Wolfram Hogrebe

ECHO
DES
NICHTWISSENS

Akademie Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft

Einbandgestaltung unter Verwendung eines Fotos
von PD Dr. med. Ulrich Fries

ISBN-10: 3-05-004206-0
ISBN-13: 978-3-05-004206-0

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Petra Florath, Berlin
Lektorat: Mischka Dammaschke
Satz: Veit Friemert, Berlin
Druck: MB Medienhaus Berlin
Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Printed in the Federal Republic of Germany

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt

Vorwort
Die Qual der Geschichte 7

I. Apollinische Semantik

1. Hermes und Apoll 23
2. Mantik und Recht 36
3. Die semantische Plastik 56
4. Frege als Hermeneut 67
5. Sinngebung des Sinnlosen: Oskar Becker 84

II. Semantische Öffnungen

6. Carnaps Sternbilder 115
7. Sehnsucht und Erkenntnis 125
8. Orphische Bezüge 144
9. Das Absolute 155

III. Praktische Implikationen von Sinnverhältnissen

10. Mimik und Mimesis 173
11. Dissimulation des Geistes 189
12. Societas Teutonica 205
13. Wirksamkeit des Nichtwissens 225
14. Wie kommt das Böse in die Welt? 240
15. Spekulative Identität und diskursive Differenz 261

IV. Schellingiana: Malheur de l'existence

16. Schwermut 277
17. Göttliche Träume 289
18. Geschichte: Die ontosemantische Störung 304
19. Theogonie als Anthropogonie 317
20. »Wer im Mythos lebt …« 330

V. Education sentimentale

21. Heines artistische Distanz 345
22. Erlöschende Subjektivität 357

Nachwort
Qual der Bilder 368

Personenregister 382
Bildnachweise 390
Drucknachweise 391

Vorwort

Die Qual der Geschichte



Desideramus scire nos ignorare
Cusanus

Eric Hobsbawm beginnt sein zu Recht berühmtes Buch ›*Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*‹[1] umstandslos mit der Diagnose: »Die Zerstörung der Vergangenheit, oder vielmehr die jenes sozialen Mechanismus, der die Gegenwartserfahrung mit derjenigen früherer Generationen verknüpft, ist eines der charakteristischsten und unheimlichsten Phänomene des späten 20. Jahrhunderts.«[2]

Man mag in dieser Diagnose den obligatorischen Berufsseufzer eines betagten Historikers sehen, man mag das Zutreffen dieser Diagnose auch einfachhin in Abrede stellen – es hilft nichts: dem Gedanken müssen wir uns stellen. Er kontrastiert nämlich in eigentümlicher Weise mit dem Versuch Nietzsches, im zweiten Stück seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* unter dem Titel *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) sich gerade umgekehrt gegen ein Zuviel an Historie zu wehren. Hobsbawm steht bloß 120 Jahre später, also 1994, schon auf der anderen Seite: Er beklagt ein Zuwenig an Historie.

Dieser Kontrast ist denkwürdig und verlangt nach einer Erklärung. Woher und warum ein Zuviel an Historie bei Nietzsche, woher und warum ein Zuwenig an Historie bei Hobsbawm? Wie kann es ein Zuviel und ein Zuwenig in Sachen Geschichte überhaupt geben? Solche Fragen sind auch an die wissenschaftlichen Sachwalter der Geschichte zu stellen, d.h. an die Geisteswissenschaften. Denn gerade diese gehen den geschichtlich greifbaren Sedimentierungen des Geistes nach, aus denen wir uns und unsere Gegenwart verständlich machen können. Aber ist dieser Anspruch nicht einfach eine Illusion? Genügen für die Explikation unseres Selbstverständnisses nicht vielmehr die Naturwissenschaften? Sind Geschichte und Geist nicht einfach Begriffsattrappen, die den freien Blick auf das verstellen, was wir positiv, d.h. heute zumeist gentechnisch vom Menschen wissen können? Brauchen wir, wo wir doch bestes

[1] London 1994.
[2] Dt. Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, 2. Aufl. München 1999, p. 17.

gentechnisches Wissen haben, brauchen wir die Geschichte überhaupt, brauchen wir die Geschichts- und Geisteswissenschaften?

Die Antwort auf diese Fragen, die letztlich um die Legitimität der Geisteswissenschaften, um die Legitimität einer wissenschaftlichen Zuwendung zur Geschichte kreisen, kann man nun bedauerlicherweise nur erhalten, indem man sich die wiederum geschichtliche Frage stellt, wie es eigentlich zur Herausbildung der Geisteswissenschaften kam. So wird schon hier deutlich, daß man über die Bedeutung von Geschichte und Geist wiederum nur geschichtlich Klarheit gewinnen kann.

Immerhin ist es ist ein denkwürdiges historisches Faktum, daß es zur Etablierung der historisch orientierten Wissenschaften, ja der Geisteswissenschaften insgesamt, als akademische Disziplinen an den Universitäten erst im 19. Jahrhundert kam. Erst hier, also mit Beginn der industriellen Gesellschaft und zudem durchgängig später als die Naturwissenschaften, erlangten sie den Status einer akademischen Körperschaft.

Dieser Befund provozierte schon vor mehr als vierzig Jahren den Philosophen Joachim Ritter. Am 2.8.1961 hat er sich in seinem Vortrag *›Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft‹*[3] der skizzierten Problemlage auch explizit gestellt, und, wie trotz aller Kritik hervorgehoben werden muß, eine bis heute gültige Analyse geliefert.

Ritter setzt grundsätzlich an, d.h. mit der Frage, »[...] was auf dem Boden der industriellen Gesellschaft danach verlangt, daß die geschichtlich geistige Welt des Menschen in der Methode der Geisteswissenschaften und damit in der Form einer theoretischen, nicht in die Praxis umsetzbaren Wissenschaft gegenwärtig gehalten wird [...].«[4]

Die Antwort auf diese Frage liefert er in einer Interpretation des Prozesses, der die moderne industrielle Gesellschaft aus sich entlassen hat. Es ist dies abschließend der mit der amerikanischen und französischen Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts vollzogene Schritt aus einer bis dahin exklusiv durch Herkunftssubstanzen wie Abstammung, Stand, Geschlecht, Religion, Sitte und Brauch definierten Herrschaftsstruktur. Das Allgemeine dieses emanzipatorischen Schubes ist dies: die durch die institutionalisierte *Herkunftsnatur* beherrschte und zensurierte *Bedürfnisnatur* empört und emanzipiert sich durch Rückgriff auf die Rechtsame der allgemeinen *Vernunftnatur* des Menschen. Damit verdampft die Geltung des Prinzips ›Legitimation durch Tradition‹ und eben dadurch wird jedem geschichtlich motivierten Rechtsanspruch das Genick gebrochen. Die Menschen des modernen Staates sind damit in ihrer Rechtsfähigkeit weltgeschichtlich zum ersten Mal gleichgestellt und in diesem Sinne frei. Ihre Rechtsfähigkeit ist ab sofort nicht mehr

[3] Wiederabgedruckt in: Joachim Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt/M. 1974, pp. 105-140.

[4] *Die Aufgabe*, op. cit., p. 125.

durch traditionelle Rechtsstellungen wie Geburt, Stand, Zunft, wie Volks- oder Religionszugehörigkeit eingeschränkt oder überhaupt berührt. »Der *Mensch gilt so, weil der Mensch ist*«, heißt es bei Hegel, »nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.«[5]

Hegel ist es überhaupt, der diesen Prozeß auch im Rückgriff auf die neu entstandene politische Ökonomie von Adam Smith begriffen und seinen Gewinn und Verlust bilanziert hat. Auf diese Bilanz greift Ritter zurück. Genauer: er hat das Verdienst, diese Bilanz bei Hegel als erster überhaupt sichtbar gemacht zu haben. Hiernach ist der Gewinn des aus politisch verbindlichen Herkunftssubstanzen gleich welcher Art heraustretenden Menschen die rechtliche Freiheit. Aber dieser Gewinn ist gleichbedeutend mit dem Verlust an identifikatorischem Potential im Sinne geltender Geschichte.

Was also den Menschen als Menschen frei macht, nämlich das Heraustreten aus Obligationen von Herkunftssubstanzen, beraubt ihn zugleich einer Ressource seines Selbstverständnisses. Er ist jetzt und erst jetzt frei und fortschrittsfähig, d.h. aber zugleich auch: von geltender Geschichte abgetrennt. In genau diesem Sinne sind Freiheit und Destruktion normativer Geschichtssubstanzen dasselbe.

Diese Ambiguität wird zur Signatur der Moderne, in deren kaleidoskopischen Mustern wir trotz postmoderner Selbstzitationssyndrome immer noch stehen. Und dieser Prozeß der Moderne ist, ob man das beklagt oder nicht, ebenso irreversibel wie universal. So entstehen mit der Ausbreitung der europäischen Zivilisation über die Erde »überall die gleichen Städte, die gleichen Formen des Arbeitens und Lebens, der Kommunikation, der Bildung«; und in eben dieser Gleichheit wird nach Ritter »*die reale Geschichtslosigkeit der Gesellschaft* sichtbar.«[6]

Indikatoren dieser Geschichtslosigkeit sind Befunde der Desymbolisierung, der Symbolzerrüttung, d.h. Abrißstellen von habitualisierten Deutungstraditionen. Überall da, wo die moderne Subjektivität als solche hervortritt, zerreißt der normative Schleier geschichtlicher Symbolräume. So wird, wie schon Hegel in seiner Jenaer Zeit schreibt, »das Schöne zu Dingen«, »der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören«, »die Ideale« werden »Klötze und Steine«, bestenfalls »Erdichtungen«, erscheinen schließlich »als wesensloses Spiel« oder »als Aberglaube«.[7] Dieses Abrißgeschehen habitualisierter Deutungstraditionen erfaßt die gesamte Welt des Menschen, auch seine religiösen Spielräume, so wird, wie He-

[5] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 209; *Werke* eds. Moldenhauer/Michel, Bd. 7, p. 360.

[6] *Die Aufgabe*, op. cit., p. 130.

[7] G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen* (1802), in: *Werke*, eds. Moldenhauer/Michel, Bd. 2, p. 290. Cf. hierzu und zum folgenden J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M. 1969.

gel den Protestantismus hier einbindet, »die Hostie nur [...] *Teig*, die Reliquie nur *Knochen*«.[8] »Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden und Gottvater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen: es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr.«[9]

Der gesamte Bereich des Alltäglichen und Natürlichen erscheint jetzt nur noch im Lichte von Bedürfnis und Arbeit, wird Rohstoff gesellschaftlicher Reproduktionen, totes Mittel, Nützliches und Brauchbares.

Das war eben, wie Hegel ausführt, in früheren *epischen* Zeiten, gerade nicht so. Alles, was »der Mensch zum äußeren Leben gebraucht – Haus und Hof, Gezelt, Sessel, Bett, Schwert und Lanze, das Schiff, mit dem er das Meer durchfurcht, der Wagen, der ihn zum Kampfe führt, Sieden und Braten, Schlachten, Speisen und Trinken«, nichts davon war ihm »nur ein totes Mittel«, sondern er fühlte »sich noch mit ganzem Sinn und Selbst darin lebendig«.[10]

Heute dagegen, in *prosaischer* Zeit, »mitten in dieser industriellen Bildung und dem wechselseitigen Benutzen und Verdrängen der übrigen [Bildung]«,[11] ist das symbolische Verhältnis zur Geschichte und Natur verschwunden, gerade weil die Menschen aus der Abhängigkeit von Geschichte und Natur herausgetreten sind. »Unser heutiges Maschinen- und Fabrikwesen mit den Produkten, die aus demselben hervorgehen, sowie überhaupt die Art, unsere äußeren Lebensbedürfnisse zu befriedigen«[12], sind Ausdruck eines Weltzustandes, in dem, wie Hegel es nennt, das »Ungeheuer der Entzweiung«[13] hervorgetreten ist, der Leviathan der Moderne, der in der Entzweiung des Menschen von Natur und Geschichte positiv die Freiheit aller hervorbringt, indem er die alten heimatlichen Symbolräume unwiederbringlich vernichtet. Was Hegel so gegen jede Romantik mit ›kalter Verzweiflung‹ positiv bilanziert, ist die Sachlage, von der auszugehen ist, die noch die heroische Einsamkeitserfahrung des 19. Jahrhunderts bis in die Nietzsche Verse hinein stimuliert, wo es heißt:

> Die Welt – ein Tor
> Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
> Wer das verlor,
> Was du verlorst, macht nirgends halt.[14]

[8] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Th. Litt, Stuttgart 1961, p. 586.
[9] *Ästhetik*, ed. Bassenge, Bd. 1, p. 110.
[10] *Ästhetik*, ed. Bassenge, Bd. 2, p. 414.
[11] *Ästhetik*, ed. Bassenge, Bd. 1, p. 255.
[12] *Ästhetik*, ed. Bassenge, Bd. 2, p. 414.
[13] *Ästhetik*, ed. Bassenge, Bd. 1, p. 196.
[14] F. Nietzsche, *Gedichte*, Frankfurt/M. 1964, p. 39.

Hegels Theorie der Entzweiung erklärt diesen Verlust, diese Verwüstung der Welt. In diesem Geschehen zerreißt das identitätsstiftende Band zwischen Vergangenheit und Gegenwart mit dem Effekt, daß die bedeutungslos gewordenen Dokumente der alten Symbolwelten zunächst vernutzenden Zugriffen zur Disposition stehen.

»Durch die Jahrhunderte hin sind so«, wie Ritter ausführt, »in Kleinasien wie in Europa die Säulen der griechischen und römischen Tempel, Bildwerke, Grabmäler in die Kalköfen gewandert, als Füllmaterial für Stadtmauern verwendet oder als Baustücke verbaut worden.«[15] Diese naive Vernutzung hatte über lange Zeiträume das Recht neuer normativer Symbolräume für sich. Erst in dem Augenblick, als die Menschen durch die Aufklärung und schließlich die französische Revolution exerzit wußten, daß nur mit der Vernichtung normativer Herkunftssubstanzen jeglicher Art die Freiheit aller durchgesetzt werden konnte, erst da entsteht ineins der *sensus historicus* im modernen Sinn.

So wie Ovid die Nymphe vor dem lüsternen Zugriff des Gottes durch eine rettende Metamorphose bewahrt, werden die Herkunftssubstanzen jetzt durch historische Metamorphose vor dem Zugriff des Ungeheuers der Entzweiung gerettet: Sie verlieren dadurch ihre Lebendigkeit, d.h. normative Geltung, gewinnen aber neue Präsenz metamorph in historischer Vergegenwärtigung. Und so wie die Syrinx nach ihrer Metamorphose als Schilfrohr den schmerzlichen Klang ihres Schicksals vernehmen läßt, vernimmt die rettende Mnemosyne im alten Zeugnis der Ruine den Klagelaut vergangener Zeiten. Diesen klagenden Ton dichtet die Romantik, z.B. in den Versen Eichendorffs:

> Es rauschen die Wipfel und schauern,
> Als machten um diese Stund'
> Um die halbversunkenen Mauern
> Die alten Götter die Rund.[16]

Diese Sensibilität für Ruinen ist modern. Sie gehört zum Sentiment der industriellen Gesellschaft, die die Zeugnisse des Alten in ihrem verlorenen Eigensinn vergegenwärtigt und historisch einholt.

Aus dem Geiste dieser Sensibilität wird das Museum, der Denkmalschutz, die Pflege des Brauchtums geboren, und, akademisch, die Geisteswissenschaften historischer Provenienz.

So wird sich die Geschichtslosigkeit der modernen Gesellschaft in den Geisteswissenschaften erst selbst bewußt. Sie übernehmen es, wie Ritter ausführt, »das zu vergegenwärtigen, was ohne sie und da, wo der reale Prozeß der Entgeschichtlichung sich selbst ohne die Möglichkeit der Korrektur überlassen bliebe, notwendigerweise für die Gesellschaft

[15] *Die Aufgabe*, op. cit., p. 127.
[16] J. v. Eichendorff, *Neue Gesamtausgabe*, ed. Baumann/Grosse, Bd. 1, p. 39.

mehr und mehr bedeutungslos werden und schließlich überhaupt aus dem Zusammenhang ihrer Welt verschwinden müßte.«[17]

In dieser Bestimmung erhalten die Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft die Funktion eines Organs eben für die Gesellschaft, »*das ihre Abstraktheit und Geschichtslosigkeit ausgleichen kann.*«[18]

In dieser Hinsicht werden sie von Ritter auch als »Organ« einer »geistigen Kompensation«[19] bezeichnet, eben weil die moderne »Gesellschaft notwendig eines Organs bedarf, das ihre Geschichtslosigkeit kompensiert und für sie die geschichtliche und geistige Welt des Menschen offen und gegenwärtig hält, die sie außer sich setzen muß.«[20]

In dieser Stellung und Bestimmung haben die Geisteswissenschaften im Gegensatz zu den Naturwissenschaften gerade in ihren unmittelbar von und für die Gesellschaft nicht verwertbaren Ergebnissen und Gegenständen die Aufgabe gleichwohl für eben diese Gesellschaft übernommen, Substanzen einer überpositiven Bildung zu vermitteln, ohne die der Moloch der Entzweiung die durch ihn definierte Gesellschaft in eine Arbeits- und Konsumorganisation mit lizenzierten Happiness-Zentren im Stile von Aldous Huxley's *Brave New World* zwingen würde. Das dazugehörige Design des Menschen, der systematisch von überpositiver Bildung abgetrennt wird, entwirft gesichts- weil geschichtslose Individuen, die in vollendeter ›Verhausschweinung‹ (Konrad Lorenz) zu nichts Individuellem mehr fähig sind außer den typischen Domestifikationsfolgen neurotischer Provenienz.

So sind in der Tat, ob ihre Kritiker das wollen oder nicht, die Geisteswissenschaften Kompensationsprodukt der modernen Gesellschaft, und in dieser wohlverstandenen Bestimmung sind sie und zugleich die Universität, sofern sie und gerade sie auch Stätte überpositiver Bildung sein soll, wie Ritter in korrigierender Antwort auf Max Scheler[21] abschließend bemerkt, »durch keine andere Schule; Fachschule, Bildungsinstitution in der Funktion zu ersetzen, die sie für die Gesellschaft übernommen [...]«[22] haben.

In der durch die Geisteswissenschaften repräsentierten *Überpositivität universitärer Bildung* erhält sich nicht der Buchstabe, aber der Geist der Humboldtschen Universität bis heute. Aber wenn die Zeichen nicht trügen, und sie trügen leider nicht, nicht mehr lange. Meine Generation wird die letzte sein, die das unbeschreibliche Glück hatte, an Universitäten aus dem Geiste Humboldts zu lehren und zu forschen.

[17] *Die Aufgabe*, op. cit., p. 131.
[18] *Die Aufgabe*, op. cit., p. 132.
[19] Cf. ibid.
[20] *Die Aufgabe*, op. cit., p. 131.
[21] Cf. Max Scheler, *Universität und Volkshochschule*, in: Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Ges. Werke Bd. 8, Bern/München 2. Aufl. 1960, p. 397.
[22] *Die Aufgabe*, op. cit., p. 139.

Odo Marquard, Schüler Joachim Ritters, hat dessen Funktionsbeschreibung der historisch gerichteten Geisteswissenschaften aufgenommen und in einem brillanten Vortrag am 5.5.1985 vor der Westdeutschen Rektorenkonferenz in Bamberg in die pointierte Formel gebracht: »Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften.«[23] Er rückt dabei energisch den Umstand ins Zentrum, daß die versachlichte Welt der Moderne darauf angewiesen ist, die Menschen in Prozesse einzubinden, in denen ihre Individualität und das ist ihre persönliche Geschichte, unwesentlich wird. Diesen Effekt erzielt man in der Tat in den Effizienzzentren der Moderne, also z.B. in Form der Industriearbeit wie auch in den Labors der experimentellen, d.h. ›harten‹ Wissenschaften. Aber diese Neutralisierung der individuellen Herkunftswelten gelingt auch *nur* in solchen künstlich abgeschirmten und durchorganisierten Zonen, nicht jedoch in den Lebensvollzügen außerhalb dieser. Denn hier wird die individuelle Substanz des Einzelnen in seiner biographischen Sedimentierung gerade wesentlich. Und wenn man sich hier als Individuum expressiv zu erkennen geben will, kann man keine meßtechnisch erhobenen Datensätze, keinen Ausweis mit der persönlichen Gensequenz anbieten, sondern muß die eigene Geschichte erzählen.

»Denn die Menschen«, so Marquard, »die Menschen: das sind ihre Geschichten. Geschichten aber muß man erzählen. Das tun die Geisteswissenschaften: sie kompensieren Modernisierungsschäden, indem sie erzählen; und je mehr versachlicht wird, desto [...]mehr muß erzählt werden: sonst sterben die Menschen an narrativer Atrophie.«[24]

Genau genommen erzählen die Geisteswissenschaften natürlich nicht nur Geschichten, sondern sie erklären auch Ereignisse, erläutern Sichtweisen und begründen Thesen mit Argumenten. Das haben Kritiker Marquards datenstolz und reflexionsresistent immer wieder gegen ihn geltend gemacht. Aber das wollen wir hier beiseite setzen. Es ist zwar wahr, aber in diesem Kontext einfach unwichtig.

Welche Geschichten erzählen ihm zufolge die Geisteswissenschaften? Er nennt deren drei ›Sorten‹: 1. Sensibilisierungsgeschichten, 2. Bewahrungsgeschichten und 3. Orientierungsgeschichten.

Sensibilisierungsgeschichten erzählen die Geisteswissenschaften z.B. in Form ihrer Kunst- und Literaturwissenschaften, Bewahrungsgeschichten z.B. in Form ihrer Geschichtswissenschaften, aber auch in der Form von Museen, der Denkmalpflege und des Naturschutzes. »Keine Zeit hat soviel zerstört wie die Moderne; keine Zeit hat soviel bewahrt wie die Moderne: durch Entwicklung von Fertigkeiten, immer mehr

[23] Odo Marquard, *Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften*, in: ders., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, pp. 98-116, hier p. 114.
[24] Op. cit., p. 105.

Herkunft in die Zukunft mitzunehmen.«[25] Orientierungsgeschichten erzählen die Geisteswissenschaften schließlich z.B. in Form der Theologien, aber auch in Form der Jurisprudenz, der Soziologie, Psychologie und der Philosophie.

In allen diesen Geschichten oder Projekten geht es um das Selbstverständnis des Menschen in der Moderne, das anders nicht mehr zum Austrag gebracht werden kann, wenn er sich wissenschaftlich begleitet überhaupt noch über sich selbst verständigen will. Gerade darin liegt die Unverzichtbarkeit der Geisteswissenschaften, denn sie sind es, die für die Mündigkeit der Gattung einzustehen haben. Von hier aus wird in der Tat der Satz Marquards plausibel: »Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften.«[26]

Wenn wir von hier aus auf die eingangs zitierten Diagnosen von Hobsbawm und Nietzsche zurückblicken, die für das ausgehende 19. Jahrhundert ein Zuviel an Historie diagnostizierten (so Nietzsche) und für das ausgehende 20. Jahrhundert ein Zuwenig (so Hobsbawm), dann sind wir jetzt in der Lage mit diesem widersprüchlichen Tableau umzugehen.

Ein Zuviel oder ein Zuwenig an Geschichte kann es nach der Diagnose von Hegel in der Lesart Ritters erst dann eigentlich geben, wenn sie als normative Instanz ausgespielt hat, d.h. wenn das Prinzip ›Legitimation per Tradition‹ außer Kurs gesetzt ist. Denn erst dann wird Geschichte von einem Leben, das sich legitimierend auf sie berufen kann, abgekoppelt und steht der Erinnerungsarbeit frei zur Verfügung.

Das heißt dann nicht, daß Geschichte als *Geschehen* an ein Ende gekommen wäre, sondern nur, daß die Vergangenheit ab sofort keine Quelle mehr für legitimierende Energien mehr sein kann. Und gerade das ist mit Hegel definitiv seit der französischen Revolution der Fall. Nur in diesem Sinne, also im Sinne einer legitimierenden Geschichte, ist Geschichte *histoire perdu*, und zwar irreversibel.

Wenn Francis Fukuyama das mit seinem Buch ›*Das Ende der Geschichte*‹[27] im Anschluß an Alexandre Kojève so gemeint hat, genauer: Wenn er gewußt hätte, daß er eine These von Joachim Ritter bloß wiederholt, dann in der Tat hätte er Recht. Die These besagt eben nicht, daß die Realgeschichte am Ende ist, sondern nur dies: Die geltende Geschichte ist am Ende. Es kann sie nicht mehr geben, auch dann nicht, wenn, wie in unserer Zeit z.B. im Iran, ein Regime errichtet worden ist, das genau dies versucht: Diktatorische Restitution geltender Geschichte. Allein, auch dieser Versuch ist, wie viele andere, völlig vergeblich.

[25] Op. cit., p. 106.
[26] Loc. cit.
[27] Francis Fukuyama, *The End of History*, New York; dt. *Das Ende der Geschichte*, München 1992.

Trotzdem ist es natürlich richtig: Die Menschen haben unter diesem Verlust einer geltenden Geschichte gelitten, sie wußten nicht wie ihnen geschah, und sie leiden noch. Deshalb gibt es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert flächendeckend Kultur- und Brauchtumsvereine. Aber sie und die mit ihnen entstandene Landesgeschichten bewahren etwas, was mehr zur Mnemosyne der Moderne gehört als sie vermutlich ahnen. Sie sind, wohlverstanden, notwendige Organe einer zwar nicht mehr geltenden, aber zu erinnernden Geschichte aus Gründen der Indentitätsstabilisierung vor Ort. Das ist neu und muß in dieser Funktion gewürdigt werden. Denn die Nester der Herkunft bieten keine geltende Wärme mehr, nur die erinnernde Wärme. In diesem Sinne ›kompensatorisch‹ begann man sich also schon seit dem 19. Jahrhundert mit Geschichte zu beschäftigen, ja man konnte nicht genug von ihr bekommen, bis man übergenug von ihr hatte.

Das war die Situation Nietzsches. Die Überhäufung mit erinnerter Geschichte, so seine Diagnose, behindert die Lebensvollzüge. So wie der Pianist eine gewisse Bewußtlosigkeit benötigt, um ungehindert spielen zu können, und sein Spiel sofort abbrechen müßte, wenn er den Spielfluß durch ein ausdrücklich erinnerndes Bewußtsein davon begleiten ließe, daß er gerade jetzt diese oder jene Note spielt. Ebenso benötigt das Leben eine gewisse Bewußtlosigkeit in seinen entscheidungsrelevanten Partien, die sich eben nicht von einem begleitenden Bewußtsein geschichtlicher Voraussetzungen stornieren lassen dürfen.

Das heißt natürlich auch für Nietzsche nicht, daß Geschichtsbewußtsein bedeutungslos wäre, sondern nur soviel, daß es sinnvoll nur in Distanz zu den realen Lebensvollzügen Vorteile der Übersicht entfalten kann. In dieser auf Abstand gestellten Funktion ist sie daher auch für Nietzsche unentbehrlich.

Das sieht Hobsbawm am Ende des 20. Jahrhunderts im Prinzip nicht anders. Was er nur beklagt ist dies: Selbst die auf Abstand gehaltene Geschichte geht den Zeitgenossen zunehmend verloren, so daß sie überhaupt den Kontakt mit ihrem Woher zu verlieren beginnen. Er nennt diesen Prozeß ›unheimlich‹. Warum? Einfach deshalb, weil die Abtrennung auch von einer auf Abstand gehaltenen Geschichte unvermeidlich zu einem Verlust an *Kritikfähigkeit* im Gegenwärtigen führt. Denn selbst wenn die Geschichte keine legitimierenden Potentiale für die Moderne mehr entbinden kann, so doch sehr wohl kritische. Es ist für unsere Gegenwart nicht unwichtig, ob wir anstehende Entwicklungen im Lichte geschichtlichen Wissens wahrnehmen können oder nicht.

Geschichtliches Wissen macht unsere Gegenwartswahrnehmung gewissermaßen normativ *sensibel*, nicht allerdings normativ *kompetent*. Dieser Unterschied ist von Bedeutung. Es ist ein überzogener Anspruch an die Geschichte, sie als *historia magistra vitae* vorzustellen. Es ist aber nicht überzogen, sie als Organ der Spürkraft des Lebens vorzustellen, als

historia sive sagacitas vitae. So wie der Lebenserfahrene mehr und schneller ›sieht‹ als der Unerfahrene, schärft geschichtliches Wissen eben unsere normative Sensibilität.[28]

Dennoch müssen wir noch einmal auf Hegels Diagnose der normativen Geschichtslosigkeit der Moderne zurückkommen. Ich hatte schon ausgeführt, daß die Menschen mit diesem Effekt der französischen Revolution in einige Verstörung gerieten und geraten mußten. Der Weg zurück war trotz einiger ›restaurativer‹ Versuche nicht mehr möglich. Man konnte einfach nicht mehr glaubhaft ›Adel‹, ›König‹ und ›Prinzessin‹ spielen, allenfalls und normativ stillgestellt in den Museums- oder konstitutionellen Operetten-Monarchien Europas, deren Erbschaft inzwischen leider die Operetten-Demokratien antreten. Aber man verspürte gleichwohl den ungeheueren Verlust der ehemaligen Geborgenheit im Überkommenen. Wenn daher auf altehrwürdige geschichtliche Geltungsmuster nicht mehr zurückgegriffen werden konnte, Formen der Geborgenheit im Herkünftigen aber gleichwohl erwünscht waren, mußten ganz einfach nicht historisch beglaubigte Geborgenheitssubstanzen ausfindig gemacht werden. Und sie wurden ausfindig gemacht.

Schon Hegel hatte die für ihn zeitgenössische Romantik als Fluchtbewegung abgestraft, als Tendenz, die gegen die moderne Zivilisation die verlorene Größe bergender Traditionen und Ursprünge in Mittelalter und Altertum aufrufen, um die Moderne als Verlust- und Verfallsgeschehen deklassieren zu können. Ob Hegel damit in jeder Hinsicht, speziell was die Jenaer Frühromantik angeht, im Recht ist, können wir

[28] So ist es z.B. nicht unnütz, sich historisches Wissen um die untergegangene DDR zu bewahren oder anzueignen, um in rechter Weise wahrzunehmen, was mit den deutschen Universitäten um 2004 geplant war. Reinhard Mußgnug, Professor in Heidelberg, hat hier 2004 auf eine frappante Parallele aufmerksam gemacht (*Wie damals in der DDR*, in: *F.A.Z.* vom 19.2.04, p. 7). Historische Bezugsgröße ist für ihn das Schicksal des Einzelhandels in der ehemaligen DDR. Erst wurde er auf das Niveau der HO-Läden heruntergewirtschaftet, in denen niemand mit Freude kaufen wollte bzw. konnte. Dann versuchte die DDR mit Intershops, Exquisit-Geschäften und Delikat-Läden die triste Konsumlandschaft aufzuhellen. Die Einrichtung der Intershop-Läden war zwar nur wenigen politischen Funktionären und Valuta-Besitzern zugänglich, aber gleichwohl geeignet, »ein gewisses Minimum an sozialistischem Luxus vorzutäuschen«. Exakt so sprang, so Reinhard Mußgnug, die damalige Bundesministerin Edelgard Bulmahn mit den deutschen Universitäten um: »In den ersten fünfeinhalb Jahren ihrer Amtszeit drückte sie kräftig auf das Niveau.« Dann hingegen gab sie die Devise aus: Deutschland sucht die Superuni. Genau fünf sollte es davon geben. Mußgnug: »Sie sollte ihre fünf Spitzenuniversitäten ›Interuniversities‹ nennen. Für den Rest bietet sich ›HO-Universities‹ an, was gehörig anglisiert und als Abbreviatur für ›Hardly Overburdened Universities‹ verstanden [...] einen halben Hauch jener Internationalität sichern wird, die die Bulmahn-Parole ›Brains up!‹ so unnachahmlich abstrahlt.«

hier dahingestellt sein lassen (er ist es nicht). Seine Diagnose einer Ausweichbewegung vor Gegenwart und Moderne indes ist gewiß zutreffend. Von Rousseau über die, sei's drum, spätere Romantik spannt sich ein Bogen bis ins 20. Jahrhundert, dessen Sehne wiederum Ritter mit dem Plektron prominenter Namen zum Klingen bringt: »Heideggers Denken auf Holzwegen, Jüngers Waldgänger, Spenglers Landschaft als Ursprung, Klages' Pelasgertum stehen in der gleichen Geschichte der Abkehr von der Zivilisation wie die poetischen Wanderer und Landstreicher der Romantik, Tolstois Rückkehr zur Einfalt der Bauern, Gauguins Flucht zu den Primitiven der Südsee, die Abenteurer der Wüste, des Meeres, der tropischen Urwälder, der Arktis.«[29]

Natürlich ist dieser regressive Akkord der Zivilisationsflucht nur die eine Seite. Die andere markiert der geschichts- und subjektivitätsverneinende blinde Fortschrittsglaube. Beides sind gleichermaßen Formen eines Ausweichens vor der von geltender Geschichte abgetrennten Gegenwart, sind also Formen der Gegenwartsüberhebung. Nach der Entzweiung von geltender Herkunft und Natur treten sich also zwei Kräfte entgegen: die des Bewahrens des Vergessenen und Verlorenen - und die von der Vergangenheit entlasteten, ja entfesselten Kräfte des Fortschritts ins Utopische.

Diese gegenläufigen Energien erzeugen dann den mörderischen Antagonismus des 20. Jahrhunderts, der bis heute noch nicht begriffen ist. Hybride Mischformen beider Muster, also zivilisationsverneinender Rückwärtsversicherung mit gleichzeitiger technisch basierter utopischer Vision liegen den Systemen des Nationalsozialismus und des Stalinismus in Varianten zugrunde. Wo geltende Geschichte ausgespielt hat, wird auf unhistorische Ressourcen aus Biologie oder Soziologie zurückgegriffen: auf Rasse, Blut und Boden - oder die Romantik des klassentheoretisch privilegierten Bauern und Arbeiters. Auf dieser differenten Basis wurde dann in beiden Varianten gleichermaßen der Utopie des neuen Menschen mit allen zur Verfügung stehenden technischen Mitteln zugearbeitet. Es hat dem historischen Verständnis immer Schwierigkeiten bereitet, diese hybride Mischung zwischen atavistischer Rückbindung und technisch entfesselter Utopie zusammenzudenken. Aber sie erklärt sich aus der Defiziterfahrung des Abtrennungsgeschehens von geltender Geschichte. Mit dieser Abtrennung ist Herkunft und Zukunft gleichermaßen ›entwertet‹ und bedarf einer neuen Legitimation. Und diese wird bis ins 20. Jahrhundert nicht ›produktiv‹, sondern exklusiv ›restitutiv‹ gesucht: Altes muß ebenso bereitgestellt werden wie Neues. Von dieser Obsession weiß sich der Beginn des 21. Jahrhunderts frei.

[29] Joachim Ritter, *Die große Stadt*, in: ders., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M. 1969, p. 345.

Aber das Geschäft ist deswegen nicht leichter geworden. Die ›Moderne‹, wenn es denn erlaubt ist, dieses Konstrukt an dieser Stelle zu verwenden, ist bislang jedenfalls mit der wirklich ›produktiven‹ Aufgabe einer Erzeugung eines von geltender Geschichte wirklich unabhängigen Identitätstableaus vollkommen überfordert. Es ist noch immer nicht gelungen, eine identitätsstiftende Energiequelle zu erschließen, die erstens keine ausschließenden, exkludierenden oder diskriminierenden Effekte auswirft, und zweitens doch trägt, und zwar so, daß sie zugleich orientierende Potentiale für die Zukunft entbindet. Dies genau ist die Aufgabe unserer Zeit, und es ist nicht zu sehen, daß für die Lösung dieser gewiß schwierigen Aufgabe ein anderer Gesprächspartner für die Politik bereitstünde außer den Geschichts- und Geisteswissenschaften. Die Naturwissenschaften können auf diesem Felde nun wirklich nichts beitragen. Im Gegenteil: Das einseitige und forcierte staatliche Setzen ausschließlich auf eine finanzielle Privilegierung der Naturwissenschaften in unserer Zeit erscheint erneut als ein Ausweichen vor der Gegenwart und erzeugt so ein Vakuum an Ressourcen der Identität, ein Vakuum, in das, wie ein historisch belehrter Blick warnend gewahren kann, durchaus irrationale Strömungen hineinstrudeln und wieder ein explosives Gemisch erzeugen können.

Die Situation ist dem historischen Blick auf das Ende des 19. Jahrhunderts, einer Zeit, die wir heute in gewisser Weise bloß wiederholen, ja durchaus vertraut. Auf dem Boden der Naturwissenschaften florierten damals, abgekoppelt von der durch die Geisteswissenschaften vermittelten überpositiven Bildung, ungehemmt szientistisch basierte Heilslehren, wie sie der ›Monistenbund‹ mit Ernst Ostwald und Ernst Haeckel als ›Weltanschauung‹ propagierten, übrigens nicht ohne spätere Proliferationseffekte für die Nationalsozialisten. Dem entsprechen in unserer Zeit ökonomisch basierte Heilslehren, die Organisationen wie *Scientology*, aber auch andere Sekten und populärwissenschaftliche publizierende Naturwissenschaftler anbieten. Sie produzieren bereits seit langem ein Material, das einen zeitgemäßen Irrationalismus vom Typ szientistischer Heilslehren mit bisweilen straff hierarchischer, ja diktatorischer Ausrichtung bereitstellt. Und diese Angebote, ob straff oder betulich, kommen an. Unsere politische Gegenwart hat eine Schwäche für szientistische, ökonomische oder religiöse Fundamentalismen. Und diese Anfälligkeit wird sich verstärken, wenn die Angebote an überpositiver Bildung zurückgefahren werden. Insofern können wir darin bestätigende Indikatoren für Hobsbawms These sehen. Und trotzdem weiß niemand, wie dieser Prozeß zu steuern ist. Was man aber sehr wohl weiß, ist eben dies: Daß mit einer Vernichtung oder Minimierung der historisch gerichteten Wissenschaften dieser Prozeß mit Sicherheit verstärkt wird.

Es gibt aber noch einen anderen Grund, weshalb die Geschichte und mit ihr die historisch ausgerichteten Geisteswissenschaften von eminenter politischer Bedeutung in unserer Gegenwart sind. Historiker stellen in ihren Analysen der Vergangenheit immer wieder Kontexte her, aus denen wir uns verstehen und aus denen wir andere verstehen. Insofern stehen sie im Dienste einer zusammenhangstiftenden Arbeit, die für die *sinnkontinuativen* Ressourcen einer Gesellschaft unentbehrlich ist. Wo das Ganze des historischen Geschehens nicht mehr präsent gehalten wird, ist es um eine wesentliche Bedingung des interkulturellen Verstehens geschehen. Das Gemeinsame aller Menschen nach Art ihres Eingebundenseins in kulturell differenzierte Herkünfte kann wissenschaftlich nur in Form der Geschichtswissenschaften oder historisch gerichteten Geisteswissenschaften präsent gehalten werden. Und diese Präsenzerhaltung ist eine notwendige Bedingung für das Gelingen interkultureller Dialoge. Das hat die inzwischen vergangene Postmoderne nie begriffen. Sie hatte sich als Sachwalterin eines kulturellen und mentalen *patchworks* definiert, um über die exklusive Beschwörung des Eigenrechts der Teile ohne Vision eines Ganzen die Prämien für eine ultimative Liberalität einzustreichen. Indes bezahlte sie die Preisgabe der bindenden Idee eines Ganzen damit, daß Teile beliebiger Art ohne jeglichen Rückbezug auf diese Idee eines Ganzen untereinander bestenfalls gleichgültig sein können, aber schließlich, da die kontinuativen Energieen nicht mehr wirksam sind, gegeneinander sogar aggressiv werden müssen.

Alles dies wird uns in diesem Buch nach Art einer politischen Metaphysik, d.h. einer politischen Semantik plastischer Sinnverhältnisse in cusanischer Tradition beschäftigen. Bewegend für den Text bzw. für seine einzelnen Kapitel war eben dies: Das philosophische Denken unserer Zeit kann sich einen selbstvergessenen Optimismus der Geschichtslosigkeit nicht mehr leisten, sondern muß sich der Defiziterfahrung geltender Geschichte, wie sie Hegel hellsichtig diagnostiziert hatte, wirklich stellen. Wenn wir den Blick auf eine Gemeinsamkeit aus der Tiefe einer auch streitigen Geschichte in Europa verlieren, verlieren wir das Programm ›Mensch‹ und können in den drohenden Prozeß einer Vernichtung unserer Gattung, wie ihn Kant schon diagnostiziert hatte, frohen Herzens eintreten.

Die Bundesrepublik Deutschland insbesondere ist nicht so gut gestellt, nicht nur aus der Erfahrung des letzten Jahrhunderts nicht, als daß sie sich die Tilgung der Geschichte, wie sie Hobsbawm diagnostiziert hatte, effektiv leisten könnte. Aber es gelingt uns in Deutschland immer wieder, auf eine heroische Weise das bloß Selbstverständliche zu unterlassen. Denn die Deutschen versuchen, übrigens nicht nur wissenschaftspolitisch, immer beides zugleich zu sein: Titanic *und* Eisberg.

Es bedarf hier zum Abschluß des Vorworts noch der Erwähnung, daß dieses Buch in der Phase seiner Fertigstellung davon profitierte, daß ich im Jahr 2004/05 als Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin weilen konnte. Solche Einrichtungen, wie ich sie schon in meiner Zeit am Col-

legium Budapest 1998/99 kennen lernen durfte, gehören mit zum Kostbarsten, das es für Wissenschaftler in unserer Zeit – noch – gibt. Für ihre Hilfe bei der mühsamen Herstellung des endgültigen Manuskripts gilt mein Dank Frau Ursula Buchholz und Herrn Patrick Klein.

Berlin, im Mai 2005

Wolfram Hogrebe

I. Apollinische Semantik

1. Hermes und Apoll

Zu beginnen ist mit zwei Göttern, mit *Hermes* und *Apoll*. Apoll ist der Gott der Musik. Dafür steht, daß er in einem Arm die Lyra hält. Aber er ist ebenso, was häufig, so z.B. von Nietzsche, übersehen wird, Gott der ›verzögerten Gewalt‹ (G. Colli)[1]. Denn er trägt in der anderen Hand den Bogen, mit dem er die pestverbreitenden Pfeile z.B. vor Troja ins Heer der Griechen verschießt. Aber schließlich ist er auch der Gott der Weissagung, Gott des Orakels in Delphi, Gott der Interpretation natürlicher Zeichen, durch die sich Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges erschließen lassen, d.h. er ist auch der Gott der *Mantik*.

Hermes hingegen ist der Gott der Diebe, der Herden und Hirten, Gott der Fruchtbarkeit, Gott der Zauberer, der Boten und Dolmetscher. In dieser Funktion ist er auch der Bezugsgott der *Hermeneutik*. Jedenfalls wird er seit Augustinus so gedeutet, der Hermes lateinisch als Mercurius etymologisierend als ›medio currens‹, d.h. als Mittler zwischen Göttern und Menschen zu verstehen gibt. Diese Deutung war wirkungsmächtig, obwohl Hasso Jäger mit Recht darauf hinwies, daß das griechische Verb ›*ερμηνευω*‹ nicht von ›*Ερμης*‹ abstammt.[2] Aber sowohl ›*Ερμης*‹ als auch ›*ερμηνευω*‹ stammen von ›*ειρω*‹ i.e. ›ich frage‹ ab.

Daß die beiden Deutungs- und Auslegungsbereiche Dolmetschen und Wahrsagen ihren eigenen Gott haben, ist Index dafür, daß beide Bereiche in der Antike als distinkte Bereiche wahrgenommen wurden. Damit könnte es, jedenfalls nach antikem Selbstverständnis, einen Universalitätsanspruch der Hermeneutik, wie ihn vor allem Hans-Georg Gadamer energisch reklamiert hat, gar nicht geben. Oder anders: es könnte ihn nur dann geben, wenn die Hermeneutik im Zuge eines *unfriendly take over* die Mantik in sich aufnehmen würde.

Das ist nun tatsächlich geschehen. Ohne hier auf Einzelheiten der Geschichte der Deutungslehre von der Patristik bis zum Mittelalter einzugehen[3]:

[1] Cf. Giorgio Colli, *La nascita di filosofia*, Napoli 1978; dt. *Die Geburt der Philosophie*, trad. R. Klein, Frankfurt/M. 1981, p. 20.

[2] Cf. Hasso Jäger, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974) pp. 35–84.

[3] Cf. hierzu Wolfram Hogrebe *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M. 1992, pp. 164 sq. (mit weiterer Literatur).

Spätestens bei Georg Friedrich Meier ist dieser Einschmelzungsprozeß abgeschlossen. In dessen *Versuch einer Allgemeinen Auslegungskunst* (Halle 1757) heißt es in § 256 knapp: »Die allgemeine practische Auslegungskunst betrachtet, ausser der Rede, andere Gattungen der Zeichen […]. Sie mögen nun natürliche, oder willkürliche Zeichen seyn. Folglich lehrt sie entweder vorbedeutende Zeichen auslegen, oder andere Zeichen. Jene heißt die mantische Auslegungskunst (hermeneutica mantica) […]«[4]

Ein zweites Zeugnis für die Einschmelzung der Mantik in die Hermeneutik bietet Friedrich Schleiermacher. Für ihn besteht unsere Bemühung einen Text zu verstehen zunächst einmal darin, eine dunkle Textstelle mit anderen zu vergleichen. Dies nennt er die ›comparative Methode‹. In dieser Tätigkeit des Vergleichens sollte uns aber irgendwann ein Licht aufgehen, wie die dunkle Textstelle zu verstehen ist, wie die individuelle, zunächst dunkle Textstelle deutend im Lichte eines Allgemeinen aufgehellt und damit hermeneutisch kommunikabel gemacht werden kann. Diese aufhellende Deutungsleistung »geschieht«, wie er schreibt, »immer nur durch Divination.«[5]

In seiner *Akademierede* vom 12.8.1829 hat Schleiermacher den Begriff des Divinatorischen ausdrücklich von Platon übernommen. In der früheren *kompendienartigen Darstellung* seiner Hermeneutik von 1819 verwendet Schleiermacher an Stelle des lateinischen Ausdrucks ›divinatorisch‹ noch die griechische Bezeichnung ›profetisch‹.[6]

Diese Tradition, also die Tradition einer Hermeneutik, die die Mantik in sich aufgenommen hatte, setzt Gadamer, ohne daß ihm das bewußt geworden ist, fort. Da, wo er in *Wahrheit und Methode* (1960) den universalen Aspekt eigens thematisiert,[7] wird das sehr schön deutlich. Hier expliziert er ›*die Grundverfassung von allem, worauf sich Verstehen richten kann*‹ mit der inzwischen berühmten Formel: »*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*«[8] So erweist sich die von Gadamer für seine Konzeption der Hermeneutik reklamierte sog. ontologische Wende bei näherem Hinsehen als nur möglich auf dem Boden der Mantik, die die Hermeneutik in der Tradition Meier – Schleiermacher in sich aufgenommen hatte. Nur so war es ihm möglich den Sprachbegriff so auszudehnen, daß auch die *Dinge* uns ansprechen: »So reden wir ja nicht nur von einer Sprache der Kunst, sondern auch von einer *Sprache der Natur*, ja überhaupt von einer Sprache, die die Dinge führen.«[9] Die Sprache wird für Gadamer so, wie für Novalis, »zu jener großen Chiffernschrift«, »die man überall, auf Flügeln, Eierschalen, in Wolken, im Schnee, in Krystallen und in Steinbildungen, auf gefrierenden Wassern, im Innern und Äußern der Gebirge, der Pflanzen, der Thiere, der Menschen, in den Lichtern des Himmels, auf berührten und gestrichenen Scheiben von Pech und Glas, in den Feilspänen um den Magnet her, und sonderbaren Konjuncturen des Zufalls, erblickt. In ihnen ahndet man den Schlüssel dieser Wunderschrift, die Sprachlehre derselben; allein die Ahndung will sich selbst in keine feste Formen fügen […]«[10]

Dichter sind für diese Perspektive bis heute empfänglich und müssen es sein, da sich erst hier die Fülle ihres Sprachraumes erschließt. Octavio Paz faßt die Verhältnisse hier prägnant in die Zeilen:

> ›Animales y cosas se hacen lenguas,
> a través de nosotros habla consigo mismo
> el universo.‹
> ›Tiere und Dinge werden Sprachen,
> durch uns hindurch spricht mit sich selbst das
> Universum.‹[11]

Man kann daher den Universalitätsanspruch der Hermeneutik Gadamers, seine ontologische Wende der Hermeneutik, auch so zusammenfassen: in Gadamers Konzept der Hermeneutik hat Hermes seinem Bruder Apoll nicht nur die Kühe gestohlen, sondern geradezu erschlagen.

Ich sage das übrigens nicht, um dieses Konzept dadurch zu diskreditieren, sondern nur, um es in seiner Eigenart verständlich zu machen. Gadamer vertritt, und da hat Hasso Jäger völlig recht[12], gewiß nicht das Konzept einer Hermeneutik in der Tradition der *Hermeneutica generalis* von Johann Conrad Dannhauer, die es disziplinübergreifend unternahm darüber zu belehren, »verum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis et orationibus.«[13] Aber genau an diese Tradition knüpften in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts etliche jüngere Autoren an, die sich gerade gegen Gadamers universalistische Konzeption der Hermeneutik wenden, da sie diese in der hier skizzierten, auch Gadamer selbst verborgen gebliebenen, Eigenart schlichtweg nicht verstanden.[14]

[4] Repr. ed. L. Geldsetzer, Düsseldorf 1965.
[5] *Hermeneutik*, ed. H. Kimmerle, Heidelberg 1974, p. 105.
[6] Op. cit., p. 83.
[7] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960, p. 449.
[8] Op. cit., p. 450.
[9] Op. cit., p. 450.
[10] *Die Lehrlinge zu Sais*, in Novalis, *Schriften*, 1. Bd., eds. P. Kluckhohn/R. Samuel, Stuttgart 1977[3], p. 79.
[11] Octavio Paz, *Das fünfarmige Delta. Gedichte*, Spanisch und Deutsch, Übertragen von Fritz Vogelsang und Rudolf Wittkopf, Frankfurt/M. 2000, pp. 168–169.
[12] Cf. dessen in Anm. 2 genannten wichtigen Aufsatz.
[13] Zit. nach Oliver Scholz, *Verstehen und Rationalität*, Frankfurt/M. 1999, p. 40.
[14] Ich nenne hier den von Axel Bühler besorgten Sammelband *Unzeitgemäße Hermeneutik* (Frankfurt/M. 1994) mit Arbeiten von Luigi Cataldi Madonna, Paolo Lombardi, Hans-Peter Schütt, Lutz Danneberg, Oliver Scholz, Gottfried Hornig, Mario Longo zur Hermeneutik der Aufklärung. Ferner ist hier an die Arbeit von Oliver Scholz *Verstehen und Rationalität* (Frankfurt/M. 1990) zu denken, da dieses Buch das Verdienst hat, die Diskussion der Hermeneutik mit interpretationstheoretischen Ansätzen der sprachanalytischen Philosophie ins Gespräch gebracht zu haben. Aber auch dieser Titel genügt noch nicht, um einen Eindruck davon zu

Warum ausgerechnet die neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts eine Blütezeit philosophischer Analysen des Verstehens und Interpretierens gewesen sind, wird eine künftige Philosophiegeschichte der Zeit nach 1989 zu ergründen haben. Vermutlich ist nach 1989 das Verstehen in dieser Welt nicht leichter geworden, da man nach der optimistischen Aussicht auf *Horizontverschmelzung* in den sechziger Jahren urplötzlich mit dem historischen Phänomen einer *Horizontzerrüttung* konfrontiert war, die auch das eigentliche hermeneutische Geheimnis der Globalisierung zu sein scheint. Aber wer weiß das schon. Alle erleiden es nur. Und das ist eine neue, ins Nichtwissen hineingehaltene Verstehenserfahrung, für die es noch keine Hermeneutik gibt.

Wie gesagt: Gadamer erreichte seine Chance auf einen Universitätsanspruch der Hermeneutik durch eine clandestine Einbeziehung der Mantik in die Hermeneutik. Seine Kritiker wissen das ebenso wenig wie er selbst. Sie kritisieren sein Konzept, weil es mit dem rechten Verständnis der intentio auctoris, mit einer Analyse der Gelingensbedingungen korrekter Interpretationen nur wenig zu tun hat, sondern mehr will: eine Analyse des Verstehens als elementarer Form unseres historischen Existierens. Gerade dies ist aber seinen älteren Kritikern, wie Emilio Betti, und auch seinen jüngeren Kritikern durchaus suspekt.

Ich will daher versuchen zumindest die Intuition Gadamers zu retten. Und zwar will ich das tun durch Akzentuierung eines Momentes des Verstehens, das umgekehrt bei einigen Theoretikern einer Hermeneutik analytischer Provenienz zu kurz kommt.

Analytisch orientierte Theoretiker des Verstehens und Interpretierens sind zunächst daran interessiert, das Brutto-Distinktionsprodukt in diesem schwierigen Gelände zu erhöhen, um sicherzustellen, daß wir wissen, wovon wir überhaupt reden. So unterscheidet Axel Bühler allein 17 Unterarten deklarativen Interpretierens von Texten[15]. Das ist beeindruckend und belegt, wie differenziert unser verstehender Umgang mit Texten ist. Entscheidend für unsere Absichten ist aber nicht die kritische Diskussion die-

vermitteln, wie beeindruckend die philosophische Kulisse der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts mit Beiträgen zur Theorie des Verstehens und Interpretierens bestückt war. Wichtig waren und sind hier die Arbeiten von Günter Abel (*Interpretationswelten*, Frankfurt/M. 1993) und von Hans Lenk (*Interpretationskonstrukte*, Frankfurt/M. 1993), aber auch schon Arbeiten von Werner Strube (*Analyse des Verstehensbegriffs*, in: Zeitschr. f. allg. Wissenschaftstheorie XVI 1985, pp. 315–333) und Wolfgang Künne (*Prinzipien der wohlwollenden Interpretation*, in: *Intentionalität und Verstehen*, ed. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M. 1990). Wichtig war und ist auch Paul Thom (*Making Sense. A Theory of Interpretation*, Lanham 2000) und natürlich Robert Brandom (*Making it Explicit*, Harvard Univ. Press 1994; dt., *Expressive Vernunft*, Frankfurt/M. 2000). Aber auch diese Titel stellen nur eine sehr subjektive Auswahl aus übergroßer Fülle dar.

[15] Cf. A. Bühler, *Die Vielfalt des Interpretierens*, in: Analyse & Kritik 21 (1999), pp. 117–137.

ser Tabelle oder ihr Vergleich mit anderen wie z.B. mit einer Auflistung von Stufen des Verstehens sprachlicher Äußerungen bei Oliver Scholz, deren er immerhin 10 voneinander unterscheidet,[16] sondern die grundsätzliche Abhebung deklarativen Interpretierens von nicht-deklarativen.

Im Rückgriff auf Paul Thom[17] und Jerrold Levinson[18] hebt Axel Bühler deklarative Formen des Interpretierens von performativen Formen ab.[19] Performatives Interpretieren liegt vor, wenn ich als Schauspieler eine Rolle in der Aufführung interpretiere oder wenn ich als Musiker ein Stück spielend interpretiere. Diese Formen des Interpretierens interessieren Axel Bühler aber gerade nicht. Deshalb fallen sie auch aus dem Focus seiner weiteren Überlegungen heraus. Das ist nun insofern von Belang, als gerade und nur auf dieser Schiene ein Anschluß an hermeneutische Konzepte erreicht werden kann, die keine sprachfocussierten Hermeneutiken sind, sondern solche, die sich dem Verstehen als einem elementaren Modus der *Condition Humaine* wirklich stellen. Hier bedarf es natürlich noch weiterer Unterscheidungen. Performatives Interpretieren liegt z.B. sicher nicht nur da vor, wo einer eine Theaterrolle spielend interpretiert, sondern überall da, wo jemand überhaupt eine Rolle spielt, wenn er z.B. ein Amt oder eine Funktion übernimmt. So interpretiert der Regierende Bürgermeister von Berlin die Rolle, regierender Bürgermeister von Berlin zu sein, in der Art, wie er sein Amt führt. So interpretieren wir insgesamt, auch als Philosophen, berufliche Möglichkeiten des Lebens im Repertoire dieser Gesellschaft durch die Art, wie wir unsere spezifische Rolle ausagieren, d.h. als Philosophen auftreten, im Hörsaal, im Vortrag, im Buch. Im Unterschied zur performativen Interpretation eines Musik- oder Theaterstücks gibt es hier allerdings keine Partitur, kein Skript. Was es hier gibt, ist lediglich eine Rollenbeschreibung durch Kompetenzkriterien und die rechtlich definierte Stellung mit festgelegten Pflichten und Kompetenzspielräumen. Eine andere Art performativen Interpretierens besteht in Formen unseres Kommunizierens. Auch hier gibt es kein Skript, aber doch Festlegungen situativer Erfordernisse, und grammatische und pragmatische Gelingensbedingungen. Situative Erfordernisse sind z.B. solche: Wer auf einer Hochzeit kommuniziert, interpretiert in der Art wie er es tut, seine Rolle als Hochzeitsgast. Diese Interpretation unterscheidet sich von der, die er seiner Rolle als Teilnehmer einer Beerdigung kommunikativ angedeihen läßt, oder der, die er als Wissenschaftler im Labor exekutiert. Aber alle Formen performativen Interpretierens sind mehr oder weniger kontingent. Zwar stehen uns im Repertoire der Gesellschaft nicht alle Rollen für eine

[16] Op. cit., pp. 294 sqq.

[17] Paul Thom, *Making Sense*, Lanham 2000, p. 54.

[18] Jerrold Levinson, *Performative versus Critical Interpretations in Music*, in: Michael Krausz (ed.), *The Interpretation of Music*, Oxford 1993, pp. 33–60.

[19] A. Bühler, *Interpretieren – Vielfalt oder Einheit*, ersch. demnächst.

performative Interpretation offen, aber doch in der Regel mehrere: Wer Jurist oder Mediziner ist, hätte, wie es ja auch häufig vorgekommen ist, auch Poet werden können. Und doch gibt es zudem noch sehr basale, ja rigide Formen des performativen Interpretierens, die nicht oder nicht in derselben Art kontingent sind.

Nicht-kontingente Formen performativen Interpretierens sind solche, die unmittelbar mit unserem Existieren vor Ort (*being on the spot*) zusammenhängen, mit unserer Registratur der Szene, in der wir uns gerade befinden, in der wir agieren und in der unser Leben auf dem Spiel steht. Diesen Formen performativen Interpretierens ist ein szenisches Verstehen[20] eingebaut. Erst hier erreichen wir Formen des Interpretierens oder Verstehens, die alle Registraturen unserer Physis mit umfassen, vom Reflex bis zur Stimmung, Empfindung und Ahnung. Diese Formen performativen Interpretierens sind in dem Sinne nicht kontingent, als wir aus ihnen grundsätzlich nicht herauskönnen und uns auch nicht vertreten lassen können, wie wir z.B. die Aufführung eines Theaterstückes *abbrechen* oder unsere Rolle einem anderen überlassen können. So können wir auch von einem Amt *zurücktreten* oder uns in seiner Ausübung vertreten lassen. Alles dies ist für unser situatives Verstehen nicht möglich, es sei denn durch verzweifelte, sinistre Radikalabtritte wie durch Suizid. Die *Performance* unseres weltständigen Interpretierens ist also identisch mit der Art, *wie* wir *existieren*. Weil diese Arten des Existierens aber immer auch schon Formen eines Interpretierens oder Verstehens sind, ist ein Projekt wie das Heideggers in *Sein und Zeit* (1927), also das Projekt einer *Existenzialhermeneutik* überhaupt möglich. Daran ist nichts Mysteriöses. Das gilt selbst dann, wenn dieser Wortgebrauch von Hermeneutik wieder ungewöhnlich ist, da subsemantisch registrierende Formen des Existierens von Hause mantischer Art sind. Heidegger faßt richtig das Existieren des Menschen *a limine* als semantisch imprägniertes Sein auf. Und er ist ebenso korrekt, wenn er die Auffassung vertritt, daß der Sinn zuerst da abgefragt werden muß, wo ein spezielles Sein in der Form von Sinn-Sein auftritt, d.h. beim Menschen mit seiner Ich-, Wir- und Man-Perspektive des Daseins. Die erste, nicht erst erschlossene, also nicht-inferentielle Form von Sinnartigkeit des Daseins, ist unsere emotionale Verfassung. In emotionalen Registraturen ist uns ganz zweifellos jede Situation *zunächst* präsent. Heidegger faßte diesen Tatbestand methodisch als Charakteristikum der Art, wie wir existieren. In dieser Hinsicht kann man dann auch von einem ontologischen, genauer: einem ontosemantischen Befund im Sinne einer ›sekundären Idealität‹ (Blumenberg) reden. Damit fassen wir den Tatbestand, daß wir zwar physikalisch als Molekularverband an einer Raum-Zeit-Stelle ›existieren‹ (mehr ist im physikalischen Vokabular nicht zu fassen), biologisch/physiologisch als Zellhaufen in einem Sauerstoffmilieu ›vegetieren‹ (mehr ist im biologischen Vokabular nicht zu fassen), aber immer auch biographisch, historisch-semantisch oder ›sinnverbrennend‹ über die jeweilige Situation hinweg ›leben‹. Und das heißt hier zunächst eben nicht mehr, als daß wir aus der Arena unserer emotionalen und erinnerungsgesättigten und daher szenischen Tönungen (valeur du monde) gar nicht herauskönnen. Die erste semantische Aufhellung unseres szenischen Verstehens ist immer vom Typ der Stimmungen und Empfindungen. Heidegger drückt das dezidiert so aus: »Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ›bloßen Stimmung‹ überlassen.«[21] Er betont anschließend, daß dieser Hinweis auf diese erste semantische Aufhellung unseres szenischen Verstehens »im unsteten, stimmungsmäßig flakkernden Sehen der Welt«[22], natürlich nicht verwechselt werden darf mit einem »Versuch, Wissenschaft ontisch dem ›Gefühl‹ auszuliefern.«[23]

Heidegger hatte hier schon gespürt, wo ein Einfallstor für kritische Stimmen sein könnte. Es ist der übliche Vorwurf eines Irrationalismus, wenn man erkenntnistheoretisch ›Gefühle‹ ins Spiel bringt.

Aber die putativen Bedenkenträger können in dieser Hinsicht auch heute immer noch von Leibniz lernen, der in einzigartiger Weise Emotionen und Kognitionen in ein semantisches Kontinuum von impliziter bis zu expliziter Bedeutung ›eingestellt‹ hat und so das gesamte semantische Feld unter Bedingungen einer gestörten Transparenz des Seienden völlig neu gedacht hat. Die Monaden sind Szenarien eines Urszenarios, auf das hin ihre graduelle Intransparenz dennoch transparent bleibt.[24]

Diesem Panorama kann man entnehmen, daß unsere epistemische Karriere jedenfalls früher startet, als es die Theorie einer inferentiellen Vernunft von Robert Brandom nahe legt. Zwar räumt auch er ein, daß wir ebenso empfindende wie verstehende Wesen sind. Aber Empfindungen sind für ihn *nur Auslöser* für unsere Anerkennung von propositional gehaltvollen doxastischen Festlegungen.[25] Der subsemantische oder subpropositionale, jedenfalls nicht restlos propositionalierbare Eigensinn der Empfindungen, die uns tönen, geht damit der Analyse verloren bzw. wird nur noch funktional den *commitments* sprachlichen Handelns im Geben und Verlangen von Gründen dienstbar gemacht.

[20] Diese Verwendung des Ausdrucks ist natürlich weiter als bei Alfred Lorenzer, der den Ausdruck szenischen Verstehens als Kennzeichnung psychoanalytischen Verstehens eingeführt hat (ders., *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 1970, pp. 104 sqq.).

[21] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963[10], p. 138.

[22] Ibid.

[23] Ibid.

[24] Cf. zu diesem neuen ›Blick‹ das Buch von Horst Bredekamp *Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst*, Berlin 2004. Auf diesen Entwurf eines ›visuellen Leibniz‹ komme ich unten im Nachwort noch ausführlich zu sprechen.

[25] Cf. *Expressive Vernunft*, Frankfurt/M. 2000, pp. 400–401.

Was wir daher brauchen, ist also eine *Theorie informeller Wissensformen* in der Tradition von Leibniz. Und um diesen fragilen Initialoszillationen des Sinnverstehens gerecht zu werden, können wir wiederum auf das Repertoire des mantischen Vokabulars zurückgreifen, das auf eine ausdifferenzierte Praxis von Interpretationen unter Risiko zugeschnitten war. Wir interpretieren auch heute noch anders, wenn wir, anstatt im Sessel ein Buch lesend, bei Dunkelheit in unbekannter Umgebung die Orientierung nicht verlieren wollen. Geräusche erhalten dann eine ganz andere Valenz für uns und beeinflussen mit Macht unser Verhalten. Genauer sind es zwei Instanzen, die in solchen riskanten Situationen für unser Verhalten relevant sind.

Einmal sind es Anzeichen der schwach beleuchteten Sicht- und Geräuschkulisse, denen wir Hinweise entnehmen; und *zweitens* ist es das panische Gefühlsgemisch in uns, das Einfluß auf unser Verhalten hat.

Entsprechend unterscheidet man seit der Antike zwei Formen mantischer Deutungen. Die erste wird *technisch* oder auch *induktiv* genannt und besteht in der rechten Deutung der für unser Verhalten unter Risiko relevanten natürlichen Zeichen. Die zweite Form wird *natürliche* Mantik genannt, sie interpretiert unsere aufgewühlten Stimmungen, die dann, wenn sie sich im Traum, Rausch oder Ekstase völlig ungesteuert entladen, wiederum einen eigenen Interpreten benötigen, wie es ja auch für Delphi bezeugt ist.

Insbesondere die technisch oder induktiv genannte Form der Mantik, die der rechten Deutung natürlicher Zeichen, später auch Omina genannt, verpflichtet ist, war ganz ursprünglich gespeist von einer Naturkunde, die über Jahrtausende von Erfahrungen mit einer bedrohlichen oder begünstigenden Umwelt zehrte. Diese Art Mantik macht Gebrauch von einer überschwänglichen induktiven Praxis. Euripides drückte es so aus, daß der der beste Seher ist, der am besten schießt: *μαντις αριστος οστις εικαζει καλως*.[26]

So sind in die induktive Mantik echte Wissensbestände eingegangen, der sich heute noch ein guter Teil z.B. unserer pharmazeutischen, auch medizinischen Kenntnisse verdankt. Gewiß geriet die induktive Mantik genau dann in Mißkredit, wo ihre Sachwalter den Kontakt zur Sache verloren hatten und nur noch kanonisch interpretierten, d.h. am Leitfaden von Deutungssammlungen wie z.B. von Traumbüchern (es ist leider nur das von Artemidor von Daldis erhalten). Das war schon in der Antike der Fall, wie wir Platons kritischer Stellung zur Mantik und Ciceros explizierter Kritik der Mantik im zweiten Teil seines Buches *De divinatione* entnehmen können. Dennoch benutzt auch Platon das mantische Vokabular, wo er eine erste Gewahrungsweise der Idee der Ideen, also die Wissensform der Idee des Guten charakterisieren will. Jeder ist orientiert an dem, was ihm gut erscheint. Und so empfiehlt es sich mit Eudoxos von Knidos,

[26] Cf. Plutarch, *De def. Orac.* 40. Ferner: Cicero, *De divinatione* II, 12.

dem Platon und Aristoteles in der Sache zustimmen, ›gut‹ eben bloß das zu nennen, was »jede Seele anstrebt und um dessentwillen sie alles tut, ahnend, es gäbe so etwas (*απομαντευομενη τι ειναι*).«[27] Ja Sokrates bezeichnet sich selbst einmal als Wahrsager (*μαντις*). Zwar sei er kein großer, aber für seinen Privatgebrauch würde es schon reichen. Es ist seine Stimme des Daimonions[28], auf die er zu hören pflegt, eine Schwundstufe der natürlichen Mantik, die dann später in christlicher Zeit als Stimme des Gewissens gefaßt wird. In dieser depotenzierten Form ist genaugenommen ein jeder auch ein Erbe der Seher und Sokrates sagt auch warum: »Wie ein weissagendes Wesen, Freund, ist doch auch die Seele (*μαντικον γε τι και ἡ ψυχη*).«[29]

Trotz der unzweideutigen Kritik Platons an der gewerblich betriebenen Mantik, die epistemisch schon vor seiner Zeit unseriös geworden war, ja eine Institution reinen Aberglaubens, hielt er das mantische Phänomen für eine Charakterisierung unserer psychischen Verfassung doch fest. Ohne einen *ahnenden* Anteil, ohne einen ›intimating part‹ oder ›a part of presentiment‹, kämen wir auch heute noch in unserem Umgang mit Menschen, Tieren und der Welt insgesamt nicht gut zurecht. Hermeneutisch gelesen wirkt sich dieser mantische Anteil auch in unserem alltäglichen Kommunizieren aus. Was mir einer sagen will (*vouloir dire*)[30], und sei es nur durch Modulationen der Stimme[31], werde ich zunächst immer nur *ahnen*, bis ich es weiß. Deswegen verlangt die sprachliche Mitteilung auf Seiten des Hörers immer auch so etwas wie ein *entgegenkommendes Verstehen*.

Denkwürdigerweise hat für solche informellen Wissensformen ausgerechnet Gottlob Frege ein feines Gespür. Sehr zu seinem Ärger mußte er feststellen, daß sich selbst die für seine logizistische Grundlegung der Mathematik erforderlichen Grundbegrifflichkeiten nicht restlos definieren lassen, weil sie elementar sind. Hierzu gehören leider so wichtige Terme wie wahr, gut, schön, aber eben leider auch Punkt und Funktion. Will man diese Terme nun trotz ihrer Nicht-Definierbarkeit in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch einführen, muß man, wie Frege sagt, auf »etwas guten Willen, auf entgegenkommendes Verständnis, auf Erraten« rechnen können.[32] Wegen des Faktums der Nicht-Definierbarkeit gibt es

[27] *Polit.* 505 e.

[28] Cf. *Apol.* 31 cf.

[29] *Phaidros* 242 c.

[30] »In der Tat klingt im ›Sagen-wollen‹ an, daß wir nie ganz sagen können, was wir sagen wollten.« (Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 10, pp. 148–174, hier p. 153).

[31] Cf. zu diesem gewöhnlich vernachlässigten Bereich die aufschlußreiche Studie von Reinhart Meyer-Kalkus, *Stimme und Sprechkünste im 20. Jahrhundert*, Berlin 2001.

[32] Gottlob Frege, *Über die Grundlagen in der Geometrie*, p. 288; s.a. *Logik in der Mathematik*, p. 224.

also auch bei Frege *sprachliche Ausdrucksschranken*, die aber *nicht zugleich auch Verstehensschranken* sind. Unser Verstehen reicht auch bei Frege weiter als unsere definitorische Kompetenz. Und dieses weitergehende Verstehen benötigen wir in der vorwissenschaftlichen, alltäglichen Kommunikation ständig.

So zeichnet sich hier ein Verstehenstypus ab, der, mantischen Ursprungs, auch für die Hermeneutik kommunikativer Verhältnisse von universeller Bedeutung ist. In solchen Bereichen informeller Verstehenszonen können wir also sehr wohl noch kommunizieren, und zwar, wie Frege sagt, mit Hilfe von sprachlichen ›Winken‹. Aber darauf werde ich unten noch ausführlicher zu sprechen kommen.[33]

Unser Verstehen reicht jedenfalls weiter als unser Erkennen, das ist auch die zentrale Botschaft von Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Und Leibniz hatte dasselbe vor Augen, wenn er sagt: »Jede Seele erkennt das Unendliche, erkennt alles, aber auf verworrene Weise; gerade so wie ich, wenn ich am Ufer des Meeres spazieren gehe und den großen Lärm höre, den es macht, die besonderen Geräusche jeder einzelnen Welle höre, aus denen das Gesamtgeräusch zusammengesetzt ist, aber ohne sie im einzelnen zu unterscheiden. Unsere verworrenen Perzeptionen [sprich: unser nicht-propositionales Verstehen] sind das Ergebnis, die das ganze Weltall auf uns macht.«[34] Daß unser Verstehen weiter reicht als unser Erkennen, ist eine fundamentale Einsicht der Philosophie. Ich hatte schon gesagt, daß dies auch ein zentrales Ergebnis Kants war. In der *Kritik der reinen Vernunft* kritisiert Kant eine Vernunft, die fälschlich hofft, auch da Erkenntnis produzieren zu können, wo nur ein Verstehen möglich ist. Wenn nun Denken eine Tätigkeit ist, die sich vor allem in Zonen des Verstehens bewährt, dann gibt es Denken da nicht, wo effektiv erkannt *ist*, allenfalls da, wo erkannt *wird*. Und wenn die Wissenschaft Inbegriff des Erkennens ist, dann ist zumindest im Bereich des Erkannten Denken im prägnanten Sinn amtlich nicht vorhanden. Gerade aus dieser Perspektive eines über das Erkennen hinausgreifenden Verstehens, das wir im eigentlichen Sinne erst ›Denken‹ nennen dürfen, konnte Heidegger in der Tat den Satz schreiben: »Die Wissenschaft denkt nicht«.[35]

Durch ein so weitgefaßtes entgegenkommendes Verstehen erobern wir uns ja tatsächlich eine Welt, in der alles und jedes ein potenzieller Gesprächspartner ist, der uns auch ansprechen kann. Gerade auf eine solche Welt hatte nun Gadamer den Universalitätsanspruch der Hermeneutik zugeschnitten. Mit Frege erreichen wir Anschluß an diese Welt, in der, um

[33] Cf. unten Kap. I, 4: *Frege als Hermeneut*.

[34] *Prinzipien der Natur und der Gnade* in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Kleine Schriften*, ed et trad. Hans Heinz Holz, Darmstadt 1965, p. 433.

[35] Martin Heidegger, *Was heißt Denken*, Tübingen 1984 (4. Aufl.), p. 4 und p. 154. Cf. hierzu jüngst Pirmin Stekeler-Weithofer, *Was heißt Denken. Von Heidegger über Hölderlin zu Derrida*, Bonn 2004.

mit Sir Edward Burnett Tylor zu reden, »sun and stars, trees and rivers, winds and clouds become personal animated creatures.«[36] Tylor nannte diese Welt die animistische und bezog diese Bezeichnung von Georg E. Stahl aus dessen Buch ›*Theoria medica vera*‹ (Halle 1707). Nur in dieser animistischen Welt gilt genau genommen Gadamers Hauptsatz: ›Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‹. So können in dieser Welt Erwachsene mit Hunden, Kinder mit Puppen und Dichter mit der Natur überhaupt erst kommunizieren. Walter Benjamin hat aus der mantischen Weltstellung mit ihrer ›lesenden‹ Registratur ›unsinnlicher Ähnlichkeiten‹ die Entstehung der Sprache hergeleitet: »Wenn nun dieses Herauslesen aus Sternen, Eingeweiden, Zufällen in der Urzeit der Menschheit das Lesen schlechthin war, wenn es weiterhin Vermittlungsglieder zu einem neuen Lesen, wie die Runen es gewesen sind, gegeben hat, so liegt die Annahme sehr nahe, jene mimetische Begabung, welche früher das Fundament der Hellsicht gewesen ist, sei in jahrtausendlangem Gange der Entwicklung ganz allmählich in Sprache und Schrift hineingewandert und habe sich in ihnen das vollkommenste Archiv unsinnlicher Ähnlichkeit geschaffen.«[37]

Auch Erwachsene sind dieser animistischen Welt bleibend verbunden, überall jedenfalls, wo sie für natürliche Anmutungen empfänglich bleiben, eine Empfänglichkeit, die, neben unserer aktiven und bloß passiven, unsere, von der Erkenntnistheorie bislang völlig vernachlässigte, *mediale Weltstellung* bezeugt. ›Medial‹ will hier verstanden sein im Sinne der griechischen Grammatik. Das in den meisten indoeuropäischen Sprachen gebräuchliche Wort für ›sehen‹, engl. ›to see‹, ist in der griechischen Sprache ›medial‹ geläufig: *αισθανομαι*, wörtlich: ›ich sehe für mich‹. Mit Octavio Paz gesagt: ›me miro den lo que miro‹/›ich schaue mich an in dem was ich anschaue.‹[38]

Man kann der Geschichte der Theorie des Animismus bis zu Piaget[39] entnehmen, daß wir ohne ein entgegenkommendes Verstehen das dunkle Du nicht aufgebaut hätten, und ich möchte hier die Vermutung anschliessen, daß ohne einen *Minimalanimismus* unser Gegenstandsbezug, d.h. unsere Referenzialität oder Intentionalität, kollabieren würde. Denn diese

[36] Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, London 1871, 1913[5]; dt. *Die Anfänge der Kultur*, 2 Bde. Leipzig 1879.

[37] Walter Benjamin, *Lehre vom Ähnlichen*, in: *Gesammelte Schriften II,1*, Frankfurt/M. 1977, pp. 204–210, hier p. 209). Benjamin ließ sich hier von dem zu Unrecht vergessenen Psychologen Heinz Werner stimulieren. Darauf hat als erster Reinhart Meyer-Kalkus, op. cit., pp. 185 sqq. hingewiesen. Cf. Heinz Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, Leipzig 1926; ders., *Grundfragen der Sprachphysiognomik*, Leipzig 1932; ders. Und Bernard Kaplan, *Symbol Formation*, New York/London/Sydney 1963.

[38] *Gedichte*, op. cit., p. 78–79.

[39] Gegen die Kritiker Piagets, W. R. Looft/W. H. Bartz, *Animism revived*, in: *Psychol. Bull.* 71 (1969), pp. 1–19.

war im Ursprung ein Personalbezug, der erst dann zum Gegenstandsbezug wurde, als das dunkle Du begann zu schweigen, und so in der Tat ist es auch heute noch. Wer je vor einem Verstorbenen stand, weiß das. Technische Substitute sind nun, um das hier bloß anzufügen, der verzweifelte Versuch, das dunkle Du, das zu lange geschwiegen hatte, wieder zum Sprechen zu bringen. Die Technik ist ein Kind des Animismus. Und die Technik beginnt pygmalionisch beim Bild und will dahin aus Gründen der Einsamkeit, d.h. in einer Welt des Nichtverstehens, auch wieder zurück. Aber schon am Bild scheitert die Technik. So bedurfte es im Mythos eines göttlichen Eingriffs, um die geschaffene Statue lebendig werden zu lassen.

Wie viele Arten des Verstehens im einzelnen auch unterschieden werden mögen, der Geburtskanal expliziten, also satzförmig abbildbaren Verstehens, muß Anschluß halten an nicht satzförmig abbildbare, also nichtpropositionale Quellen, aus denen sich auch die Genese unseres Gegenstandsbezuges speist. Mindestens drei Ebenen müssen in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden:

1. Behauptungen/satzförmige Aussagen (w/f)	a ist F	Semantik
2. Vermutungen/Deutungen	a läßt sich als F deuten	Hermeneutik
3. Anmutungen	a mutet wie ein F an	Mantik

Die erste Ebene ist natürlich die ratio cognoscendi der anderen beiden. Dunkles, Informelles, Unmittelbares wird nur aus Klarheit, Förmlichkeit und Mittelbarkeit her erkannt, allerdings als seine Voraussetzung.[40] Die dritte Ebene ist daher die ratio essendi der beiden anderen.

Die ersten beiden Ebenen hat schon Heidegger unterschieden[41] mit seinem Kontrastpaar apophantisches und hermeneutisches Als. Die dritte Ebene war ihm begrifflich entgangen, obwohl er sie der Sache nach berücksichtigt. Unterhalb dieser 3. Ebene ist Sinn amtlich nicht vorhanden. Gerade diese Ebene bezeugt unsere semantische Resonanznatur, die wir eben auch mantisch nennen können.

Hilfreich ist hier ein Bild. Wenn ich mit dem befeuchteten Finger über den Rand eines Weinglases streiche, beginnt es im Intervall einer bestimmten Geschwindigkeit der kreisförmigen Fingerbewegung zu klingen. Ähnlich ist unsere mediale Resonanznatur in ihren Anmutungsregistraturen zu verstehen. Manchmal werden solche Registraturen heute unter

[40] Cf. hierzu Guido Kreis, *Was ist unmittelbare Erfahrung?*, in: Wolfram Hogrebe (ed.), *Mantik*, Würzburg 2005.

[41] Heidegger, *SuZ* § 33.

dem Begriff Qualia analysiert, aber dieser unglückliche Ausdruck ist nur gewählt worden, um Anmutungen zu reifizieren und womöglich einer physikalischen Interpretation zuzuführen.

Immerhin konzidiert selbst der Hirnforscher Antonio R. Damasio: »Wissen beginnt als ein Gefühl, [...]«[42] Aber auch bei ihm bleibt dieser Satz, da er Terme wie Wissen und Gefühl nicht neurobiologisch übersetzen kann, ein Stück Philosophie.

Ich glaube, daß man, so interessant es ist, mit dem Projekt einer neuronalen Erkenntnistheorie sehr viel vorsichtiger sein muß, als es manchmal der Fall ist. Ernst zu nehmen ist jedenfalls folgender Satz: »Der Geist ist wesentlich nur das, was er von sich selber weiß.«[43] Er weiß natürlich auch von sich, daß er nicht nur nicht alles weiß, sondern manches nicht wissen *kann*. So gehören Wissen und Nichtwissen zusammen. Aber was ist das Echo unseres Wissens aus der Dimension des Nichtwissens? Was ist das Echo des Nichtwissens in unserem Wissen? Ist es das, was man Bewußtsein nennt?

Aber das sind Fragen, die ich hier zurückstellen muß. Faktisch gilt es zunächst, sich des Umstandes zu vergewissern, ob ein Rückruf auf mantische Dimensionen unserer kognitiven Verfassung nicht bloß einen Sturz in ein epistemisches Nichts darstellt. Oder ob es wenigstens historisch gestützte Hinweise dafür gibt, daß man dort auch mit normativen Tableaus rechnen darf, die, wie es sein sollte wann immer man die Historie befragt, auch klärende Renditen für unsere systematischen Bedürfnisse in unserer Gegenwart erbringen.

Bevor ich also den plastischen Sinnverhältnissen im mantischen Milieu nachgehe, sollte Rechenschaft darüber abgelegt werden, wie sich rechtliche Verhältnisse in mantischen Kulturen darstellen, und: wie weit wir noch in einer Erbschaft dieser Verhältnisse stehen, ob wir das nun wissen oder nicht.

[42] Ders.: *Eine Neurobiologie des Bewusstseins*, in: A. Newen/K. Vogeley (eds.), *Selbst und Gehirn*, Paderborn 2000, p. 327.

[43] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie* § 385, Zusatz, Werk (Suhrkamp) Bd. 10, p. 33.

2. Mantik und Recht

Was Justitia vorteilhaft ziert, wird ikonographisch manchmal durch Schwert, Waage und Augenbinde visualisiert: Unvoreingenommen, d.h. blind für Parteiinteressen wägt sie allein das Gewicht der Argumente von Anklage und Verteidigung, von streitenden Parteien im Lichte des geltenden Rechts. Modern gesprochen bezeugt die Augenbinde das abstrakte Prinzip der égalité, die Waage das Prinzip der Gerechtigkeit, das Schwert die Vollzugsgewalt.

Die blinde Justitia korrespondiert nun auf berückende Weise dem blinden Seher. Zwar ist er nicht immer blind, aber in prominenten Fällen sehr wohl. Es ist gerade hier häufig so, daß jemand erst dann zum Seher wird, wenn er aus zweifelhaften Gründen zuvor geblendet worden war.

Herodot berichtet von dem Hirten einer heiligen Schafherde namens Euenios aus Apollonia, der einmal während der Wache einschlief, so daß Wölfe in dieser Nacht sechzig Schafe reißen konnten. Die Bewohner zogen vor Gericht und verurteilten den armen Hirten zum Verlust des Augenlichts, weil er die Nachtwache verschlafen hatte. Doch die weltliche Justitia in Apollonia hatte nicht mit übergeordneten Instanzen gerechnet. Die Orakel von Dodona und Delphi übten jedenfalls Urteilsschelte. Euenios sei zu Unrecht des Augenlichts beraubt worden, weil die Götter höchstselbst nächtens die Wölfe geschickt hätten. Die Apollonier mußten nach einigem Hin-und-Her Schmerzensgeld zahlen und der geblendete Euenios erhielt von den Göttern darüberhinaus kompensatorisch die Sehergabe und wurde, wie Herodot hinzufügt, berühmt (*ονομαστος γενεσθαι*).[44]

Daß die Sehergabe, wie hier bei Herodot dargestellt, ein kompensatorisches Göttergeschenk für zweifelhafte Blendungen ist, läßt sich auch für einen der berühmtesten Seher der Antike bezeugen, für den Thebaner Tiresias, dessen seherischen Dienste Odysseus noch in der Unterwelt in Anspruch nahm.[45] Über die Ursache seiner Blendung gibt es divergierende Quellen.[46] Ich ziehe hier die von Ovid überlieferte heran.[47] Sie ist, wie

[44] Cf. Herodot, *Historien* lib. IX, 93–95.
[45] Cf. Homer, *Odyssee* 11. Gesang.
[46] Cf. die Hinweise von Hans von Geisau, Stichwort ›Teiresias‹ in: *Der kleine Pauly*, Bd. 5, München 1979, p. 558.

bei Ovid nicht anders zu erwarten, nicht ohne Delikatesse nahe an der Grenze des Schicklichen.

Im 3. Buch seiner *Metamorphosen* führt Ovid einigermaßen abrupt einen gutgelaunten Jupiter ein, der, vom Nektar ein wenig beschwippst, sich sogar mit seiner ihm ansonsten eher spröde verbundenen Ehefrau Juno aufs Angenehmste zu unterhalten geruht. Zur scherzhaften Debatte steht die vergleichsweise moderne Frage, wer denn, ob Mann oder Frau, des intensiveren Sexualgenusses (*voluptas maior*) fähig sei. Jupiter plädiert, für den Leser und auch für Juno völlig überraschend, dafür, daß dieser Vorzug zweifellos der Frau zukomme. Juno ahnt aber, was bei Ovid so nicht steht, gleichwohl und sofort die Strategie dieser großzügigen Prämierung. Denn diese impliziert ja, daß eine zugestanden überragende Lustintensität der Frau auf Seiten des Mannes nur durch Maximierung der Lusterwerbsfrequenz wettgemacht werden kann. Jupiter will also indirekt die ihm lieb gewordene Praxis seiner *ars amatoria* rechtfertigen. Juno bzw. Hera war in diesen Dingen von ihrem Mann bekanntlich einiges gewöhnt.

In der *Ilias* scheut sich Zeus z.B. nicht, seiner Frau Hera, von ihr selbst übrigens intrigant und mit Hilfe von Aphrodites Gürtel unwiderstehlich (Abb. 1, folgende Seite)[48] provoziert, eine ziemlich drastische Kopulationsofferte zu machen, und zwar auf der Stelle, d.h. im Freien auf dem Gipfel des Berges Ida. Die augenblickliche Dringlichkeit dieser Offerte stützt Zeus mit dem für Hera zwangsläufig befremdlichen Hinweis, daß er hier und jetzt von stärkerem Liebesdrang ›umströmt‹ sei, wie Homer seine Erregung formuliert, als seinerzeit bei anderen weiblichen Wesen, deren sieben an der Zahl er Hera auch treuherzig aufzählt.[49]

Juno ahnt also bei Ovid sofort, worauf Jupiter in selbstlegitimierender Absicht hinaus will und sie bestreitet daher prompt seine Diagnose. Nein, von einem höherem weiblichem Lustempfinden könne gar keine Rede sein. Da Jupiter und Juno in dieser Frage allein nicht weiterkommen, beschließen beide, einen kompetenten Sachverständigen zur Entscheidung als Richter heranzuziehen. Kompetent kann dieser Sachverständige aber nur sein, wenn er über doppelte Erfahrungen verfügt, damit er die männliche und weibliche Lustintensität auch reell vergleichen kann.

[47] Cf. Ovid, *Metamorphosen*, lib. III, 318 sqq.
[48] Cf. *Ilias*, XIV, p. 198–222. Annibale Carraci verdanken wir die eindrucksvolle Gestaltung dieser Szene.
[49] *Il.* XIV, 311 sqq.



Abb. 1

Hier bot sich seinerzeit ein berühmter Gelehrter auch in zoologischen Fragen an, der Thebaner Tiresias. Ihm war, so berichtet Ovid, im Verlaufe zoologischer Feldforschung eine Geschlechtsumwandlung widerfahren (vgl. Abb. 2).[50] Als er zwei sich paarende Schlangen mit seinem Stab gestört hatte, wechselte Tiresias, Ovid bemerkt: »mirabile«[51], das Geschlecht und wird weiblich: *de viro factus … femina*. Sieben Jahre führte er metamorph ein Leben als Frau Tiresias im Gesamtspektrum der neuen Erfahrungsmöglichkeiten, bis er durch Wiederholung des nämlichen Schlangenexperimentes wieder zum Mann wurde.

[50] Johann Ulrich Krauß, *Die Verwandlungen des Ovidii in zweihundert und sechs- und zwantzig Kupffern*, Augspurg 1690, Nr. 34.
[51] *Met.* III, 326.



Abb. 2

Keine Frage, daß dieser weithin berühmte Gelehrte genau der kompetente Sachverständige war, den Jupiter und Juno als Richter in ihrer Streitfrage heranziehen mußten und sie taten es. Tiresias bestätigt nun Jupiters Diagnose. Juno ist erbost und empört in einem Maße, das, wie Ovid bemerkt, bei weitem über das hinausging, was der Sache angemessen gewesen wäre. Kurz: »sie verdammt das Auge ihres Richters zur ewigen Blindheit.«[52] Jupiter hielt diese Blendung des Lustrichters Tiresias durch Frau Juno für überzogen. Allein er kann sie nicht rückgängig machen und Ovid verrät auch, warum das so ist: »tilgen darf eines Gottes Werk kein anderer.«[53] Also kann Jupiter die verhängte Strafe nur kompensieren und er tut es. Der geblendete Richter wird durch Jupiter zum Seher, Justitia wird zur Divinatio.

[52] *Met.* III, 335: iudicis aeterna damnavit lumina nocte.
[53] *Met.* III, 336.

Ein noch engerer Zusammenhang von Mantik und Recht ist von Herodot bezeugt. In Ägypten war er auf Berichte gestoßen, die den Schluß erlauben, daß im Ägypten der Ramessidenzeit Orakel geradezu als Gerichte fungierten. Von Amasis, einem König oder Pharao Ägyptens, gibt Herodot folgende Geschichte zum besten. Bevor Amasis König wurde, sei er ein ziemlicher Hallodri gewesen, ein rechter Spaßvogel, dazu vor allem trinkfest und arbeitsscheu. Gingen ihm für sein Lotterleben die Mittel aus, habe er sich diese gelegentlich durch Diebstahl verschafft. Dabei wurde er aber des öfteren erwischt. »Die Bestohlenen beschuldigten ihn denn auch des Diebstahls, und wenn er leugnete, führten sie ihn zu einer Orakelstätte (*μαντειον*) [...]; oft wurde er dann von den Orakeln überführt, oft kam er auch los.«[54]

Später, als Amasis König geworden war, hatte diese Rechts-Erfahrung in seiner Behandlung der Orakel Spuren hinterlassen: »Um die Heiligtümer der Götter, die ihn von der Anklage des Diebstahls freigesprochen hatten, kümmerte er sich nicht und gab auch nichts zu ihrer Erhaltung; er ging nicht einmal hin, um zu opfern; diese Götter taugten ja nichts, und ihre Orakelstätten verkündeten nicht die Wahrheit (*ψευδεα μαντεια*). Für alle aber, die ihn als Dieb festgelegt hatten, sorgte er ganz besonders: Sie seien wahrhaftige Götter und erteilten untrügliche Sprüche (*αψευδεα μαντεια*).«[55]

Eine solche juristische Bedeutung der Orakel ist in Griechenland undenkbar. Konkrete Rechtsfälle wurden in Griechenland nicht vor die Orakel gebracht und wenn doch, nicht angenommen. Allerdings ist hier differenzierende Vorsicht geboten. Denn natürlich gab es rechtlich und politisch folgenreiche Anfragen, wenn eben auch nicht strafrechtlich relevante. So wendete man sich »in der Frage der Vaterschaft, die besonders bei den laxen ehelichen Verhältnissen in Sparta bisweilen von höchster politischer Bedeutung werden konnte«, durchaus an die Orakel, wie die aufgefundenen Orakeltäfelchen bezeugen.[56] Aber generell gilt: je näher an der Faktizität, desto weniger wurden in Griechenland die Orakel als Spruchkammern mit Anfragen behelligt.

Anders in Ägypten. In der Literatur wird übrigens vermutet, daß die Inanspruchnahme von Orakeln als Spruchinstanzen in der Ramessidenzeit (XIX./XX. Dynastie; 1308/1085 a. Chr.) Index eines Niedergangs der altägyptischen Rechtskultur sei, da die Urteile der staatlichen Gerichtsbarkeit offenbar käuflich geworden waren. So boten die rechtsprechenden

[54] *Historien*, lib. II, 174 (gr.-dt., ed. Josef Feix, Bd. I, München 1980³, p. 353).
[55] Ibid.
[56] Hans Klees, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher. Ein Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot*, Stuttgart 1964, p. 33 Anm. 91.

Orakel gerade dem bestechungsunfähigen kleinen Mann »Gelegenheit, der ›Willkür irdischer Gerichte‹ zu entgehen.«[57]

Das Problem war leider nur, daß man damit rechtlich vom Regen in die Traufe gekommen war. Denn die rechtliche Spruchpraxis in Ägypten per Orakel war zwar billig, aber um nichts verläßlicher als die bestechungsanfälligen Instanzen der staatlichen Gerichtsbarkeit. Das wird auch belegt durch den Umstand, daß es zu Serienbefragungen von Orakeln kam, dann nämlich, wenn man mit dem Richterspruch nicht zufrieden war. Dafür steht der Bericht eines Papyrus, den Hans Klees nach der Übersetzung von A. M. Blackman[58] referiert.[59]

In Theben waren dem Verwalter eines Warenhauses fünf Kleider gestohlen worden. Ein Orakel des Amon wurde befragt, ob es den Rechtsfall annehme, und es bejahte. Der Kläger las nun eine Liste mit Namen von Männern vor, die in seiner Umgebung wohnten. Als er den Namen des Bauern Pa-zaw-emdi-Amon nannte, nickte der Gott des Orakels und sagte, daß gerade dieser der Täter sei. Der Bauer war bei der Orakel-Befragung zufällig anwesend und leugnete sofort. Um einen günstigeren Spruch zu erlangen, befragte der Beschuldigte selbst ein weiteres Orakel, doch zu seinem Leidwesen erklärte auch dieses ihn für schuldig. Auch diesesmal leugnete der Beklagte heftig. Schließlich, der Papyrus ist hier ein Stück verderbt, kommt es zu einer letzten Befragung, merkwürdigerweise wieder bei dem ersten Orakel. Es war ausgesprochen ungehalten darüber, daß dieser Fall erneut vorgetragen wurde. Dem Bauern wurde daher erst einmal eine Züchtigung auferlegt. Diese Maßnahme hatte endlich den gewünschten Erfolg: der Bauer gab zu, den Diebstahl begangen zu haben. Seine Strafe bestand »in weiteren hundert Hieben und in dem Schwur, sein Geständnis nie mehr zurückzuziehen, wenn ihn anders nicht die Krokodile fressen sollten.«[60]

Wir wollen hoffen, daß der Richterspruch des Orakels hier den richtigen Täter ermittelt und bestraft hat. Zweifel an solchen Richtersprüchen sind jedenfalls in den Papyri nicht belegt. Man akzeptierte diese Spruchkammern in Ägypten offenbar eine beträchtliche Zeitspanne, vielleicht bis zur Ptolemäerzeit, für die sie jedenfalls nicht mehr bezeugt sind. Man akzeptierte die rechtliche Institution des Orakels auch dann, wenn man mit der einzelnen Entscheidung keinesfalls einverstanden war.

Warum das so ist, darüber hatten sich speziell wieder die Griechen ihre Gedanken gemacht. Auch bei ihnen waren die Institutionen von Delphi

[57] So vermutet jedenfalls Hans Klees, op. cit., p. 34.
[58] A. M. Blackman, *Oracles in Ancient Egypt*, in: *Journal of Egyptian Archeology* XI (1925), pp. 249 sqq. Und XII (1926), pp. 176 sqq.
[59] Cf. Hans Klees, op. cit., pp. 34 sqq. Cf. hierzu auch Otto Kaiser, *Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im alten Ägypten*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* X (1958), pp. 193–208.
[60] Hans Klees, op. cit., p. 35.

und Dodona völlig unstrittig, worüber man streiten konnte, und man tat es ausgiebig, war die rechte Deutung der gegebenen Orakel.

Daß mantische Prognosen auch fehlgehen können, besonders dann, wenn sie zu klar formuliert waren, was ihre Überprüfbarkeit erhöhte, war für alle Beteiligten kein Geheimnis. Die sprichwörtliche Dunkelheit der griechischen Orakelauskünfte hatte ihre guten Gründe. Trotzdem mußte der Umstand, daß die große Zahl mantischer Fehlprognosen die Mantik insgesamt nicht diskreditiert hat, eigens erklärt werden. Und die Griechen wußten auch, woran das lag. Euripides, der durch und durch aufgeklärte Tragiker, vermittelt die bis heute gültige Einsicht in den psychologischen Tatbestand, daß nur die erfolgreichen Prognosen im Gedächtnis haften, die große Mehrzahl der Fehlschläge vergißt man.[61] Wozu sollte man sich an sie auch erinnern? Sie nützen ja nun wirklich nichts. Im Grunde hat sich das bis heute nicht geändert. Ebendeshalb floriert bzw. florierte das Geschäft der Seher bis heute wie in der Antike. Prominente Vertreter der Politik wie Konrad Adenauer, Ludwig Erhard, Willy Brandt, aber auch Leonid Breschnew, Edward Kennedy, der Schah von Persien und andere wie Künstler und Industrielle, konsultierten, wenn die Regenbogenpresse Recht hat, die ›Seherin von Bonn‹, die ›Pythia vom Rhein‹, d.h. Madame Goussanthier (1899–1986), die sich Buchela nannte, und baten um seherischen Rat.

Die für Ägypten bezeugte Serienbefragung von Orakeln bekundet sicher auch einen gewissen Argwohn, nicht gegenüber der Institution, aber gegenüber dem einzelnen Spruch. Das Phänomen, das sich hinter dieser Übung verbirgt, ist der Versuch einer Überprüfung der Seher, eine Attitüde, die eigentlich unverträglich mit der Institution überhaupt ist, aber nicht so gewirkt hat. Das gilt offenbar auch für eine Parallele, die wir wieder bei Herodot in seinem Bericht über die Sitten der Skythen finden. Zunächst hebt er hervor, daß es bei ihnen außerordentlich viele Wahrsager gibt. Ihre Weissagungen beruhen auf der Methode des ›Rutenlegens‹.

Das Procedere sieht so aus: »Sie holen davon große Bündel [von Weidenruten], legen sie auf die Erde und nehmen sie auseinander; die einzelnen Ruten aneinanderlegend sagen sie Zaubersprüche her. Dabei sammeln sie unter Sprüchen die Stöcke wieder zusammen und legen sie erneut Stück für Stück zusammen auf.«[62]

Diese Methode der Weissagung hat sich ebenfalls bis heute in Formen des Kartenlegens erhalten. Auch das chinesische Buch *I Ging* war ursprünglich eine Sammlung von Zeichen für Orakelsprüche. Auf der binären Basis für Ja/Nein Antworten ist es später für komplexere Zeichenkombinationen fortentwickelt worden, mit deren Hilfe Entwicklungs- und Bewegungstendenzen des Geschehens mantisch ermittelt werden sollten.

[61] Euripides, *Iphig. Aul.* 955 sqq.; zit. nach H. Klees, op. cit., p. 79.
[62] *Historien*, IV, 67.

Noch später wandelte sich das Buch von einem Wahrsagerepertoire zu einem Weisheitsrepertoire. Um 1000 v. Chr. wurden die bis dato stummen Zeichen von einem König Wen und seinem Sohn, dem Herzog von Dschou, mit expliziten Ratschlägen für richtiges Handeln versehen.[63]

Alle solche Techniken, die für fast alle alten Kulturen bezeugt sind, beruhen auf dem selben Prinzip. Sie benutzen *the magic hand of chance*, um aus sich zufällig ergebenden Konstellationen Aufschluß über eine anders nicht zugängliche tiefliegende Gesetzmäßigkeit des irdischen Geschehens zu erhalten. Trotzdem war immer, auch bei den Skythen, der Argwohn bei mantischen Prognosen mit von der Partie. So berichtet Herodot von einer Üblichkeit, die an die Serienbefragungen der Orakel im ägyptischen Rechtswesen erinnert. War der König der Skythen erkrankt, bestellte er die drei bedeutendsten Wahrsager ein, die ihm auf der Basis der beschriebenen Methode den Grund der Erkrankung mitzuteilen hatten. Sie nennen ihm schließlich den Namen eines Mannes, von dem sie behaupten, daß er beim Namen des Herdes des Königs einen Meineid geleistet habe. Der Betreffende wird sofort herbeigezerrt und mit seiner Beschuldigung konfrontiert. Gewöhnlich, so Herodot, leugnet er. Ist das der Fall, läßt der König weitere Wahrsager kommen und zwar doppelt so viele. Wenn auch sie ihn für schuldig erklären, wird dem Beschuldigten umstandslos der Kopf abgeschlagen und die zuerst herangezogenen Wahrsager teilen seinen Besitz unter sich auf. Sprechen sie den Beschuldigten aber frei, »holt man neue und immer wieder andere.«[64] Wenn die Mehrzahl von ihnen den Beschuldigten freispricht, sind die zuerst befragten Wahrsager des Todes, wie Herodot berichtet, durch eine raffinierte Art des Verbrennens.

Diese Praxis, der ägyptischen Serienbefragung von Orakeln verwandt, indiziert: Erst die größte Zahl der Wahrsager bezeugt die Wahrheit ihrer Wahrsagungen. Wo so die Anzahl ins Spiel der Wahrsagung kommt, ist es um ihre Dignität im Grunde genommen schon geschehen. Aber man kann das auch anders sehen.

Entscheidend ist, ob man die Qualität des Sehers transferieren kann. Gelingt es, sie aus ihrer Zunft zu befreien, gibt es eine Chance, den Einbruch der Anzahl in die Institution der Weissagung ohne Schaden in unser epistemisches Gewissen zu integrieren. Diesen Schritt vollzog Platon. Für ihn ist die traditionelle Mantik Sache des reinen Aberglaubens. Er vollzieht explizit den Übergang von *Wahrsagenden* und Sehern, die bloß den Vögeln vertrauen (*μαντεισ ορνισιν πιστευεοντες*) und sie als gültige Zeugen akzeptieren zu solchen *Sehern*, die nur die Vernunft als Zeugen akzeptieren und so von einer philosophischen Muse inspiriert, definitiv *Wahres*

[63] Cf. *I Ging, Das Buch der Wandlungen*, übers. u. erl. von Richard Wilhelm, Bd. I/II u. III, Düsseldorf/Köln 1923; Bd. I, p. VII.
[64] *Historien*, IV, 68.

sagen.[65] Bei Platon tritt die Philosophie die Erbschaft der Mantik, der Philosoph die Erbschaft der Seher an, ein Erbe übrigens, an der die Philosophie schwer gelitten hat.[66]

Aber bei näherem Hinsehen erkennt man doch, daß Platon weiser war als die Tradition nach ihm. Denn genau genommen ist bei ihm bzw. Sokrates der rechtmäßige Erbe der Seher nicht erst der Philosoph, sondern eigentlich jeder Mensch. Denn die Seele jedes Menschen, so Sokrates, ist, wie ich oben schon erwähnt hatte, schon von Hause aus ein wahrsagendes Organ, hat jedenfalls eine mantische Verfassung (*μαντικον ... ψυχη*)[67] Rechtmäßige Erben der Seher sind für Platon also alle Menschen. Ist aber das der Fall, kann der Einbruch der Anzahl in die Mantik, d.h. der Ausgriff auf die größte Zahl der Kompetenten, kein Problem mehr sein, im Gegenteil.

Orakel sind aus heutiger Sicht ja durchaus als Zufallsgeneratoren anzusehen, als Praxen künstlicher Zufallsinszenierungen, Zufälle, über die man einstmals hoffte, Zugang zu einer tiefliegenden Notwendigkeit des Weltgeschehens zu erreichen. Für Losorakel, das beschriebene skythische Rutenlegen, Ordale und Gottesgerichte aller Art ist das offenkundig. Aber auch das delphische Orakel ist so zu verstehen. Hier gibt es einen Mensch gewordenen Zufallsgenerator, nämlich das delphische Medium, für dessen prima vista unverständliche Äußerungen aus toxisch induzierter Ekstase ein kundiger Interpret ebenso benötigt wurde, wie für die rechte Deutung der zufälligen Lage der Stäbe oder Knochen. An diesem Phänomen ist nun, wie schon angedeutet, zweierlei interessant. Erstens wird eine bestimmte Menge von Gegenständen in eine zufällige Konstellation gebracht, ein Medium toxisch in einen Zustand versetzt, in dem es unverständliche Äußerungen stammelt, die dann wie die sich ergebenden Konstellationen deutungsbedürftig sind. Zweitens verrät gerade diese zufällige Konstellation von Gegenständen oder gestammelten Worten eine ohne sie nicht zugängliche Notwendigkeit oder Allgemeinheit.

Überträgt man nun diese Momente auf den politischen Gesamtcorpus, ergibt sich eine überraschende Pointe. Wenn wir nämlich mit der Lizenz Platons alle Menschen gleichermaßen als private Seher begreifen dürfen und dennoch mit dem König der Skythen verlangen, daß erst die größte

[65] Cf. *Philebos* 67 b; zuvor 66b.

[66] Nicht alle Philosophen haben sich diese Erbschaft zugemutet. Schelling spielt zu Beginn der Einleitung seiner *Weltalter* explizit auf diese Erbschaft an: »Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.« (Ausgewählte Werke, Schriften von 1813–1830, Darmstadt 1968, p. 5). Am deutlichsten wird diese Erbschaft von Heidegger übernommen in seiner Schrift *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*; Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Frankfurt/M. 1989.

[67] Platon, *Phaidros* 242 c.

Zahl ihrer Stimmen die Sicherheit ihrer Wahrsagungen garantiert, dann kann diese Forderung durch geheime Abstimmung z.B. im problematischen Institut des Ostrakismus (erstmals 508/507 ante, letztmals 418/417 ante) erfüllt werden. Je mehr dann dasselbe ›sehen‹, je größer die Zahl der geheim abgegebenen Stimmen für ein Nämliches, desto besser. Je mehr Menschen ihre Stimme aus der mantischen Verfassung ihrer Seele heraus für eine Sache abgeben, desto sicherer ist das Gesamtergebnis. Über den per Abstimmung abgefragten zufälligen *volonté des tout* erreicht man auf diese Weise noch mit Rousseau Einsicht in den *volonté général*. So möchte ich mich hier gerne zu der These hinreißen lassen, daß die Idee der Demokratie, natürlich nicht nur, aber auch, aus der Idee eines privatisierten politischen Orakels geboren wurde. Wählen heißt ja auch heute noch eine individuelle Wette auf die Zukunft abschließen. Wahlen sind in ihrer Weise tatsächlich ›gestörte‹ Zufallsgeneratoren. ›Gestört‹ deshalb, weil hier der Zufall nicht ›rein‹ vorkommt, sondern von ›Meinungen‹, ›Überzeugungen‹, aber eben auch ›Vorurteilen‹, ›Stimmungen‹ und ›Beeinflussungen‹ aller Art ›getönt‹. Dieser Zusammenhang würde es jedenfalls erklärlich machen, wieso ausgerechnet in einem durch und durch mantisch verfaßten antiken Griechenland die Demokratie geboren wurde. Sie ist auf dem bewegenden Hintergrund erfahrener Tyrannis eben auch mantischen Ursprungs. Dem entspricht, daß die göttliche Demokratia seit 332/331 in Athen einen Kultstatus errang. Vor ihrer Statue wurden Opfer dargebracht. Der Priester der Demokratia hatte im Dionysostheater einen eigenen Platz. Ferner gab es einen gemeinsamen Altar der Athena und der Demokratia auf der Akropolis.[68]

Bei den frühen Theoretikern der Staatsformen, also vor allem bei Platon und Aristoteles, ist, was diese Interpretation als allzu gewagt erscheinen lassen könnte, von diesem mantischen Ursprung der Demokratie allerdings nichts zu finden. Bei Platon findet sich im *Politikos* immerhin ein versteckter Hinweis da, wo er die Suche nach der Bestimmung der Staatskunst am Ende in die Abhebung von der Mantik münden läßt. Wahrsager und Priester führen also in die richtige Richtung. »Endlich also«, heißt es bei Platon, »scheinen wir doch nun eine Spur, der wir nachgehen können, gefaßt zu haben.«[69] Allerdings führt diese Spur an dieser Stelle von der Mantik zur königlichen Staatskunst und nicht zur Demokratie. Demokratie und Mantik genießen ohnehin Platons Hochschätzung nicht. Dennoch hatte gerade Platon entgegen sonstigen politischen Denkern insbesondere des 19. Jahrhunderts ein extrem feines Gespür dafür, daß es politisch höchst unklug ist, religiöse Institutionen wie die Orakel selbst bei einer auf Vernunft allein gegründeten Gesetzgebung

[68] Cf. den Artikel ›Demokratia‹ von Hans Volkmann in: *Der kleine Pauly*, Bd. 1, München 1979, p. 1477. Dort weitere Literatur.

[69] *Politikos* 290 d–e.

anzutasten.[70] So müssen wir es hier bei einer riskanten These belassen. Hinzuweisen ist allenfalls noch darauf, daß Platon, wie schon erwähnt, unseren epistemischen Kontakt mit der Idee des Guten, deren Kenntnis ja vor allem den Regierenden zugemutet wird, in terms des mantischen Vokabulars beschreibt. ›Gut‹ ist mit Eudoxos von Knidos das zu nennen, ›wonach alle streben‹; jetzt mit Platon: ›ahnend, es gäbe so etwas‹ (*απομναντευομενη τι ειναι*).[71]

Auf dem Hintergrund unserer riskanten These würde sich allerdings auch plausibel machen lassen, daß jede Gesellschaft in historisch wandelbarer Form ihren Anteil an politischer Mantik[72] hat, auch die unsrige, die man manchmal ›Spaß-‹ oder ›Mediengesellschaft‹ nennt. Die Beliebtheit der durch Umfragen gewonnenen und statistisch ausgewerteten ›Politbarometer‹ bezeugt die Form der heute praktizierten politischen Mantik sehr deutlich.

Über die Legitimität der Demokratie sagt ihr mantischer Ursprung, wenn es ihn denn gibt, natürlich nichts aus. Dazu müssen Gerechtigkeitskonzeptionen bemüht und gegeneinander abgewogen werden, wie Platon und Aristoteles es ja auch vorführen. Wohl aber versteht man über diesen mantischen Ursprung etwas über den Sinn einer geheimen und gleichen Abstimmung. Denn obwohl die einzelne Stimme ja durchaus zufällig ist, befördert sie dennoch unsere Einsicht in ein anders nicht zugängliches tieferes Allgemeines. Dafür steht auch der lateinische Spruch: *Vox populi vox Dei.*

Wie gesagt, durch diesen mantischen Ursprung ist die Demokratie nicht geadelt, sondern nur geortet. Die Fehlbarkeit der Vox populi korrespondiert auf wenig berückende Weise der Fehlbarkeit der Orakel. Ebendeshalb ist man heute Volksentscheiden gegenüber skeptisch und zieht mit Grund das Modell einer repräsentativen Demokratie anderen Modellen vor. Trotzdem wird man in seiner Skepsis nicht so weit gehen wollen wie Euripides, der in seinem (verlorengegangenen) *Ion* umstandslos den ungeheuerlichen Satz notiert haben soll: *Apollon lügt.*[73] Euripides muß es sehr gut gegangen sein, denn immer dann, wenn die Verhältnisse unübersichtlich bis bedrohlich wurden, hatten alle Formen der Mantik Konjunktur. Unsicherheit und drohendes Unheil lassen die Menschen zu epistemischen Strohhalmen greifen wie die Ertrinkenden zu den botanischen.

Es wissen, um das auch historisch plausibel zu machen, vermutlich die wenigsten, daß die römische Mantik, wie sie in Form der Haruspizin

[70] Cf. hierzu Platon, *Nomoi* 738 b–d.

[71] *Politeia* 505 e.

[72] Cf. Kai Trampedach, *Politische Mantik. Studien zur Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland*, Habil. Konstanz 2003; erscheint 2005.

[73] Zit. nach Hand Klees, op. cit., p. 79, Anm. 247.

staatlich institutionalisiert war,[74] bezeugtermaßen zum letzten Mal und erstaunlicherweise, das Christentum war schon seit geraumer Zeit Staatsreligion, noch im Jahre 408 praktiziert wurde. Das ist rückblickend durchaus verständlich, denn Alarich stand vor Rom und hatte die Stadt bereits eingeschlossen. Die Pointe dieser letzten Haruspizin ist aber näherhin –und vielleicht gar nicht so erstaunlich – die, daß sie »unter stillschweigender Zustimmung des Papstes Innocentius I.« stattfand.[75] Wenn ein Alarich vor den Toren steht, wer wollte dem damaligen Papst das verargen?

Überhaupt ist bezogen auf die epistemische Leistungsfähigkeit der Mantik Vorsicht geboten, man darf sie einfach nicht unterschätzen.[76] So wird bis heute eine wichtige Differenz übersehen. In der *Ilias* wird gleich im ersten Gesang der übrigens nicht blinde Seher Kalchas, »der Thestoride, der weiseste Vogeldeuter, der erkannte, was ist was sein wird oder zuvor war«, von den Griechen vor Troja bemüht, um eine Erklärung dafür abzugeben, warum die Pest im Heer der Griechen wütet. Kalchas gibt in der Tat eine Erklärung, aber die erzürnt bekanntlich Agamemnon und dieser anschließend Achill. Und damit beginnt die *Ilias* mit ihrem Musenanruf: »Singe Göttin, den Zorn des Peleiaden Achill […]«. Die Erklärung, die Kalchas als Seher gibt, nimmt Bezug auf mythische Instanzen, genauer: auf die Beleidigung Apolls durch Agamemnon.

Was aber eben häufig übersehen wird, ist dies: Schon zuvor, also vor seiner mantischen Erklärung des apollinischen Zorns, wird Kalchas eingeführt als derjenige, der die Flotte der Griechen an die Küste Trojas leitete, und zwar, wie Homer ausdrücklich betont: kraft seiner Wahrsagekunst (*δια μαντοσυνην*).[77] Dieser Kontrast ist außerordentlich wichtig. Sicher ist Kalchas der Seher, der die Urheberschaft der Götter für eine Erklärung irdischen Unbills kennt. Aber Kalchas war auch derjenige, der imstande war, die Navigation für die Flotte der Griechen zu übernehmen, und zwar auch dies aufgrund seiner Wahrsagungskunst. Diese kann also so weit von empirischen Kenntnissen, die nautisch verwertet werden konnten, nicht entfernt gewesen sein.

[74] Zur politischen Domestizierung der Mantik in der römischen Kaiserzeit cf. die etwas salopp geschriebene Studie von Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt/M. 1993. Fögen vergißt, daß schon Platon ähnliche Erwägungen in seinen *Nomoi*, wenngleich nur theoretisch, vorgetragen hatte.

[75] Werner Eisenhut, Stichwort ›Haruspices‹ in: *Der kleine Pauly*, Bd. 2, München 1972, p. 947.

[76] Cf. dazu ausgreifend Wolfram Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M. 1992.

[77] Cf. *Ilias* I, 72. Häufig wird übersetzt, Kalchas begleitete das griechische Heer. Das ist falsch, er leitete es (griech. hegeistai).

Das wiederum erklärt sich daraus, daß die Mantik, und zwar je älter ihrer Zeugnisse sind desto deutlicher, durchaus eine epistemische Rendite erwirtschaften konnte. Im allgemeinen unterscheidet man, wie ich oben schon erwähnt hatte, eine ›intuitive‹ oder natürliche Mantik, die aus Traum, Rausch und Exstase ihre Botschaften extrahiert, von einer ›interpretativen‹ oder künstlichen Mantik, die ihre Botschaften aus der rechten Deutung natürlicher Zeichen bezieht, aus Zeichen wie Vogelflug, Eingeweide, das Rauschen heiliger Haine und Quellen, aber auch Blitz und Donner, Mond, Sonne und Sterne und auffällige Naturereignisse oder Tierverhalten.[78]

Beide Formen der Mantik finden sich bei allen alten Völkern der Erde, bei manchen Naturvölkern bis heute. Das Repertoire der mantischen Deutungskunst ist dabei stets auf das Milieu zugeschnitten, in dem es um das Leben und Überleben ging. Wenn man annehmen darf und man darf es, daß in sehr frühen Zeiten tiefergehende Kenntnisse über Kausalverhältnisse, die natürlichen Ereignissen zugrunde liegen, noch nicht zur Verfügung standen, konnte es nicht unnütz sein, sich zunächst um die Kenntnis von Ereigniskorrespondenzen zu bemühen. Wenn man weiß, welche Ereignisse im allgemeinen zusammen auftreten, ist das ein Erkenntnisgewinn. Wie immer die Kausalitäten dieser Ereignisse verknüpft sein mögen, die Korrespondenz ihres Auftretens gibt Anlaß, mit dem Auftreten eines Ereignisses schon dann zu rechnen, wenn man nur Kenntnis von dem korrespondierenden hat. Der Ruf des Eichelhähers verrät dem kundigen Jäger, daß ein Tier, das er nicht sehen kann, in der Nähe ist. Im Stile einer solchen ›Naturkunde‹ führt auch Cicero die Mantik positiv im ersten Teil von *De divinatione* durch seinen Bruder Quintus ein, selbst wenn er die Argumente im zweiten Teil wieder destruiert. Auch Ärzte, so Quintus, können ja häufig nicht sagen, *warum* gewisse Kräuter heilen, aber *daß* sie es tun, wissen sie. D.h. Nichtwissen um die zugrundeliegenden Kausalverhältnisse hindert ja nicht die erfolgreiche Prognose oder Therapie: *Non quaero cur, quoniam quid eveniat intelligo.*[79] Auf dieser durchaus fragilen induktiven Basis operiert in der Tat die frühe interpretative Mantik. Das bekundet auch Herodot von den Ägyptern: »Wenn nämlich etwas Merkwürdiges geschieht, geben sie acht und schreiben den Ausgang der Sache auf. Bei einem ähnlichen Vorfall in späterer Zeit glauben sie dann, es müßten wieder die gleichen Folgen eintreten.«[80]

[78] Diese Unterscheidung ist traditionell. Cf. zum Gesamtkomplex insgesamt A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vols., Paris 1879–1882.

[79] Cf. Cicero, *De div.* I, 15.

[80] *Historien*, lib. II, 82.

Trotz dieser Mitteilung hat man sich in der Literatur darüber mokiert, daß aus dem alten Ägypten keine Prodigiensammlungen, wie wir sie von den Babyloniern zuhauf kennen, erhalten sind.[81] Die Gelehrten, die mit dieser Materie befaßt waren, haben offenbar eine gesonderte Überlieferung von Prodigien erwartet. Diese steckt aber in den überlieferten Messungen des Wasserstandes des Nils, deren Ergebnisse für die Ägypter hauptsächlich prognostisch relevant waren. Man muß hier also immer mit den historischen und kulturellen Einbettungen des Existierens rechnen, die den Ausschnitt mantischer Prognosen definierten, der epistemisch effektiv gebraucht wurde. Nomadenkulturen in der Wüste sind auf andere deutungsrelevante Anzeichen spezialisiert als die Indianer am Amazonas.

Besonders deutlich spricht in diese Richtung auch die chinesische Überlieferung der Mantik. Hier war es von alters her geboten, ganz so wie es Herodot von den Ägyptern behauptet hat, alle auffälligen Ereignisse zu registrieren und zu notieren, um warnende Anzeichen dafür zu erhaschen, »daß«, wie De Groot bemerkt, »im Tao der Menschheit irgend etwas in Unordnung geraten ist und somit im Tao der Welt etwas aus den Fugen gebracht hat. Dieser Störung wäre dann ohne Verzug durch Beseitigung der Ursache abzuhelfen und so die aus ihr drohende Gefahr abzuwenden.«[82]

Hier erkennt man sehr deutlich, daß die Mantik von Anfang an im Dienste des Sicherungsverhaltens des Menschen stand. Sie waren, hineingehalten in eine riskante Umgebung, seit Urzeiten einfach gezwungen, im Horizont ihres kausalen Unwissens auf Zeichen zu reagieren, die als anzeigende Instanzen für eine sinnlich noch nicht zugängliche, aber eventuell bedrohliche Realität stehen. Wo der *homo sapiens* auftritt, registriert er die Welt als ein anzeigendes Geflecht von Zeichen, weil er aus Sicherheitsgründen ständig gezwungen war, mit mehr zu rechnen, als ihm sinnlich präsent sein konnte. Es ist in geeigneter Umgebung zweifellos nicht unnütz, die Bewegung hoher Gräser als Anzeichen für eine sinnlich ansonsten noch nicht registrierbare Bestie zu deuten. Wir dürfen solche Überlegungen in der Feststellung bündeln, daß die Mantik geboren wurde aus dem, was man bei Tieren die Witterung nennt. Wann immer in der Dämmerung ein Hirschrudel auf die Lichtung tritt, zuerst tun es die erfahrenen weiblichen Alttiere, nicht die Hirsche, um zunächst die Situation zu inspizieren, indem sie ›witternd‹ nach allen Seiten ›sichern‹. Aus dieser nützlichen Attitüde eines spezialisierten Sicherungsverhaltens ist später die Sapientia des Homo sapiens geboren.

Aus einiger Entfernung betrachtet, handelt es sich in solchen Situationen aber auch stets darum, mit einem kontingenzdurchsetzten Milieu

[81] Cf. z.B. für viele Hans Klees, op. cit., p. 29.

[82] J. J. M. De Groot, *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin 1918, p. 331.

zurecht zu kommen. Wer noch nicht viel weiß, muß vorsichtig sein. ›Vorsichtigkeit‹ gebiert die ›Vorsehung‹ und unsere mantische Sensibilität. Diese ist uns durchaus auch heute noch angeboren. Bloß regt sich diese Sensibilität erst dann, wenn die sinnliche Kulisse schwierig wird und wir das dann ›mulmig‹ genannte Gefühl haben, uns in einer riskanten Situation zu befinden, also z.B. im Dunkeln in unbekannter Umgebung. Hier gewinnen auch für uns heute noch die kleinsten Geräusche eine ungewöhnliche Valenz, deren Registratur unser Sicherungsverhalten bis zur panischen Stimmung aktiviert. Die Mantik ist als Deutungskunst ursprünglich auf genau solche Situationen zugeschnitten. Sie ist zweifellos eine Fertigkeit, mit einer Zufälligkeit umzugehen, die wir als solche noch gar nicht erkennen können. In solchen Situationen taten unsere Vorfahren besser daran, noch mit einer Gesetzmäßigkeit zu rechnen, die höherer Art ist, aber dafür steht, daß der Ereigniskontext epistemisch geschlossen bleibt.

Mantik und Magie sprengen nicht unsere Rationalität, sondern dehnen sie nur, wie wir heute sagen würden, unzulässig aus. Dafür steht ein prägnantes Beispiel, das wir Evans-Pritchard verdanken.[83] Im Land der Zande in Afrika stürzt bisweilen ein alter Getreidespeicher ein. Die Zande wissen auch, warum: Termiten haben im Laufe der Zeit die Stützbohlen zernagt. Genau das ist die Kausalerklärung für den Einsturz, die den Zande ebenso bekannt ist wie uns heute. Nun verhält es sich aber so, daß zur Zeit der größten Mittagshitze einige der Dorfbewohner häufig unter einem solchen Getreidespeicher sitzen und plaudern. So kann es passieren, daß beim Einsturz desselben tatsächlich Dorfbewohner, die unter ihm vor der Mittagssonne Schutz gesucht hatten, verletzt werden. Nun stellen sich für die Zande weitergehende Fragen: Warum mußte der Getreidespeicher gerade dann einstürzen, als Leute unter ihm saßen, und warum mußte er einstürzen, als gerade diese Leute und keine anderen dort saßen?

Solche Fragen sind für uns unzulässig, weil wir hier mit der kontingenten Kreuzung voneinander unabhängiger Kausalketten rechnen. Der Einsturz des Getreidespeichers hatte seine Ursachen. Daß Leute unter ihm sitzen hatte sicher auch Ursachen. Sogar der Umstand, daß es heute gerade die sind oder morgen jene. Aber diese Kausalreihen sind voneinander unabhängig, ihre Kreuzung gerade zu dem Punkt des Einsturzes ist für uns heute eine Sache des Zufalls. Nicht so für die Zande oder unsere Vorfahren. Für sie steht ein ›inklusives Kausalverständnis‹ zur Verfügung, in das Verursachungen aller Art, also auch mantischer oder magischer Art integriert sind. Das mag für die Erklärung natürlicher Ereignisse im Wortsinne ›bezaubernd‹ sein. Im Fall von Schuldzuweisungen kann das

[83] Cf. zum folgenden Edward E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, Frankfurt/M. 1978, p. 65.

allerdings verheerende Konsequenzen haben, wie es noch die Hexenprozesse eindrücklich belegen.

Die Akzeptanz von Zufällen ist den Menschen immer schwer gefallen. Bevor man vor zufälligen Ereignissen das Handtuch der Rationalität zu werfen bereit war, bemühte man lieber höherstufige Gesetzmäßigkeiten, die hier ihre Hand im Spiel haben mußten, z.B. mythische Instanzen wie Götter oder sonstige, nur mantisch erreichbare Schicksalsmächte (Themis, Moira etc.). Diese sind also gerade kein Dementi der Rationalität, sondern ihre ultimative, ja überschwängliche Selbstbehauptung. Der Satz Albert Einsteins ›Gott würfelt nicht!‹ ist noch ein spätes Echo dieses Rationalitätsverständnisses.

Aber nicht nur Gott würfelt, sondern auch die Natur und das geltende deutsche Recht. Was die Physik angeht, so hatte sich hier der Zufall ja erst mit Rudolf Julius Emanuel Clausius, später mathematisch erfolgreich unterstützt durch Ludwig Boltzmann unter dem Titel ›Entropie‹ in der Thermodynamik festgesetzt. Neuerdings und mit Gregory Chaitin sogar in der Mathematik, indem er gezeigt hat, daß es in ihr wahre, aber unbeweisbare, d.h. in diesem Sinne zufällig wahre Sätze gibt.[84] Daß aber der Zufall sogar im Recht verankert ist, ist ebenso erstaunlich.

Der erste, der sehr lichtvoll und kompakt über diese Materie verhandelt hatte, war Max Rümelin[85]. Er ging im wesentlichen der Frage des Zufalls im Rahmen einer Feststellung der Zurechenbarkeit von Handlungsfolgen nach. Die Frage war deshalb virulent geworden, weil der 22. Deutsche Juristentag (1895) den einstimmigen Beschluß gefaßt hatte, der weiteren Verwendung des Ausdrucks ›höhere Gewalt‹ (*vis maior*) wegen seiner Unschärfe, wie Rümelin schreibt, »zu widerrathen«.[86]

Er kam zu dem Ergebnis, daß es Zufälle gibt, die zwar durch schuldhaftes Handeln erst ermöglicht wurden, die aber doch schlechterdings nicht zugerechnet werden können. Ermittelt wird dies durch eine Methode, die Rümelin mit von Liszt die nachträgliche Prognose nennt. Zufällig und damit nicht zurechenbar ist dann ein Ereignis, von dem die nachträgliche Prognose zeigen kann, daß es nicht vorhersehbar war.

Diese Methode stammt, was Rümelin nicht bewußt sein konnte, aus dem Repertoire der Mantik. Wollte ein Seher in seinen Prognosen sicher gehen, lieferte er ganz einfach nur solche, die das vorhergesagte Ereignis schon zeitlich im Rücken hatten, ohne daß derjenige, der das Orakel in Auftrag gab, darum wissen konnte. Man sprach hier von *oracula ex eventu*.

[84] Cf. Gregory Chaitin, *On the intelligibility of the universe and the notions of simplicity, complexity, and irreducibility*, in: Wolfram Hogrebe (ed.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Berlin 2004, p. 517–534. Hier weitere Literatur.

[85] Cf. Max Rümelin, *Der Zufall im Recht*, Freiburg 1896.

[86] Max Rümelin, op. cit., p. 27.

Ein solches *oraculum ex eventu* liegt auch vor, wenn man erst nach einem glücklichen oder leidvollen Ereignis erkennt, in welchem Sinne es die Erfüllung einer früheren Prognose, eines früheren Orakelspruchs ist. Auch hier ist ein Grund für die Immunität der dunklen griechischen Orakel gegeben. Man rechnete generell damit, »daß es immer möglich sei, daß der wahre Sinn eines Orakelspruchs erst im Augenblick seiner Erfüllung erkannt werde.«[87]

Rezente Arbeiten zum Kontext Zufall im Recht wie z.B. die von Andreas von Arnauld greifen weiter als Rümelin aus und beziehen auch Perspektiven ein, die der anthropologischen Dimension des Zufalls Rechnung tragen.[88] Hier könnte man auf die Idee kommen, daß, wo immer auch heute noch von Zufallsentscheidungen im Recht Gebrauch gemacht wird, mit einer mantischen Erbschaft zu rechnen ist. Wir werden sehen, daß davon aber keine Rede sein kann. Normalerweise wird ja auch die nachvollziehbare Auffassung vertreten, daß Zufallsentscheidungen geradezu als ›Bankrotterklärung des Rechts‹ (Günter Dürig)[89] erscheinen.

Andreas von Arnauld bringt ein schlagendes Beispiel aus der Rechtspraxis, das geeignet ist, diese Einschätzung als vernünftig erscheinen zu lassen.[90] Es handelt sich um einen Mordprozeß aus dem Jahre 2000 in Louisville in Kentucky in den USA, dem Land der unbegrenzten rechtlichen Möglichkeiten. Hier hatten die Geschworenen, die sich zwei Tage lang beraten hatten, sich aber nicht einigen konnten, per Münzwurf darüber entschieden, daß der Beklagte des Mordes an seiner Freundin schuldig sei. Der Schuldspruch hätte für den 28 Jahre alten Angeklagten wahrscheinlich eine lebenslange Freiheitsstrafe nach sich gezogen. Der zuständige Richter erklärte, als er von diesem Zufallsentscheid per Münzwurf der Geschworenen erfuhr, den Prozeß für gescheitert.

Von Arnauld kommentiert diesen Fall so: »Über das Schicksal eines Angeklagten mochte man losen, als man im Losentscheid noch die Offenbarung eines göttlichen Willens entdeckte; der moderne säkulare Rechtsstaat hingegen kennt kein Gottesurteil. Er ist auf Vernunftrecht gegründet, und selbst wenn man darüber streiten mag, wie verfügbar und beliebig die Vorstellungen von Gerechtigkeit sind, so muß das Recht doch in rational nachvollziehbarer Weise seine Entscheidungen auf Basis der Vorstellung von dem, was einer Gesellschaft als gerecht gilt, treffen.«[91] Dem ist wohl nichts hinzuzufügen, selbst wenn die Gesellschaftsklausel gesondert diskutiert werden muß. Eine Spruchpraxis per Münzwurf ließe Justi-

[87] Hans Klees, op. cit., p. 73.
[88] Andreas von Arnauld, *Zufall in Recht und Spiel*, in: ders. (ed.), *Recht und Spielregeln*, Tübingen 2003, pp. 171–190.
[89] Zit. nach Andreas von Arnauld, op. cit., p. 181.
[90] Andreas von Arnauld bringt hier einen Bericht der *FAZ* vom 27.4.2000.
[91] Andreas von Arnauld, op. cit. p. 180.

tia jedenfalls, wie Thomas Dietrich einmal bemerkt, »nicht nur blind, sondern auch taub und völlig gedankenlos« erscheinen.[92]

Dennoch gibt es im geltenden deutschen Recht Zufallsentscheidungen per Los oder Münzwurf.[93] Nach den Regelungen zur Besetzung öffentlicher Ämter entscheidet bei Stimmengleichheit zwischen Wahlkreisbewerbern bei Wahlen zum Deutschen Bundestag das Los (§ 5 Satz 3 BwahlG). Ähnliche Regelungen für Losentscheide gibt es bei der Festlegung der Reihenfolge der Wahlvorschläge bei Kommunalwahlen, für die Besetzung von Gerichten, z.B. bei Aufstellung der Schöffenliste (§ 45 Abs. 2 2 GVG), bei der Zuteilung von Studienplätzen oder auch für die Zusammensetzung der Großen Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte. Im rezenten Gesetz über die Entschädigung nach dem Gesetz zur Regelung offener Vermögensfragen (EntschG) werden »die Schuldverschreibungen vom Jahr 2004 an in fünf gleichen Jahresraten durch Auslosung – erstmals zum 1. Januar 2004 – getilgt.« (§ 1, 1 und 32). Auch die Festlegung des für eine causa zuständigen Richters erfolgt in Deutschland vielfach (nicht immer) per Zufall, z.B. nach Akteneingang, so daß es strikt vom Zufall abhängig ist, an welchen Richter man gerät. Das hat natürlich gute Gründe, denn so steigen die Aktien der Rechtsgleichheit und Unbefangenheit.

Trotzdem wird niemand auf die Idee kommen, dem Zufall im Recht da die Tür auch nur einen Spalt breit zu öffnen, wo es um die Sache geht. So ergeben sich die Vorzüge von Zufallsentscheiden nur in solchen Fällen zu erkennen, »wo«, mit Otto Depenheuer, »die Dezision wichtiger ist als ihr Inhalt«, oder mit Andreas von Arnauld: »wo wichtiger ist *daß* entschieden wird als *wie* entschieden wird.«[94]

Dies macht es daher auch unmöglich, in solchen rechtlich verankerten Zufallsentscheidungen irgendeine Erbschaft mantischer Praktiken zu erkennen. In Entscheiden per Los enthüllt sich heute keine höhere Macht mehr, sondern nur eine völlig subjektfreie faktizistische Objektivität, eine Objektivität ohne Gründe. Eine solche darf es in Entscheidungen über Menschen, in Entscheidungen zur Sache natürlich nicht geben, sie müssen einer auf Gründen basierten Rationalität des Argumentes zugänglich bleiben.

[92] Thomas Dieterich, *Lösungsansatz für blockierte Kollektivverhandlungen. Zwischen Aussitzen und Auslosen*, in: Udo Isenhardt/Ulrich Preis (eds.), *Arbeitsrecht und Sozialpartnerschaft*, Köln 1999, p. 16; zit. nach Andreas von Arnauld, op. cit., p. 184, Anm. 61.
[93] Die folgenden Beispiele (und viele andere) bringt Andreas von Arnauld (op. cit., pp. 181 sqq.).
[94] Otto Depenheuer, *Zufall als Rechtsprinzip? Der Losentscheid im Rechtsstaat*, in: Juristen-Zeitung 48 (1993) 171–180; zit. nach Andreas von Arnauld, op. cit., p. 187.

Wenn in Beratungen zur Sache dennoch irgendwann ein Ende der Argumentation erreicht werden muß, wird nicht die Münze geworfen, sondern abgestimmt. Hieran liegt es, daß kokette Beobachter der Rechtszene, aber ebenso professionelle Teilnehmer derselben, ihren Mandanten mit dem wenig tröstlichen Hinweis dienen, vor Gericht und auf hoher See befände man sich in Gottes Hand. Das klingt noch mantisch, beruht aber einfach darauf, daß Justitia die Waage nur mit Urteilskraft justieren kann, mit der subtilen Kunst des besseren Argumentes.

Das wiederum eint Philosophie und Jurisprudenz. Ja man kann die Philosophie generell als Jurisprudenz ohne positives Recht zu verstehen geben. Beide Unternehmen bestehen im mehr oder weniger virtuosen Gebrauch der Urteilskraft, das eine mit Unterstützung gesatzten Rechts, das andere auf der Basis gelingender Rationalität allein, aber wiederum beide – hoffentlich! – mit einem gerüttelt Maß an Lebenserfahrung. So ist die Urteilskraft keine Fähigkeit, die sich mechanisieren oder algorithmisieren ließe, sondern die, wie Kant sagt, ›geübt sein will‹.[95] Deshalb ist es z.B. prinzipiell unmöglich, für beliebige Rechtsstreitigkeiten den Richterspruch vor der Tatbestandsfeststellung sicher zu prognostizieren. Das ist aber kein Mangel, sondern eine Voraussetzung dafür, daß es überhaupt Rechtsprechung gibt. Wo abgewogen werden muß, kann nicht berechnet werden. Das ist *auch* ein denkbarer Sinn des Merksatzes *iudex non calculat*, der ansonsten Mandanten erfreut, wenn sich der Anwalt zu ihren Gunsten in der Honorarberechnung verrechnet hat. Was allerdings höchstselten vorkommt, wie mir glaubhaft versichert wurde: eher sei mit dem Gegenteil zu rechnen.

Insgesamt bedeutet der Einbruch des Zufalls in das Rationalitätsprofil des Homo sapiens im 20. Jahrhundert eine rationalitätsgeschichtliche Zäsur. Wir müssen in allen Feldern des Wissens ab sofort mit dem Zufall als einer Instanz rechnen, die nicht mehr nur auf das Konto unseres defizitären Wissensstandes geht, sondern uns realiter entgegentritt als etwas, worüber wir beweisbar nichts wissen können.

Interessanterweise tauchen diese Zufälle in Zonen auf, auch in der Mathematik, wie, worauf ich schon hingewiesen hatte, Gregory Chaitin und unabhängig Andrej N. Kolmogorov gezeigt haben, die durch ein hohes Maß an Komplexität ausgezeichnet sind.

Es möchte sein, daß unsere Ausgriffe in solche Zonen vor allem in der gentechnischen und in der Hirn-Forschung auf solche Komplexitätsschranken stoßen, die kognitiv impenetrabel sind und die zu ignorieren einer neuen Form von epistemischer Hybris ähnelt, deren alte Varianten im Bestrafungsprofil der griechischen Tragödie zu studieren sind. Aber um hier zur Klarheit zu kommen, müßten wir die genetische und neuronale Komplexität überhaupt erst einmal in ihrer mathematischen Eigenart

[95] Cf. *KrV* B 172/A 133.

verstehen, und davon sind wir, wie der Mathematiker Reinhard Olivier betont hat, noch weit entfernt.[96] Wir können die Natur heute jedenfalls für ihre Unberechenbarkeit nicht einfach mehr züchtigen, wie es in mantischen Zeiten vorgekommen ist.

Unvergeßlich der Befehl des Xerxes, der um 480 vor Chr. eine Brücke über den Hellespont von Abydos in Kleinasien nach Sestos auf dem griechischen Festland bauen ließ, die aber postwendend durch die aufgewühlte See zerstört wurde. Wie Herodot berichtet, gab der erzürnte Xerxes den Befehl, das Meer auspeitschen zu lassen. Und Herodot fügt noch hinzu: »Ich habe sogar gehört, daß er zugleich Henker mitschickte, um dem Hellespont Brandmale aufzudrücken.«[97]

Größer ist der nicht beherrschbaren Komplexität der Elemente nie begegnet worden. Xerxes adelt das Meer als personalen Gegner, den man für seine Launen auch abstrafen kann.

Diese Möglichkeit steht einem Naturforscher heute natürlich nicht mehr zur Verfügung. Wir sind heute vielmehr immer zuerst vor die Aufgabe gestellt herauszubekommen, was wir beweisbar nicht wissen können.[98] Xerxes ließ noch ein widerspenstiges Meer auspeitschen. Wir sollten heute umgekehrt nicht das Risiko eingehen, von der Natur ausgepeitscht zu werden. Auf eine *vis major* in den zu verantwortenden Forschungsfolgen kann sich heute keiner mehr berufen. Aber worauf kann man sich heute überhaupt noch berufen, wenn gilt, was die letzte Zeile des letzten Gedichtes von Stephan Mallarmé behauptet?: *Toute Pensée émet un Coup de Dés/Jeder Gedanke emittiert einen Würfelwurf.*[99]

[96] Cf. Reinhard Olivier, *Wonach sollen wir suchen? Hirnforscher tappen im dunkel*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13.11.2003.

[97] *Hist.* VII, 35.

[98] Der Zeitgeist scheut davor allerdings zurück. Es ist gewiß nur eine Bagatelle, ist hier aber vielleicht doch erwähnenswert: Gregory Chaitin hatte 2002 auf dem XIX. Deutschen Kongreß für Philosophie in Bonn, erstmals in Deutschland, über diese Frontproblematik unserer Zeit referiert. Auch andere der Hauptvorträge waren diesem Thema gewidmet. Die DFG lehnte einen Druckkostenzuschuß für die Publikation ab. Sie hat einfach Angst vor der wirklich vordersten Forschungsfront und geriert sich lieber, und zwar seit langem, als der risikolose modische Trendverstärker der Forschung, zumindest in den Geisteswissenschaften.

[99] Stéphane Mallarmé, *Sämmtliche Gedichte*, ed. Carl Fischer, Heidelberg 1957, pp. 175–195. Fischer übersetzt mit ›... *ist ein Würfelwurf*‹. Im Original steht bei Mallarmé allerdings ›*émet*‹ von ‚*émmettre*‹/›ausstrahlen‹, ›von sich geben‹, ›äußern‹, ›emittieren‹; dafür ist ›ist‹ zu schwach. Mallarmé will sagen, daß Gedanken einen Würfelwurf gleichsam ›generieren‹, d.h. daß eine wahr/falsch-Entscheidung, die manchmal nicht in unserer Hand liegt (d.h. per *intervention du surnaturel*), in seinem Gedicht vom Siebengestirn des Großen Bären getroffen wird.

Aber wenn das so ist, sind unsere lebensweltlichen Sinnverhältnisse, was taxonomisch besessene Zeitgenossen natürlich irritiert, nicht nur vom Zufall durchsetzt, sondern ebendeshalb auch wesentlich plastisch. Aber plastische Sinnverhältnisse sind nur ein evolutionär lizenziertes Echo einer durchaus ebenso plastischen Natur. Deshalb mündet jedes Verstehen der Natur, selbst wenn es mathematisiert startet, am Ende, was Schelling als erster betont hat, im Milieu der Kunst.

3. Die semantische Plastik

Im *Timaios* bezeichnet Platon die Erde als das unbeweglichste (*ακινητοτατη*) Element, das ebendeshalb zugleich auch das bildsamste (*πλαστικωτατη*) ist.[100] Dieser Aspekt der Plastizität verknüpft sich bei Platon mit der später vielfältig variierten Idee einer lebendigen Natur, mit der Idee der Welt als eines lebendigen Organismus. Gleichwohl kommt es m.W. erst im 17. Jahrhundert wieder zu einer expliziten Aufnahme des platonischen Terminus des ›Plastischen‹ zur Kennzeichnung der eigentümlichen natürlichen Bildsamkeit, und zwar bei dem Cambridger Neo-Platoniker Ralph Cudworth. In seinem Hauptwerk *The true intellectual System of the Universe* (1678) entwickelt er im kritischen Ausgang von einer hylozoistischen Passage bei Seneca[101] die Lehre von einer *Plastic Nature*, von einer Natur, deren durchaus vernünftige Plastizität das Echo und Abbild der göttlichen Urvernunft ist.[102]

Diese Naturauffassung konnte im mechanistischen 18. Jahrhundert nicht mehr erfolgreich sein, selbst wenn es über die Kritik durch P. Bayle möglicherweise noch positive Einflüsse auf Leibniz' Theorie einer *vis activa* geben mag.[103] Auch der Begriff des Plastischen hat jedenfalls in der

[100] *Tim.* 55 e.

[101] Nat. Quaest. III, 29. Cf. hierzu F. P. Waiblinger, *Senecas Naturales Quaestiones. Griechische Wissenschaft und römische Form*, München 1977, p. 47.

[102] *Collected Works*, vol. I, repr. Hildesheim/New York 1977, p. 172: »So that if there had been no *Perfect Mind* or Intellect in the World, there could no more been any *Plastic Nature* in it, that there could be an *Image in the Glass* without a *Face*, or an *Echo* without an *Original Voice*.«

[103] So D. A. Huebsch in seiner bei Eucken in Jena geschriebenen Dissertation: *R. Cudworth, ein englischer Religionsphilosoph des siebzehnten Jahrhunderts*, Jena 1904, pp. 37 sqq. – Zu Cudworth cf. ansonsten J. A. Passmore, *Ralph Cudworth* (1951), repr. Bristol 1990 (mit Bibliographie).

Philosophie nach Cudworth keine Konjunktur gehabt und konnte sie solange nicht haben, bis Erzeugungsprozesse thematisiert wurden, die mit einem arithmetisierenden Beschreibungsregister des sukzessiven Hinzufügens von Teil zu Teil, des additiven und substraktiven Handelns, des Synthetisierens und Analysierens nicht mehr zu erfassen waren. Und dies sind Erzeugungsprozesse, die nicht mehr nur auf die Generierung von kombinatorischen Modellen und Mustern ausgelegt sind, sondern auf die Erzeugung von impressiven Gestalten und Gedanken. Im Sinne solcher sich auch selbst korrigierender Erzeugungs- oder Bildungsprozesse spricht Friedrich Schiller wieder von der *plastischen Natur*, und zwar näherhin von der *plastischen Natur des Menschen*.[104] Hegel spricht gar von der *plastischen Totalität des Individuums*.[105] Trotzdem bleiben diese Wendungen vereinzelte Vorkommnisse. Der einzige, der hier eine eigene Terminologie im Ansatz, d.h. fragmentarisch, entwickelt hat, war Novalis.

In seinen Anmerkungen zu Friedrich Murhards *System der Elemente der allgemeinen Größenlehre* (Lemgo 1798) kritisiert Novalis dessen Aufnahme der kantischen Unterscheidung einer intuitiven, anschaulich-konstruktiven Gewißheit, die die Mathematik auszeichnet, im Gegensatz zur bloß diskursiven, begrifflich-schließenden Gewißheit, die z.B. für die Philosophie allein erreichbar ist. Novalis möchte beides vereinen. Auch die begriffliche, diskursive Kultur der Philosophie und Wissenschaften soll einer quasi-sinnlichen, quasi-intuitiven Gewißheit fähig sein. Um das zu erreichen, muß die Begriffsbildung eine Qualität aufweisen, die sich in der Tat erreichen läßt: sie muß plastisch sein. Denn plastisch ist das konstruktive Verfahren des Mathematikers im Raum der reinen Anschauung[106] schließlich auch: »Er plastisirt die Begr[iffe] um sie zu fixiren und dadurch einen fest bezeichneten, sicheren *Gang* und *Rückgang* nehmen zu können – Warum soll dies der Phil[osoph] nicht auch thun – oder überhaupt jeder einzelne wissenschaftliche Meister – In allen W[issenschaften] soll selbstthätig plastisirt werden. Die Plastisirungsmethode ist die ächte Experimentalmethode. Man soll nicht blos in Einer Welt [in der anschaulichen oder begrifflichen, W. H.] – in beyden *zugleich* soll man zugleich thätig sein – nicht *denken*, ohne zu *sinnen*, nicht *sinnen*, ohne zu *denken*.«[107]

Prima vista liefert Novalis in dieser Passage bloß ein Plädoyer für Anschaulichkeit in allen wissenschaftlichen Begriffsbildungen. Tatsächlich will er aber mehr. Er möchte diesen Begriffsbildungen aus den Vorausset-

[104] *Ueber Anmuth und Würde*, in: Schillers Werke (Nationalausgabe), Bd. 20, I, p. 265.

[105] *Ästhetik*, ed. F. Bassenge, Frankfurt/M. o. J., Bd. I, 188, p. 221.

[106] Nach kantischem Verständnis gleicht der Mathematiker in der Tat, wie Platen in anderem Kontext dichtet, »dem Plastiker, der Bilder gehau'n in die Luft!« (*Gesammelte Werke*, Bd. 2, Stuttgart/Tübingen 1853, p. 292).

[107] Novalis, *Schriften*, eds. Kluckhohn/Samuel, Bd. 3, p. 123.

zungen ihrer Möglichkeit her eine Norm ihrer Vollendung vorzeichnen: was sie möglich macht, das sollen sie auch wirklich sein. In diesem Sinne müssen wir uns allerdings fragen, was Plastizität eben nicht nur als Anschaulichkeitsqualität des Denkens, sondern schon als Bedingung seiner Möglichkeit überhaupt besagen soll. Für Novalis gehören solche Überlegungen zu einer Theorie unserer Kreativität, für die der Kontrast von Poesie und Wissenschaft unwesentlich ist, da sich beide aus Energien unserer Phantasie speisen. So bemerkt er einmal knapp: »Theorie der *Fantasie*. Sie ist das Vermögen des *Plastisirens*.«[108] Und weil eine aus ihren Voraussetzungen her finalisierte Kreativität figurale Begrifflichkeit und plastische Bildlichkeit verschmelzen wird, ergibt sich auch für Novalis, wie für Schlegel und Schelling, eine Aussicht auf ihre Endgestalt: »Das wird die goldne Zeit seyn, wenn alle Worte – *Figurenworte* – Mythen – und alle Figuren – Sprachfiguren – Hieroglyfen seyn werden – wenn man Figuren sprechen und schreiben – und Worte – vollkommen plastisiren, und Musiciren lernt.«[109]

Nun wissen wir uns von dieser romantischen goldenen Zeit heute weiter entfernt denn je. Trotzdem sollten wir uns fragen, ob der Metapher des Plastischen nicht ein Sinn zukommt, der für ein Verständnis unseres gesamten semantischen Milieus gewinnbringend sein kann. Tatsächlich gewinnt sie in der mit einiger Macht aufkommenden Bildwissenschaft (*science of images*, *imagescience*)[110] einige Aktualität. Da Novalis seine Theorie universal veranschlagt hat, werde ich zuerst Überlegungen zur semantischen Plastizität im allgemeinen beibringen, um abschließend auch den Bereich der Kunst mit einzubeziehen.

Die meisten Anstrengungen der anfänglichen Analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts galten dem Bemühen, den Begriff der Bedeutung vor dem Ruin zu bewahren. Das war auch insofern verständlich, weil dieser Begriff nach dem *linguistic turn* der einzige war, der den Belastungen eines Anschlusses an die traditionellen Fragestellungen der Philosophie gewachsen schien. Die traditionellen Fragen, die sich mit der Annahme von Ideen, Wesenheiten und privilegierten Vorstellungen etc. verbanden, vertrugen offenbar zwanglos eine semantische Transformation, so daß Bedeutungen die bereinigte, d.h. gleichsam säkularisierte Erbschaft dieser Schlüsselentitäten anzutreten geeignet schienen.

Allein, der Schein trog: Den Bedeutungen ging es wie fast allen leider nicht ganz klaren, aber interessanten Entitäten: Sie vertrugen ihre Präzisierung nur bis zu einem gewissen Grad. Als Quine sich daran machte, auch die letzten Unklarheiten in der Sache zu bereinigen, kam ihm die

[108] *Schriften*, Bd. 3, p. 401.
[109] *Schriften*, Bd. 3, p. 123–124.
[110] Cf. W. J. Thomas Mitchell, *Image, Text, Ideology*, Chicago 1986; ders., *Picture Theory: Essays on Verbal und Visual Representation*, Chicago 1994.

Sache abhanden. Weil man sie aber doch benötigte und weil man auf gewisse Distanz auch unproblematisch verstand, worum es ging, zog man die theoretische Notbremse, d.h. man bürgerte die Bedeutung aus dem Land der Klarheiten aus und exilierte sie dorthin, wo ohnehin alles dunkel ist, d.h. in die Pragmatik. Und alle Bemühungen, diesen Schlüsselbegriff bzw. die Bedeutungen für *den* Bereich doch noch theoretisch zu retten, wo er nach wie vor dringend benötigt wird, d.h. in der Linguistik, schlugen bislang fehl. Und wo es gelang, ein Areal der Semantik befriedigend mit einem extrem verfeinerten formalen Beschreibungsregister zu klären, drängten sich in anderen Kontexten Probleme hervor, mit denen man nicht gerechnet hatte, geschweige denn, daß man sich imstande sah, sie mit gegebenen Mitteln zu lösen.

Wenn man diese ziemlich desaströse Lage überblickt und zudem berücksichtigt, daß sich das einzig uns zur Verfügung stehende Präzisierungsinstrument, nämlich die Logik, anschickt, sich von dem Frege-Russellschen Paradigma zu lösen, um sich in eine Vielzahl von Logiken mit gänzlich unterschiedlicher Ausdrucksstärke zu atomisieren, Systeme, die alle entwickelt wurden, um mit schließlich rechnerfähigen Rekonstruktionen semantischer Verhältnisse auch im Projekt einer KI-Forschung fertig zu werden: Wenn man das alles im Blick hat, dann beschleicht einen doch bisweilen die dunkle Ahnung, daß hier ein philosophisches Forschungsprogramm im Koma liegt.

Nun ist der Königsweg der Phänomensicherung stets die Sicherung ihrer Identität. Aber die Identität von zwei Bedeutungen, ihre Synonymie, muß formal über das Schema der Äquivalenz abgesichert werden. Jedoch sind beide, Synonymie und Äquivalenz, wie Quine gezeigt hat, nicht unabhängig voneinander zu definieren. So ist die Identitätssicherung von auch nur zwei Bedeutungen fehlgeschlagen und ihre Existenz in hohem Maße bedroht, wenn gilt: *No entity without identity*.

Aber diese Schwierigkeit zu sein, wird auch flankiert durch die Schwierigkeit der Bedeutung, objektiv zu sein. Problematisch sind hier solche Bedeutungsaspekte, die unser semantisches Milieu mit Anmutungen ausstatten, d.h. mit semantischen Valeurs, ohne die uns kein semantisches Milieu heimatlich werden könnte. So gibt es eine Vielzahl von Bedeutungen, für die es nicht recht klar ist, ob sie bzw. ihre Bezeichnungen deskriptiver oder normativer Natur sind. Genauer: ob sie als Zugangsweise zu Gegenständen bzw. als Art ihres Gegebenseins normativ neutral sind oder nicht. Schon Frege hatte darauf hingewiesen, daß der Sinn vieler Worte häufig noch eine Wertung enthält, die er als Sinnfärbung bezeichnet. So gibt das Wort ›Köter‹ uns »einen Wink, sich den Hund etwas ruppig vorzustellen«.[111] Die Frage ist natürlich, ob es überhaupt eine Be-

[111] *Logik* (1897), in: G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, eds. Hermes/Kambartel/Kaulbach, Hamburg 1969, p. 152.

zeichnung der natürlichen Sprache gibt, die färbungsfrei, d.h. normativ neutral, ist. Wenn man zeigen könnte, daß dies nicht der Fall ist, ist die Semantik natürlicher Sprachen von vornherein in so hohem Maße konnotativ, und d.h. schließlich auch subjektiv verseucht, daß der Versuch, die Semantik formal zu erfassen, entweder als aussichtslos oder willkürlich erscheinen muß.

Will man aber diesen Umstand nun nicht bloß resignativ und negativ stehenlassen, sondern positiv fassen, wird man sagen können, daß die Bedeutungen wesentlich *plastisch* sind, d.h. modellierfähig, passungsfreundlich und vor allem stets überschüssig. Qualitäten der Modellierfähigkeit, Passungsfreundlichkeit und Überschüssigkeit würden jedenfalls der eigentümlichen Flexibilität der natürlichen Sprachen Rechnung tragen und als Stärke anerkennen, was ansonsten, vom Rechner her gedacht, als Schwäche und Mangel erscheinen muß. Insbesondere verträgt sich die postulierte Eigenschaft der Plastizität der Bedeutungen über die genannten Qualitäten der Modellierfähigkeit, Passungsfreundlichkeit und Überschüssigkeit mit Chancen für Geschichtliches, auf die ich noch zurückkommen werde.

Aber es gibt noch einen anderen Aspekt unter den Schwierigkeiten der Phänomensicherung der Bedeutung per Sicherung ihrer Identität. Und dieser betrifft sogar die Gegenstände, deren Art des Gegebenseins die Bedeutungen sind. Es ist nämlich sehr auffällig, daß es eine Vielzahl von Gegenständen gibt, die wir nicht einmal wahrnehmen, geschweige denn überhaupt als solche identifizieren könnten, wenn wir nicht die rechte Distanz bewahren. Entfernen wir uns zu weit, verschwindet das Phänomen in seiner Umgebung, gehen wir zu nah heran, löst es sich in seine Tiefe auf. Das heißt: nicht nur die Bedeutungen, auch die Gegenstände weisen in Abhängigkeit von ihrem *point of view* ein hohes Maß von Plastizität auf. Dafür steht methodisch gesehen das, was ich Phänomensicherung per Distanzsicherung nennen möchte. Für diese Maxime hatte schon die Aufklärung in ihrer erweiterten Erkenntnistheorie, d.h. in der Ästhetik, ein feines Gespür.

So gibt es von dem Schüler Alexander Baumgartens, Georg Friedrich Meier, ein sehr anschauliches Beispiel für das Prinzip der Distanzerhaltung aus Gründen der Phänomensicherung: »Die Wangen einer schönen Person, auf welchen die Rosen mit einer jugendlichen Pracht blühen, sind schön, so lange man sie mit blossen Augen betrachtet. Man beschaue sie aber durch ein Vergrößerungsglas. Wo wird die Schönheit geblieben seyn? Man wird es kaum glauben, daß eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen ist, die voller Berge und Thäler ist, deren Schweislöcher mit Unreinigkeit angefüllt sind, und welche über und über mit Haaren bewachsen ist, der Sitz desjenigen Liebreitzes sey, der die Herzen verwundet. Und woher entsteht diese unangenehme Verwandlung? Ist es nicht augenscheinlich, daß die ganze Veränderung in

unserer Vorstellung sich zugetragen, indem die undeutliche Vorstellung durch Hilfe der Vergrösserungsgläser, diesen Zerstörern der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden?«[112]

Alle Gestalten sind für uns offenbar nur aus einer gewissen Distanz wahrnehmbar. So können wir Gegenstände eines beliebigen Milieus bei konstantem Auflösungsvermögen unserer Registratur und bei wachsender Entfernung tatsächlich auf einen einzigen Punkt zusammenschnurren lassen. Und wir können ebenso bei wachsendem Auflösungsvermögen und wachsender Annäherung jedes beliebige Milieu, jeden beliebigen Gegenstand zu einem Kosmos aufblähen. Dieses bekannte Gedankenexperiment soll nur verdeutlichen, daß aus dieser Sicht auch unser elementares Innen-Außen-Schema flüssig wird: Es gibt kein Außen, das nicht ein Innen, und es gibt kein Innen, das nicht ein Außen werden kann. Distanz und Hinsicht generieren auf diesem Hintergrund das ontologische Mobiliar der Welt. Für Leibniz- und Nietzsche-Leser, Philosophen der Zeichen, Interpretationen und Konstrukte ist das keine neue Einsicht.

Und doch hängen alle diese Gedankenexperimente, die man bei zulässiger Variation der Geschwindigkeit der Registratur (Zeitlupen- und Zeitraffereffekte) noch um bizarre Szenarien ausbauen könnte[113], schließlich davon ab, daß man die registrierende Instanz externalistisch beweglich hält. Innen und Außen werden nur dann absolut flüssig, *wenn die Registratur eines beliebigen Milieus diesem selbst nicht angehört*. Gehört aber zumindest die Hardware der Registratur einem bestimmten Milieu an, sind sofort bestimmte Grenzen für einen Innen-Außen-Schnitt in gewissen, z.B. technisch ausweitbaren, Toleranzen gegeben. Was für uns also dem Begriff nach im Gedankenexperiment *absolut flüssig* werden kann, bleibt der konkreten Realisierung nach für uns *relativ starr*, d.h. in Toleranzspielräumen wiederum *plastisch*.

Daß es solche Toleranzspielräume aber überhaupt geben kann, dafür sorgt über unsere wissenschaftliche Kreativität jene Phantasie, deren

[112] *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Bd. I, Halle 1754, repr. Hildesheim/New York 1976, § 23, p. 39. – Baumgarten wußte auch, daß die Rechtfertigung von Aussagen über solche flüchtigen Phänomene enge Belastungsgrenzen aufweist: »Es gibt eine Art von Wahrheit, wo man sich nicht in allen Kleinigkeiten auf einen Beweis einlassen kann und darf. Wenn ich z. E. sage, der Mann hat eine anständige Aufführung, so kann ich davon keine Demonstration führen, und doch ist es wahr.« (*Ästhetik* § 423; B. Poppe, *A. G. Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehung zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Borna-Leipzig 1907, p. 215).

[113] Cf. hierzu die innovative Studie von Karl Clausberg, *›Ein Mikroskop für die Zeit‹. Was Benjamin und Klages, Einstein und das Kino den fernen Sternen verdanken*, in: Ralf Schnelle (ed.), *Wahrnehmung. Kognition. Ästhetik, Medienumbrüche* 12 (2005), pp. 157–212.

Spielräume vom ontischen Milieu dessen, der diese Phantasie hat, unabhängig ist. Sie sorgt für die Überschüssigkeit der Bedeutungen und damit für die Modellierfähigkeit und Passungsfreundlichkeit unserer sprachlichen Verhältnisse. Das aber heißt zuletzt mit Novalis: Unsere Phantasie ist das Vermögen des Plastisierens. Deshalb brauchen wir das Konzept eines elastischen Realismus, der auch als *plastischer Realismus* bezeichnet werden könnte.

Die Bestandteile, die die Zugehörigkeit der registrierenden Instanz zu dem Milieu, das sie registriert, repräsentieren, sind die *Ausgangsrealität*. An diese bleibt die in Theorien plastisierte *Zielrealität* über Beobachtungen immer angeschlossen. Und so vererbt sich mit schwindender Kraft über diesen Korrekturkontakt der Realismus von außen nach innen. Unsere Weltplastik modelliert zwar auch den Boden, auf dem sie steht; aber sie steht nicht deshalb auf ihm, weil sie ihn modelliert.

Ich hatte schon darauf hingewiesen, daß die Qualitäten der semantischen Plastizität, d.h. Modellierfähigkeit, Passungsfreundlichkeit und Überschüssigkeit, auch Chancen für ihre Geschichtlichkeit bieten. Wenn wir im Auge behalten, daß sich Gedanken in ihrer sprachlichen Fassung auch eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt geben, dann mag es nicht abwegig sein, alle Formen der Gedankenartikulation einheitlich als ein semantisches Plastisieren zu verstehen, Formen, die lediglich durch die Eigenarten des symbolischen Mediums, das jeweils in Anspruch genommen wird, unterschieden sind. Wenn das symbolische Medium von der Art ist, daß die verwendeten Zeichen in keiner Ähnlichkeitsrelation zum artikulierten Gedanken stehen, handelt es sich um Sprache; stehen diese Zeichen aber sehr wohl in einer Ähnlichkeitsrelation zum artikulierten Gedanken, handelt es sich um Bildnisse, z.B. der Kunst. Diese Nähe von Sprachtheorie und Kunsttheorie ist jedenfalls Grundlage von Hegels *Ästhetik*: »wie es in der Sprache Vorstellungen als solche sind, welche der Mensch mitteilt und für andere verständlich macht«, so ist es ebenso das erste und »ursprüngliche Bedürfnis der Kunst [...], daß eine Vorstellung, ein Gedanke aus dem Geiste hervorgebracht, durch den Menschen als sein Werk produziert und von ihm hingestellt werde [...]«.[114]

Nun sind die Artikulationen von Sprache und Kunst in *dem* Punkt zunächst indifferent, als sie beide zunächst nicht wissen, ja nicht wissen können, was zu artikulieren ist, außer daß irgend etwas artikuliert werden kann. Ferner muß die Kunst mit den Mitteln ihres Artikulationsmediums erst noch in eine Ähnlichkeitsrelation zu dem, was sie artikulieren will, gleichsam einrücken, denn das kann sie erst, wenn sie nicht nur irgend etwas artikuliert. Und ebenso muß die Sprache, wenn sie denn den ersten Schritt in die Ähnlichkeitsrelation zu dem, was artikuliert wird, mitgegangen ist, aus dieser Relation wieder heraustreten. Denn in der Sprache ist

[114] *Ästhetik*, ed. Bassenge, Bd. II, Frankfurt/M. o. J., p. 28.

das ›Mitteilungsmittel‹ schließlich und im Unterschied zur künstlerischen Symbolsprache »nichts als ein Zeichen und daher eine ganz willkürliche Äußerlichkeit«.[115]

Die Zeichen der Sprache werden irreversibel *arbiträr*, die der Kunst bleiben *repräsentativ*, »sie muß im Gegenteil den Bedeutungen eine entsprechende sinnliche Gegenwart geben«.[116] Beide Artikulationsweisen differenzieren sich über ihre Artikulationsmedien, durch den Gegensatz von arbiträren und repräsentativen Zeichen.

Wenn wir uns jetzt auf die letzteren beschränken, dann steht am Anfang eine ungeheure Überschüssigkeit der Repräsentation: Irgend etwas wird gleichsam bloß andeutend und spielerisch gestaltet. So ist die Gestaltung selbst auch noch einigermaßen amorph. Es kommt ja nur darauf an, sich überhaupt zu artikulieren, wenn wir irgend etwas artikulieren. Dieser Akt ist als solcher schon ein Akt der Freiheit, und es ist zunächst unwesentlich, wie er realisiert wird, da noch nicht recht klar ist, daß es um ebendiese geht. Der Losriß der instinktgebundenen Artikulation ist zunächst ins Diffuse getrieben und repräsentiert sich im Diffusen, d.h. im »Massenhaften und Schweren«.[117] Hierin deutet sich der noch unklare Gedanke bloß an, die sinnliche Repräsentation bedeutet noch nicht, hat in ihre Gestalt den Gedanken noch nicht aufgenommen.

Hegel nennt diese anfängliche Kunstform die *symbolische*. Sie modelliert sich in Plastiken der Landschaften, d.h. in Versammlungsorten der Menschen, in ihren Gräbern und heiligen Bezirken, in Architektur.

Diese andeutende Repräsentation des Elementarischen nimmt nach und nach Gestalt an, repräsentiert das Freie und Große im Figürlichen, geht in die Skulptur des Göttlichen über, das Freie in die Schönheit des Menschlichen. Diese Repräsentation deutet nicht mehr nur an, sondern bedeutet das, was sie sinnlich repräsentiert.

Dies ist für Hegel die *klassische* Kunstform, in Vollendung die griechische Plastik. Hier ist der Gedanke angemessen repräsentiert, aber noch auf Distanz zur Unwesentlichkeit seiner sinnlichen Repräsentation gehalten.

Sie verschwindet erst in der *romantischen* Kunstform, in der der Gedanke der Freiheit sich die Freiheit nimmt, sein sinnliches Medium zu verlassen, so daß er nur noch benötigt wird, um ihn zu zitieren. Hier möchte die Repräsentation des Gedankens der Freiheit ihre Restsinnlichkeit gleichsam verschämt verschweigen und in die Arbitrarität sprachlicher Zeichen übergehen, d.h. in die Innerlichkeit, wo der Gedanke allein wirklich selbständig ist und zu sich kommt.

Damit ist die sinnliche Exhaustion des anfänglich nur diffus geahnten und sinnlich bloß angedeuteten, dann effektiv repräsentierten und bedeu-

[115] Ibid.
[116] Ibid.
[117] Ibid.

teten und schließlich bloß noch sinnlich zitierten Gedankens der Freiheit zu einem Abschluß gekommen, der alles Stoffliche hinter sich gelassen hat. Die Kunst gebraucht ab sofort den gesamten »Vorrat von Bildern, Gestaltungsweisen, früheren Kunstformen«, die ihr, »für sich genommen, gleichgültig sind«[118], bloß noch willkürlich und zitierend.

Das Finale ist so die Modellierung des Menschlichen in seiner bindungslosen Kontingenz, seinen Verzerrungen und Vereinzelungen. Das war Hegels letztes Wort. Er läßt die semantische Plastik der Kunst am Ende zersplittern und an ihren Bruchstücken ein atomisiertes, zitierendes Weiterleben fristen.

Hier hat sich gewiß für jeden Leser seiner *Ästhetik* die Frage gestellt: Wie könnte es mit Hegels Beschreibungsinstrumenten gelingen, die Weiterexistenz der Kunst so zu begreifen, wie sie faktisch und seither sich entwickelt hat? Auf längere Zeit nach Hegel blieb sein Final-Szenario gewiß noch gültig, in der Tat bis tief ins 20. Jahrhundert hinein. Allein: Wie könnte Hegel prinzipiell aus seinen Voraussetzungen her weitergedacht werden, und wie müßte eine Kunst aussehen, die diesem Muster entspräche? Diesem Gedankenexperiment möchte ich hier noch eine Überlegung widmen.

Es ist zunächst völlig klar, daß Hegels Begriffskonstruktion es allenfalls zuläßt, daß der Kursus der Kunstformen an seinem Ende auf anderem Niveau von neuem beginnt. D.h. nach dem faktischen Ende auch der romantischen Kunstform müßte eine neue Art symbolischer Kunstform konzipiert werden, die sich ebenso, wenn auch anders, aus dem Amorphen herausarbeitet in andeutenden Repräsentationen eines Gedankens, der eigentlich nicht mehr der der Freiheit sein kann, allenfalls etwas völlig Neues in ihrem Verständnis sein muß, von dem weder die neue symbolische Kunst etwas wissen kann noch ihre Zeitgenossen. Die typischen Merkmale aber wären gewiß wiederzuerkennen: Es müßten denn Repräsentationen eines unbekannten Gedankens sein, »die uns ebenso wegen des bloß Phantastischen als wegen des Ungeheueren und Massenhaften in Verwunderung und Staunen setzen [...]«.[119]

Es müßte sich ebenso um eine neue plastische Kunst handeln, die auch noch ihre Vorstufen, Totenbehausungen und Raumgestaltungen in sich aufgenommen hat, die das Amorphe von Gestaltungsmaterialien in sich verbaut, die das Alltägliche und Gebräuchliche episch in Konstellationen einrücken läßt, die erstaunen machen, ebenso wie Pferdegespanne und Gebrauchsgegenstände in homerischer Zeit poesiefähiges Zeug waren. Alles dies sind Merkmale einer symbolischen Kunstform, von der Hegel denken könnte, daß sie auf neuem Niveau mit unbekanntem Gedankenziel den Kursus der Kunstformen wieder eröffnet.

[118] Op. cit. Bd. I, p. 579.
[119] Op. cit. Bd. II, p. 29.

Was wir auf diese Weise, von Hegel angeleitet, nun allerdings über die Konstituentien einer neuen symbolischen Kunstform gewissermaßen deduziert haben, gibt es faktisch. Das heißt, wir können die riskante These wagen, daß in der Tat der Kunstverlauf eine Wendung nimmt und nehmen wird, wie sie aus Voraussetzungen Hegels allein möglich wäre. Welches ist aber die Kunst unserer Zeit, auf die alle angegebenen Kriterien der symbolischen Kunst zutreffen, und zwar ausnahmslos? Nun, es ist beispielsweise das Werk von Josef Beuys. Es ist dieses Werk eines einzelnen und doch nicht allein, aber es ist doch das prägnanteste Dokument einer neuen symbolischen Kunstform. Hegel beschrieb die Auflösung der romantischen Kunstform als ein ‚Hinausgehen der Kunst über sich selber‹, das ebenso ›ein Zurückgehen des Menschen in sich selbst, ein Hinabsteigen in seine eigene Brust‹ ist. Sie gestaltet keine Götter mehr, sie macht »zu ihrem neuen Heiligen den *Humanus*«.[120]

So hat der Künstler am Ende der romantischen Kunst noch »seinen Inhalt an ihm selber«, hat an der Gestaltung des kontingenten Menschlichen in seinen ausgefühlten Extremen seinen Gehalt. »Es ist dies ein Gehalt, der nicht an und für sich künstlerisch bestimmt bleibt, sondern die Bestimmtheit des Inhalts und des Ausgestaltens der willkürlichen Erfindung überläßt [...].«[121]

Hier endet Hegel. Und es ist aus seinen eigenen Voraussetzungen klar: Erst wenn dieser letzte Heilige, der Humanus, beigesetzt ist, wenn die semantische Energie der freigesetzten künstlerischen Subjektivität sich selbst in der Beliebigkeit des Menschlichen in dem, wozu er in Horror und Heiligkeit fähig ist, erschöpft und verbrannt hat, wenn die *disiecta membra des Menschen* nur noch herumliegen wie totes Gebein, wenn der Humanus zu Humus wird, das Gefühl zu Glitsch, das Feine zu Filz, die Phantasie zu Fett: – erst dann schlägt der neuen symbolischen Kunstform die Stunde.

Sie hat den Humanus im *Palazzo regale* von Josef Beuys beigesetzt. Sie hat die Totenbehausungen und Sarkophage in jeder Zinkwanne wiedererkannt. Sie greift ins ›Massenhafte und Schwere‹, nimmt die Erde auf, das Fell, das Fett, den Filz und findet in Kupfer und Stein die amorphe Gestalt, die zwar andeutet, und weiß doch nicht was. Diese neue symbolische Kunstform ist episch in ihren Konstellationen alltäglicher Gebrauchsdinge, episch in ihren Arrangements der Restlichkeiten unserer Welt, der Reliquien des Humanus, und sie ist ebenso architektonisch in gestalteten Innenräumen und Außenräumen, auch da, wo sie in neue Pflanzungen übergeht. Die neue symbolische Kunstform ist nicht anti-human, sie ist post-human, weil sie die Erde und Asche wieder aufnimmt, zu der das Humane geworden ist. Und schließlich macht sie sich daran, »ein Werk zu errichten, welches eine *Vereinigung* sei der Nation oder Nationen, ein

[120] Op. cit. Bd. I, p. 581.
[121] Ibid.

Ort, um den sie her sich sammeln«.[122] Und dieses Vereinigungswerk im Totenreich des Humanus ist der neuen symbolischen Kunstform *die soziale Plastik*.

Der symbolische Geist, in den unsere Zeit eingelassen ist, nimmt das Ding wieder auf und läßt das Wort. Nimmt den rechten Ort wieder ein und läßt die Zurechtweisung. Rätselt über die dunkle Mitteilung und läßt die Interpretation. Beginnt wieder zu atmen und läßt das Gerede.

In dieser Stellung weiß er sich ebenso offen wie ebendeshalb auch in Gefahr. Das Risiko dieses neuanfänglichen Symbolischen ist notwendigerweise im Nichtwissen darum gegeben, was sich hier andeutet, ist darin gegeben, daß die wesenlosen Schemen wie in der Unterwelt erst vom Opferblut kosten müssen, um wieder sprechen zu können.

In der ersten symbolischen Kunstform Hegels war es die Freiheit, die als gewußte inzwischen ins Institutionelle gesetzt und ihrem semantischen Gehalt nach exhauriert erscheint. Was kann es darüber hinaus sein, oder was kann es an der Freiheit noch zu entdecken geben, worauf eine neue symbolische Kultur nach der Zerrüttung des Menschlichen hindeutet und aus ist? Die neue symbolische Kunst weiß es nicht und darf es nicht wissen, sonst wäre sie überflüssig. Der Philosoph weiß es ebenfalls nicht, er weiß nur um den Schwindel, der sich mit Hegels Konstruktion verbindet. Ist es der Schwindel, den wir empfinden, wenn wir über eine neue Schwelle treten, oder ist es der Schwindel, der darin besteht, daß uns bloß eingeredet wird, daß wir es tun?

Gleichviel: die historische Semantik, die Hegel paradigmatisch konzipiert hat, belehrt uns darüber, daß die semantische Plastik, die das spezifische Sein einer sich selbst deutenden Menschheit ausmacht, einer internen Geschichtlichkeit ausgesetzt ist. Die Energien des Wandels beziehen wir aus der Überschüssigkeit unserer plastischen Leitbegrifflichkeiten, wie sie für Hegel im Begriff der Freiheit fokussiert sind. Seine Idee, daß diese Überschüssigkeit einmal exhauriert sein könnte, die semantischen Energien durch Institutionalisierung einmal vollständig ›verbrannt‹ werden könnten: diese Idee ist nur dann nicht völlig abwegig, wenn wir die Überschüssigkeit dieser Leitbegrifflichkeiten als endliche Ressourcen veranschlagen müssen. Aber dagegen spricht gerade die Voraussetzung unserer semantischen Plastizität: Daß sie nämlich nur deswegen existieren kann, weil wir intentional offen, d.h. ins Unbestimmte gestellt sind. Und das Unbestimmte läßt sich plastisch nicht ausschöpfen. Insofern bleibt unsere Geschichte prinzipiell offen, weil diese Offenheit eine Voraussetzung dafür ist, daß es sie überhaupt gibt. Das Ende gibt es für unsere Geschichte nur beispielsweise und niemals prinzipiell, es sei denn im bewußten Absturz.

[122] Op. cit. Bd. II, p. 30.

Das Erstaunliche ist, daß selbst Denker, die einer solchen Offenheit gegenüber eher reservierte Abstinenz praktizieren, immer wieder auf sie zutreiben. Und zwar je hartnäckiger sie es zu vermeiden versuchen. Unvermeidlich stoßen sie, ob sie es nun wollen oder nicht, regelmäßig in Zonen vor, in denen, sehr zu ihrem Ärger, der szientifisch wohldefinierte Boden ins Schwimmen kommt. Prominent für dieses Schicksal ist Gottlob Frege.

4. Frege als Hermeneut

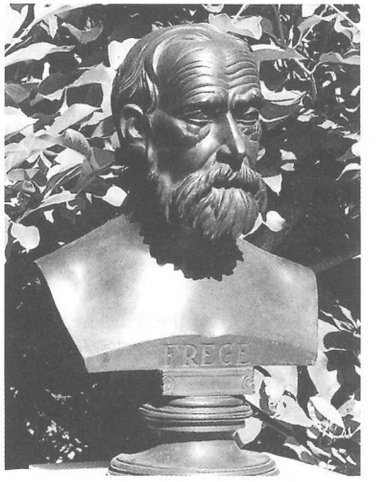


Abb. 3

Philosophen, die Systeme der Logik analysieren, und solche, die wissenschafts-geschichtlich interessiert sind, werden Frege als bedeutenden Vertreter des logizistischen Grundlegungsprogramms der Mathematik aufsuchen und präsentieren. Diejenigen, die sprachphilosophisch interessiert sind, werden Freges Semantik und ihre Probleme in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen stellen. Wer vor allem ontologischen Fragen nachgeht, wird Frege als Theoretiker der drei Reiche vorstellen, und wer den Ursprüngen einer bestimmten Art zu philosophieren im 20. Jahrhundert nachgeht, wird zu Frege als einem Ahnherren analytischen Denkens geführt. Daß Freges Werk so viele Zugangsmöglichkeiten bietet, mag als Fingerzeig dafür gewertet werden, daß man es hier mit einem Klassiker der Philosophie zu tun hat.

Dafür spricht zudem der kontingente Umstand, daß Frege inzwischen wie andere Klassiker der Philosophie auch von einem Versäulungsprozeß erfaßt wurde. Seine Bronze-Büste (Abb.3) ist im Philosophischen Seminar in Jena seit dem 5.9.1998 neben den Portraits von Fichte, Schelling, Hegel und Fries zu besichtigen, in gleicher Formation, ohne Fries allerdings, seit dem 15.12.2000 auch im Philosophischen Seminar der Universität Bonn.

Frege ist als philosophischer Olympier überall anerkannt, als ein Denker, dessen Gedankenreichtum weit davon entfernt ist, ausgeschöpft zu sein. So gibt es immer noch Bestandsstücke seines Denkens, die entdeckt sein wollen, und unsere systematischen Interessen auch heute noch befruchten können. Viele solcher Bestandsstücke verdanken sie dem, was ich die Drift von Freges Denkentwicklung nennen möchte.

Er begann ja als Mathematiker und ging hier, wie man etwas salopp sagen könnte, ›aufs Ganze‹, indem er, wie er noch in seinem letzten Lebensjahr rückblickend schrieb, die Frage zu beantworten unternahm, »was man unter Zahlen und unter Arithmetik zu verstehen habe«.[123]

Kurz: »Von der Mathematik ging ich aus. In dieser Wissenschaft schien mir die dringlichste Aufgabe in einer besseren Grundlegung zu bestehen.«[124]

Um diese Grundlegung in Angriff zu nehmen, benötigte Frege wegen der ›logischen Unvollkommenheit der Sprache‹ notgedrungen das Instrument der *Begriffsschrift*: »So kam ich von der Mathematik zur Logik.«[125] Die Drift in Freges Gedankenentwicklung gibt sich jetzt so zu erkennen, daß man dieses Schema einfach fortschreibt: Auch in der Logik ging Frege sozusagen ›aufs Ganze‹ und wurde notgedrungen zum Semantiker und Sprachphilosophen. Auch hier ging er schließlich ›aufs Ganze‹ und wurde so notgedrungen zum Hermeneuten. Als solcher ist er der Forschung natürlich nicht völlig entgangen[126], aber doch noch in subtilen Filiationen zu entdecken.

[123] *Zahlen und Arithmetik* [1924/1925], in: Gottlob Frege, *Nachgelassene Schriften*, Erster Band, eds. H. Hermes/F. Kambartel/F. Kaulbach, Hamburg, 1969, p. 295.

[124] [*Aufzeichnungen für Ludwig Darmstaedter*] [Juli 1919], in: *Nachgelassene Schriften*, op. cit., p. 273

[125] [*Aufzeichnungen* ...], op. cit., ibid.

[126] Insbesondere Gottfried Gabriel, einer der Herausgeber von Freges Schriften, hat als erster auf Freges Beiträge zur Ästhetik und seine Bedeutung für eine Theorie nicht-propositionaler Wissensformen hingewiesen. Cf. für unser Thema: G. Gabriel, *G. Frege über semantische Eigenschaften der Dichtung*, in: *Linguistische Berichte* 8 (1970) 10–17; ferner ders., *Freges verborgene Erkenntnistheorie*, in: V. Gerhardt/N. Herold, *Perspektiven des Perspektivismus*, Würzburg 1992. Angeregt durch diese Forschungen und ihnen thematisch eng folgend cf. auch Christiane Schildknecht, *Sense and Self. Perspectives on Nonpropositionality*, Paderborn 2002. Seit 1978 habe ich diese nicht-propositionale Dimension des Erkennens mit Rückgriffen auf die Deutungstradition der Mantik analysiert. Cf. Wolfram Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M.; *Ahnung und Erkenntnis*, Frankfurt/M. 1996. Cf. ferner die Arbeiten meiner Mitarbeiter: Carsten Klein, *Kategoriale Unterscheidungen als Grenzbereich des Propositionalen*, Bonn 2000; Joachim Bromand, *Philosophie der semantischen Paradoxien*, Paderborn 2001, und ders., *»Wovon man nicht sprechen kann ...«*, Bonn 2000; Guido Kreis, *Was ist unmittelbare Erfahrung?* In: Wolfram Hogrebe (ed.), *Mantik*, Würzburg 2005.

So gibt es immer noch Areale vor allem seines späten Denkens, die es verdienen, für unsere Zeit fruchtbar gemacht zu werden. Dazu gehört *erstens* Frege als Theoretiker des Absurden, *zweitens* Frege als Theoretiker der Ahnung und *drittens* Frege als Theoretiker eines kreativen Verstehens. Ich beginne rekurrent mit letzterem.

Frege konnte sehr witzig schreiben, in der Regel aber nur, wenn er polemisch wurde. Im Genre der Polemik war Frege jedenfalls ein Meister, und es ist bedauerlich, daß es hierüber noch keine Studie gibt. Ein Beispiel für Freges polemische Meisterschaft ist u.a. sicher auch seine Auseinandersetzung mit Alwin Korselt[127] unter dem Titel *Über die Grundlagen der Geometrie* von 1906.[128]

Zunächst zeigt sich Frege erfreut, daß Korselt in einigen Punkten, z.B. mit Ausdrücken wie ›Wahrheitswert‹, ›das Wahre‹ und ›das Falsche‹, seine, Freges, Terminologie übernimmt.

Dann aber geht es zur Sache, insbesondere in Sachen Definition und Axiom. Hier vermißt Frege bei Korselt, der Hilbert verteidigt, einen eindeutigen Wortgebrauch. Frege destilliert allein fünf verschiedene Auffassungsweisen der Axiome bei Korselt heraus, in die sogar Elemente der formalen Theorie der Arithmetik etwa von J. Thomae eingeschmuggelt seien. Über die Beziehungen dieser Auffassungen untereinander schwebe zudem ein ›geheimnisvolles Dunkel‹. Und jetzt bricht es mit Fichtescher Rigorosität aus Frege heraus: »Klarheit! Klarheit! Klarheit! Meint Herr Korselt, daß es ein Vergnügen sei, sich von ihm durch diese verworrenen Dickichte führen zu lassen?«[129] Mit diesem Ausbruch ist Freges polemisches Feuer aber noch keineswegs erloschen.

Jetzt legt er erst richtig los, um Hilbert und Korselt gemeinsam zu karikieren: »Herr Hilbert hackt Definition und Axiom beide ganz fein, mengt sie sorgfältig durcheinander und macht eine Wurst daraus. Herrn Korselt genügt diese Mischung nicht; er hackt auch noch die Thomaeschen Regeln über den Gebrauch der Zeichen klein, gibt eine Messerspitze meines Andeutens dazu und fügt aus eignen Mitteln die Beschreibung der Art hinzu, wie sich Erfahrungsgegenstände verbinden lassen, mengt alles gut durcheinander und macht eine Wurst daraus. An Mannigfaltig-

[127] Cf. hierzu Lothar Kreiser, *Die Hörer Freges und sein Briefpartner Alwin Korselt*, in: *Wittgenstein Studies*, Diskette, Datei 24-1-95.txt. (Der Text Kreisers über Korselt kann über diese Datei derzeit leider nicht abgerufen werden. Hier muß man sich an den Autor selbst wenden).

[128] Gottlob Frege, *Kleine Schriften*, ed. Ignacio Angelelli, Darmstadt 1967, pp. 281 sqq.

[129] Op. cit., p. 285. – In Fichtes Kritik an Rousseau heißt es einmal: »Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, [...] ist weibisch [...] Handeln! Handeln! Das ist es, wozu wir da sind." (G. Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten*, Akad.-Ausg. I, 3, p. 67).

keit der Zutaten fehlt es wenigstens nicht, und ich zweifele nicht, daß für den Liebhaber etwas Gutes herauskommt.«[130]

Um noch eins drauf zu setzen, bietet Frege ein nach dieser Rezeptur komponiertes Beispiel, vor allem, um wieder Hilbert zu karikieren:

»Jedes Anej bazet wenigstens zwei Ellah.«

»Wie kann jemand solchen haarsträubenden Unsinn schreiben! Was ist ein Anej? Was ist ein Ellah?« So höre ich mit Entrüstung fragen. »Bitte sehr? Das ist ein Axiom, nicht von der alten euklidischen, sondern von der modernen Art. Es definiert den Begriff *Anej*. Was ein Anej sei, ist eine ganz ungehörige Frage. [...] Wenn man keinen Gedanken in diesem Axiome findet, so schadet das nichts. Der Satz will gar keine Beschreibung bekannter Tatsachen sein, er deutet solche höchstens an, und zwar sehr fein, z.B. die bekannte Erfahrungstatsache, daß jede Wurst wenigstens zwei Enden hat [...].«[131]

Mit seiner Forderung nach definitorischer Eindeutigkeit verbindet Frege nicht zusätzlich die Forderung, daß *alles* definiert werden muß, ja er gesteht bekanntlich zu, daß es definitorische Grenzen gibt, und zwar genau da, wo man es mit einfachen Begriffen zu tun hat, die nicht zerlegt werden können. Denn, wie Frege sagt: »Die geistigen Tätigkeiten, die zur Aufstellung einer Definition führen, können doppelter Art sein; zerlegend oder aufbauend, ähnlich der Tätigkeit des Chemikers, der entweder einen gegebenen Stoff in seine Elemente zerlegt, oder gegebene Elemente sich zu einem neuen Stoff verbinden läßt. In beiden Fällen erfährt man die Zusammensetzung eines Stoffes.«[132]

Wo also eine solche Zusammensetzung von Elementen nicht möglich ist, ist auch keine Definition möglich: »Wir müssen logische Urelemente anerkennen, die nicht definierbar sind.«[133]

Zu solchen Urelementen gehören nach Frege leider so wichtige Terme wie *wahr*, *gut*, *schön*, aber auch *Punkt* und *Funktion*. Sie alle sind nach Frege nicht definierbar, da nicht in Elemente zerlegbar, sie sind eben elementar. Gerade deshalb entsteht hier das Problem, wie wir solche Urelemente überhaupt verstehen können, wie wir uns mit ihnen verständigen können, wie wir anderen ihre Bedeutung vermitteln können.

Frege stellt sich diesem Problem und an genau dieser Stelle wird er zum Hermeneutiker. Übrigens nicht zu seiner Freude, im Gegenteil: Wie die Gelenke unseres Driftschemas es bezeichneten, wurde er *notgedrungen* zum Hermeneutiker und versäumte es nicht, sogleich auch Maßnahmen zur Schadensbegrenzung zu ergreifen.

[130] Op. cit. p. 285.
[131] Ibid.
[132] Op. cit. p. 290.
[133] Op. cit. p. 288.

Zunächst stellt sich für Frege also das sachliche Problem, wie ein Benehmen über die Bedeutung nicht definierbarer Terme hergestellt werden kann. Ein »Einverständnis über das logisch Zusammengesetzte« ist »durch Definition(en) leicht erreichbar. Da bei den Urelementen diese nicht möglich sind, muß hier etwas anderes eintreten; ich nenne es ›Erläuterung‹.«[134] Solche Erläuterungen von Wortbedeutungen werden mit Hilfe von Beispielen gegeben, die in der Regel »der Gebrauchsweise«[135] von Wörtern folgen, wie Frege avant la lettre à la Wittgenstein[136] sagt, und er ergänzt: auch »ohne eine Bildlichkeit des Ausdruckes wird oft nicht auszukommen sein«.[137]

Trotzdem können Erläuterungen ein Verstehen nicht erzwingen. Sie werden, wie im letzten Jahrhundert in der Erlanger Schule gesagt wurde, nur einen *protreptischen* Status haben, sie dienen dazu, wie auch Frege wörtlich sagt, »auf das Gemeinte hinzuführen«.[138]

Auch Frege betont, daß »der Zweck der Erläuterungen [...] ein praktischer ist«, sie dienen z.B. »den Zwecken der Verständigung der Forscher untereinander und der Mitteilung der Wissenschaft.«[139] Insofern gehören solche Erläuterungen, und das ist jetzt Freges hermeneutische Schadensbegrenzung, nicht eigentlich ins »System der Wissenschaft«,[140] sie gehen »dem Aufbau des Systems voraus«.[141] Man kann sie daher, so Frege, »einer Propädeutik zuweisen.«[142]

Frege braucht also die Erläuterungen, um das Verständnis elementarer Terme der Wissenschaften aufzubauen, aber er siedelt sie außerhalb der Wissenschaft an. Das auch deshalb, weil eine Erläuterung ihr Ziel, die Vermittlung eines Bedeutungsverstehens, nur ›praktisch‹ erreicht. Denn man kann natürlich nicht ausschließen, daß wir in unseren Erläuterungen »wieder Wörter der Sprache gebrauchen, die vielleicht ähnliche Mängel zeigen, wie die sind, denen die Erläuterung abhelfen sollte. So scheinen denn wieder neue Erläuterungen nötig zu werden. Theoretisch betrachtet

[134] Op. cit. p. 288.
[135] G. Frege, *Erkenntnisquellen der Mathematik und Naturwissenschaften*, in: *Nachgelassene Schriften*, eds. H. Hermes/F. Kaulbach, Hamburg 1969, p. 290.
[136] Hans D. Sluga vermutet sogar, daß Wittgenstein durch Freges Kontextprinzip zu seinem Sprachspielkonzept inspiriert worden sei: »Frege's context principle has been transformed into the claim that the study of language must itself be seen as part of the study of human practices.« (H. D. Sluga, *Gottlob Frege*, London, pp. 185–186).
[137] *Über die Grundlagen der Geometrie*, op. cit. p. 288 1988.
[138] *Logik in der Mathematik*, in: G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, op. cit., p. 254.
[139] Cf. Anm. 16.
[140] Cf. Anm. 16.
[141] *Logik in der Mathematik*, in *Nachgelassene Schriften*, op. cit., p. 224.
[142] *Über die Grundlagen der Geometrie*, op. cit., p. 288.

kommt man so eigentlich nie ans Ziel; praktisch gelingt es doch, sich über die Bedeutung der Wörter zu verständigen.«[143]

Der Preis ist allerdings hoch. Darüber macht sich auch Frege als sensibler Hermeneut, der er hier wirklich ist, keine Illusionen. Auf Seiten derer, denen solche protreptischen Erläuterungen gegeben werden, muß man mit »etwas gutem Willen, auf entgegenkommendes Verständnis, auf Erraten«[144] rechnen können. Aber auch auf Seiten dessen, der solche Erläuterungen gibt, sind gewissermaßen explikative Tugenden erforderlich. Erstens kann man von ihm verlangen, »daß er selbst bestimmt wisse, was er meine«, ferner muß er »mit sich selbst im Einklang« bleiben und schließlich muß er, »wenn sich die Möglichkeit eines Mißverstehens auch bei gutem Willen ergibt«, bereit sein, »seine Erläuterungen zu vervollständigen und zu verbessern.«[145]

Diese hermeneutischen Überlegungen Freges zu den Gelingensbedingungen von Erläuterungen sind in der Literatur mit Quines ›principle of charity‹[146] in Verbindung gebracht worden.[147]

Das ist zweifellos ein fruchtbarer Vergleich. Aber an Freges Text läßt sich zeigen, daß ihm *mehr* vor Augen schwebte, als ein Nachsichtigkeitsprinzip oder ein Vorgriff auf Vollkommenheit (Gadamer) oder ein principle of optimality (Dennett). Das wird vor allem in dem späten Text Freges *Erkenntnisquellen der Mathematik und Naturwissenschaften* (1924/1925) sehr schön deutlich. Hier resümiert Frege zunächst: »Nicht alles kann nämlich definiert werden, sondern nur, was begrifflich zerlegt worden ist, kann aus den durch die Zerlegung gewonnenen Teilen wieder zusammengesetzt werden. Was aber einfach ist, kann nicht zerlegt und also nicht definiert werden. Wenn man es doch versucht, kommt Unsinn heraus«.[148]

Es gibt für Frege also so etwas wie definitorische Schranken, sprachliche *Ausdrucksschranken*, die aber, was hier wichtig ist, nicht zugleich auch *Verstehensschranken* sind. Unser Verstehen reicht auch bei Frege offenbar weiter als unsere definitorische Kompetenz. Das ist sachlich insofern nachvollziehbar, als wir uns bei Definitionsversuchen schwieriger Terme häufig in Verlegenheit befinden, obwohl wir prägnant zu wissen glauben,

[143] *Logik in der Mathematik*, op. cit., p. 224.
[144] *Über die Grundlagen in der Geometrie*, op. cit., p. 288. Cf. hierzu gleichsinnig *Logik in der Mathematik*, op. cit., p. 224.
[145] Ibid.
[146] Cf. W. V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960, § 13 u. § 15. Ferner: D. Davidson, *Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, hier p. 136, 168, 196 et passim; et alii. Zur Geschichte cf. O. R. Scholz, *Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier*, in: Axel Bühler (ed.), *Unzeitgemäße Hermeneutik*, Frankfurt/M., 1994, pp. 158–191.
[147] Meines Wissens zuerst von Werner Stelzner (*Selbstbeschreibung und Identität*, in: *Fichtes Wissenschaftslehre* 1794, ed. W. Hogrebe, Frankfurt/M. 1995, p. 117).
[148] in: *Nachgelassene Schriften*, op. cit. p. 290.

worin die Bedeutung des fraglichen Wortes besteht. Wir bedienen uns in der alltäglichen Verständigungspraxis problemlos gewisser Terme und werden auch verstanden. Trotzdem können wir ihre Bedeutung auf Nachfrage nur unter Mühen erläutern. Wer z.B. versuchen würde, so alltägliche Ausdrücke wie ›zärtlich‹, ›sanft‹, ›behutsam‹, ›sorgfältig‹, aber auch ›elegant‹ oder ›tolpatschig‹, ›humorvoll‹ oder ›humorlos‹ zu erläutern, wird um Beispiele, Beispielszenen und Bilder nicht herumkommen und wird dennoch – das hat Frege als Hermeneut richtig gesehen – auf ein entgegenkommendes Verständnis rechnen müssen. Frege vergleicht diese Situation auch dem Spracherwerb von Kindern, die in die Phase des Bedeutungsverstehens ja erst hineinwachsen. »Wie lernt das Kind«, fragt Frege, »die Erwachsenen verstehen?«[149]

Wenn man mit Quine bereits Schwierigkeiten bekommt, wenn man sich in Situationen begibt, in denen radikale Übersetzungen vonnöten sind, d.h. solche, die sich nicht auf bereits vorhandene Lexika stützen können,[150] so ist die Situation beim kindlichen Spracherwerb noch wesentlich radikaler. In Quines Situation der radikalen Übersetzung verfügen wir ja immerhin noch über einen kompetenten Sprecher, der sich die ihm völlig unbekannte Sprache erschließen will.

Ein Kleinkind ist in diesem Sinne noch kein kompetenter Sprecher und muß doch eine beliebige, völlig unbekannte Sprache erlernen.

Hier liegt, wie man analog zu Quine sagen möchte, die *Situation eines radikalen Verstehens* vor, die wir alle als Infanten erfolgreich gemeistert haben.

Auch Frege stellt sich mit seiner Frage ›Wie lernt das Kind die Erwachsenen verstehen?‹ der Situation eines radikalen Verstehens, denn Kinder lernen dieses Verstehen nicht so, wie er ausführt, »dass sie das Verständnis weniger Wörter und grammatischer Verbindungen schon mitbringen, sodass man nur nötig hat, mit Hilfe dieser schon vorhandenen sprachlichen Kenntnisse ihnen das Unbekannte zu erklären.«[151] Nein, so liegen die Dinge natürlich nicht, denn: »In Wirklichkeit bringen die Kinder ja nur eine sprachliche Anlage mit.«[152]

Wie also kann mit dieser Anlage allein in der Standardsituation radikalen Verstehens der Prozess des Sprachverstehens überhaupt gestartet werden? Wir bewegen uns hier mit Frege klarerweise in vorsprachlichen Zonen und sollten doch erläutern können, wie sich von hier aus das *Erlernen einer Sprache ohne selber sprechen zu können* aufbaut.

Hiergegen ist die Situation der radikalen Übersetzung Quines geradezu harmlos. Auch an dieser schlüpfrigen Stelle weicht Frege aber nicht aus,

[149] *Erkenntnisquellen*, op. cit. p. 290.
[150] W. V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge (Mass), 1960, § 7.
[151] Cf. Anm. 150.
[152] Cf. Anm. 150.

bleibt indes in der ihm eigenen Art sehr vorsichtig und bietet doch interessante Fingerzeige. Auf die Frage also, wie Infanten sprachlos in den Spracherwerb überhaupt eintreten können, antwortet Frege anfänglich mit dem uns aus anderen Kontexten schon vertrauten, aber hier dann noch überraschend komplettierten Hinweis: »Man muss bei ihnen mit einem entgegenkommenden Verständnis rechnen können, ebenso wie bei den Tieren, die mit dem Menschen zu einem gegenseitigen Verstehen gelangen können«.[153]

Kinder und Tiere verfügen also, so Frege, womit man wenigstens rechnen können muß, über ein entgegenkommendes Verstehen, um in ein reziprokes Verstehen überhaupt eintreten zu können. Dieses reziproke Verstehen ist immer noch nichtsprachlicher Art, wie das gegenseitige Verstehen zwischen Tier und Mensch, auf das Frege sich hier bezieht, deutlich macht. An dieser Stelle wird jedenfalls auch sehr klar, daß Freges These von einem entgegenkommenden Verstehen sehr viel mehr besagt als das ›principle of charity‹ als kommunikative Tugend. Über ein entgegenkommendes Verstehen verfügen nach Frege ja auch schon Lebewesen, die entweder noch nicht wie Infanten oder prinzipiell nicht sprechen können wie Tiere.

Frege dachte bei Tieren übrigens nicht an Amöben, Termiten oder Quallen, sondern an solche, die mit Menschen in einem Sozialverbund leben können, aber auch nicht an Fliegen, Mücken, Spinnen oder Kakerlaken, sondern vorzugsweise an Hunde. So unterhielt er zu seinem eigenen Hund ein sehr vertrautes Verhältnis. Über solche Details in Freges Leben sind wir – wie so oft – von Lothar Kreiser unterrichtet. Noch in seinen letzten Jahren mochte sich Frege von seinem Hund nicht trennen. So besuchte er von Bad Kleinen aus gelegentlich Verwandte: »Mußte er bei solchen Besuchen die Eisenbahn benutzen, saß er in der 3. Klasse unter lärmenden Marktfrauen, nur um sich nicht von seinem Hund trennen zu müssen.«[154]

Freges Auffassung eines entgegenkommenden Verstehens ist also sehr tief verankert und liegt offenbar in nicht näher analysierter Weise den Anfängen eines sozialsemantischen Selbstaufbaus des Geistes zugrunde, was immer das heißen mag.

Man kann nach Frege zumindest drei Leistungen mit dieser Verstehensart verbinden:

1. das gegenseitige Verstehen zwischen Tier und Mensch,
2. den kindlichen Spracherwerb und
3. das Verstehen von Erläuterungen im vorwissenschaftlichen Bereich.

[153] Cf. Anm. 150.

[154] Cf. hierzu Lothar Kreisers Rezension der Edition von Freges *Nachgelassenen Schriften*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 21 (1973) 519–524, hier: p. 523.

Die ersten beiden Leistungen hat Frege nicht weiter analysiert oder kommentiert. Das Verstehen von Erläuterungen allerdings führt Frege in subtiler Form noch weiter, indem er gelegentlich auf eine Form des Verstehens zu sprechen kommt, die als eine erste, aber noch extrem schwache Form des Bedeutungsverstehens anzusprechen ist.

An dieser Stelle vollziehen wir den Übergang zu Frege als *passageren Theoretiker des Ahnens*. Zunächst stoßen wir wieder auf die schon bekannten Definitionsschranken. Es kann leider auch das Wort ›Funktion‹, so Frege, nicht definiert werden. Ersatzweise bietet er Erläuterungen an, die in »die Gebrauchsweise von Funktionsbezeichnungen«[155] einführen, um einem entgegenkommenden Verstehen auf die Sprünge zu helfen. Das Ziel solcher Erläuterungen ist die Herstellung einer ›hinreichenden Deutlichkeit‹. So beschließt Frege seine exemplarischen Ausführungen zur Gebrauchsweise von Funktionsbezeichnungen mit dem Satz: »auch so wird es hinreichend deutlich sein, was ich meine, und man wird wenigstens ahnen können, welche Wichtigkeit die Einführung der Funktion in die mathematische Betrachtung und die der Funktionszeichen und Funktionsbuchstaben in die mathematische Zeichensprache hat.«[156]

Dieses Ahnen ist in Freges Sprachgebrauch so etwas wie eine erste Verfestigungsform eines entgegenkommenden Verstehens, eine erste, wenngleich noch fragile, aber doch schon positive Form eines erratenden Verstehens.

Von einem solchen Ahnen macht Frege als Analytiker semantischer Verhältnisse auch selber Gebrauch. So hält er Mathematikern, die sich bloß mit ihren Formeln begnügen, entgegen: »Hat man nicht doch im tiefsten Inneren eine Ahnung, dass der Gedankeninhalt die Hauptsache, ja eigentlich das ist, worauf es allein ankommt?«[157]

Ein Rückgriff auf Ahnungen als erste Verfestigungsform unserer verstehenden Bemühungen macht es Frege auch möglich, mit einem Phänomen nachsichtig umzugehen, das ich als *semantische Dissonanz* bezeichnen möchte.

Eine solche liegt vor, wenn ein Wortgebrauch einem entgegenkommenden Verstehen signalisiert, daß der Sprecher wohl ahnt, was die korrekte Bedeutung eines Wortes ist, daß er dieser Ahnung in seinen Explikationen jedoch nicht immer entspricht. So billigt Frege z.B. Weierstrass zwar zu, daß er wohl erfaßt hat, was eine Zahl ist, daß er dem aber explikativ nicht treu bleibt. »Weierstrass hat eine richtige Ahnung von dem, was Zahl ist, und aus dieser richtigen Ahnung heraus verbessert und ergänzt er immer das, was aus seinen kundgegebenen Definitionen eigent-

[155] *Erkenntnisquellen*, op. cit., p. 290.

[156] *Erkenntnisquellen*, op. cit., p. 292.

[157] *Logik in der Mathematik*, op. cit., p. 234.

lich folgen müßte. Er bewegt sich dabei in Widersprüchen und gelangt doch zu wahren Gedanken.«[158]

Die semantische Dissonanz – auch bei Mathematikern – besteht hier zwischen dem, was sie, wie Frege sagt, »für ihre Meinung *ausgeben*« und dem, »was ihre Meinung *ist*. Wir haben das bei Weierstrass gesehen, bei dem wir eine Ahnung vom Richtigen voraussetzen mussten, im Widerspruch zu seinen eigenen Worten.«[159]

Ja Frege spricht hier geradezu von einem Krankheitsbild von Mathematikern, das solche semantischen Dissonanzen erzeugt, er spricht von einem ›morbus mathematicorum‹, dessen »Hauptsymptome bestehen in dem Unvermögen, zwischen Zeichen und dem Bezeichneten zu unterscheiden«.[160] Aber dieser Schritt in eine Wissenschaftspathologie soll uns hier nicht weiter beschäftigen.

Die wichtigste Funktion, für die Frege die Ahnung in Anspruch nimmt, ist zweifellos darin gegeben, daß sie uns ein vorläufiges Verstehen auch da schon sichert, wo Definitionen fehlen und nur Erläuterungen möglich sind.

Wer sich z.B. den philosophischen Disziplinen der Logik, Ethik und Ästhetik zuwendet, möchte gern wissen, womit es diese Wissenschaften zu tun haben. Ein volles Verständnis wird sich gewiß erst nach einiger Beschäftigung einstellen, aber es ist nicht vermessen, vorab schon wenigstens ungefähr zu erfahren, was einen erwartet.

»Beim Eintritt in eine Wissenschaft«, so Frege, »hat man das Bedürfnis, vorläufig wenigstens eine Ahnung von ihrem Wesen zu erlangen. Man wünscht ein Ziel zu sehen, dem man zustreben wird, einen Zielpunkt aufzustellen, der die Richtung gibt, in der man fortschreiten will«.[161]

Das hier ins Auge gefaßte Zielpunktvokabular für Logik, Ethik und Ästhetik ist nach Frege mit den Worten ›wahr‹, ›gut‹ und ›schön‹ gegeben, aber keiner dieser Terme ist definierbar und doch verstehen wir sie ansatzweise. Hier hat also die Ahnung ihr Recht und wenn wir ehrlich sind, wird ein ahnender Anteil unserem Bedeutungsverstehen auch dann erhalten bleiben, wenn wir uns begrifflich ins Klare vorgearbeitet haben.

Normalerweise fassen wir ein Zielpunktvokabular mittels abstrakter singulärer Termini und sprechen dann von *dem* Wahren, Guten, Schönen, aber auch von *der* Gerechtigkeit, *der* Liebe, *der* Sympathie etc. Keiner dieser Ausdrücke ist definierbar, allenfalls ein Stück weit explizierbar. Und wenn wir solche Explikationen miteinander konkurrieren lassen, sie gemeinsam kritisch abwägen wollen, können wir dies, wenn es um Adäquatheit geht, wiederum nur im Rückgriff auf unser intuitives oder ahnendes

[158] *Logik in der Mathematik*, op. cit., p. 240.
[159] *Logik in der Mathematik*, op. cit., p. 241, (Hervorhebung von mir).
[160] Ibid.
[161] *Logik*, in: *Nachgelassene Schriften*, op. cit., p. 139.

Bedeutungsverstehen. Gewiß bewegen wir uns dabei, wie Frege gesehen hat, immer nur im heuristischen Diskurs, aber es ist sehr die Frage, ob unser Bedeutungsverstehen diesen jemals vollständig verlassen kann.

Wenn dem in der Tat so ist, dann wird allerdings unser Zielpunktvokabular auch grundsätzlich nicht eliminierbar sein. Es wird Explikate geben, die mehr oder weniger adäquat sind, aber kein Explikat erschöpft den geahnten Bedeutungsgehalt des Zielpunktvokabulars. Satzförmig kann dieser Gehalt offenbar nicht ausgeschöpft werden. Und so stellt die Ahnung ein nicht-propositionales Bedeutungsverstehen bereit, das für unsere Verständigungsverhältnisse charakteristisch ist.

Für diese ist es ferner auch kennzeichnend, daß sie mit dem altehrwürdigen *Wesen* umgehen. Auch Frege formuliert so, daß man beim Eintritt in eine Wissenschaft eine Ahnung von ihrem *Wesen* erlangen möchte. Hier, im heuristischen Diskurs, sind wir zwangsläufig semantische Essentialisten.

Wenn die Explikation eines Wortes, verglichen mit der Ahnung seiner Bedeutung, als inadäquat abgewiesen wird, tut man das mit Bemerkungen wie: Das geht am Wesen der Sache vorbei! Das Wesen ist das bloß geahnte, nicht-propositionale Bedeutungsvollbild, und dieses dirigiert unsere explikativen Bemühungen. Aber es gibt ebendeshalb keine propositionale Repräsentation des Wesens, propositionale Bedeutungsexplikate bleiben immer fallibel und bleiben im Rückgriff auf das bloß geahnte, nicht-propositionale Bedeutungsvollbild revidierbar. Ein propositionaler Essentialismus kann natürlich nicht verteidigt werden.

Daß Frege dem Eigensinn nichtwissenschaftlicher Rede, also z.B. den Sätzen der Dichtung, Rechnung trägt, ist in der Literatur (vor allem von G. Gabriel) zu Recht verdeutlicht worden. Frege ist aber stets auch daran interessiert, alles was zugleich mit einem Gedanken zum Ausdruck gebracht wird, möglichst sauber von diesem Gedanken selbst abzusondern, also Ausdrucksmittel, die wahrheitswertindifferent sind wie rhetorische Mittel oder Konnotationen: »Was man Stimmung, Duft, Beleuchtung in einer Dichtung nennen kann, was durch Tonfall und Rhythmus gemalt wird, gehört nicht zum Gedanken«.[162] Solche von Frege auch ›Winke in der Rede‹[163] genannten Ausdrucksmittel sind für unseren kommunikativen Alltag und die Dichtung wichtig, für den Logiker nicht: »Dem auf das Schöne in der Sprache gerichteten Sinne kann gerade das wichtig erscheinen, was dem Logiker gleichgültig ist.«[164]

[162] *Logische Untersuchungen*, in: G. Frege, *Kleine Schriften*, ed. Ignacio Angelelli, Darmstadt 1967, p. 348.
[163] Ibid.
[164] Ibid.

Aber auch in den Geisteswissenschaften werden solche rhetorischen Winke häufiger anzutreffen sein, sie stehen ebendeshalb, so Frege, »der Dichtung näher«, sind »weniger wissenschaftlich«.[165]

Freges Feststellung braucht hier, obwohl Frege selbst wohl im Stil des 19. Jahrhunderts dazu neigt, nicht abwertend aufgefaßt zu werden. Wir wissen, daß jede Wahl von Beschreibungssprachen je nach Strenge von Zweckmäßigkeitsüberlegungen und vom Gegenstand der Beschreibung abhängt. Das besagt schon das bekannte Toleranzedikt für Präzision von Aristoteles. Hiernach soll man Genauigkeit (*ακριβεία*) »nicht auf dieselbe Weise bei allen Gegenständen fordern, sondern in jedem Fall gemäß der zugrunde liegenden Materie und soweit es der Untersuchung angemessen ist. Denn auch der Schreiner und der Geometer suchen die gerade Linie auf verschiedene Weise [...]«.[166]

Heute wissen wir zudem, daß jede Wahl auch ihren Preis hat. Strengere Beschreibungssysteme liefern zwar stärkere Erklärungen, haben aber einen eingeschränkten Anwendungsbereich. Wer Ausdrucksstärke bevorzugt, muß Einbußen in der Erklärungsstärke hinnehmen und umgekehrt. Trotzdem könnte in beiden Fällen die aufgewendete erkennende Energie – falls es so etwas gibt – gleich bleiben, jedenfalls dann, wenn man Beehs Hypothese von der ›Konstanz der erkennenden Energie‹ akzeptiert: »Die Stärke und Rationalität der Erklärung ist umgekehrt proportional zur Größe ihres Anwendungsbereichs.«[167]

Aber auch über diese Hypothese kann man natürlich streiten und man tut es. Hier steht offenbar eine größere Klarheit über Komplexitätsschranken noch aus.[168]

[165] *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 347.

[166] Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, München 1972, p. 83 (1098 a 26–30); cf. auch p. 83 (1104 a 1–4) et passim.

[167] Volker Beeh, *Sprache und Spracherlernung unter mathematisch-biologischer Perspektive*, Berlin/New York 1981, p. 73–74.

[168] Cf. hierzu erste Schritte auch mit Blick auf Frege: Volker Beeh, *Verständnis ohne Erkenntnis. Freges Sinn und Tarskis Undefinierbarkeit*, in: J. Lechner (ed.), *Analyse, Rekonstruktion, Kritik. Logisch-philosophische Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1998, p. 123–139. Komplexitätsschranken sind auch für das Verhältnis von Funktionen und multiplen Realisierungen charakteristisch, so daß hier reduktionistische Hoffnungen einen schweren Stand haben. Das zeigt in einer Studie (*Bedeutung und Naturbeschreibung*, Bonn 2000) Martin Carrier sehr deutlich. Auch mit Blick auf die erstaunlichen jüngsten Ergebnisse der Genforschung taucht der Verdacht auf epistemische Komplexitätsschranken auf, die jedenfalls einfache Erklärungsstrategien *bottom up* erschweren und komplementäre Sichtweisen begünstigen. Genetische Verwandtschaft spricht offenbar nicht immer für phänotypische Verwandtschaft und umgekehrt. Trotz der genetischen Verwandtschaft haben Fliege, Wurm und Mensch habituell vergleichsweise wenig gemein. Dasselbe gilt für Raupe und Schmetterling, die beide sogar dasselbe Genom haben. Andererseits sind die genetischen Unterschiede zwischen Feldmaus und Hausmaus größer als zwischen Mensch und Schimpanse. (Diese Beispiele bringt Barbara Hobom, *Die erstaunliche Ähnlichkeit des Menschen mit dem Wurm*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13.2.2001.) Ferner variiert schon die Proteinproduktion ein und desselben Gens je nach Kombination in funktionsspezifischer Weise, ganz abgesehen davon, daß die intrinsische Plastizität dieser Verhältnisse noch unter die Modellierungsbedingungen der Umwelt gestellt werden muß. Komplexität und Erkenntnis ist jedenfalls ein spannendes Feld der Erkenntnistheorie. Cf. hierzu G. J. Chaitin, *The Unknowable*, Berlin/New York 1999.

Aber kommen wir zurück zu Frege.

Für ihn hat gerade das, was er ›sprachliche Winke‹ nennt, nicht nur eine wichtige heuristische Bedeutung, sondern, wie man sagen möchte, geradezu eine semantische Antennenfunktion: »Wo es darauf ankommt, sich dem gedanklich Unfaßbaren auf dem Wege der Ahnung zu nähern, haben diese Bestandteile ihre volle Berechtigung«.[169]

Das ist der hermeneutisch riskanteste Satz, den ich von Frege kenne.

Was Frege hier das gedanklich Unfaßbare nennt, ist mindestens der weite Bereich des Nicht-Propositionalen, an den wir angeschlossen bleiben, auch wenn wir uns um wahre Gedanken allein bemühen. Daß sprachliche Winke auch da noch ein kreatives Verstehen befördern können, wo es um nicht-propositionale Wissensformen geht, ist nicht erst Frege deutlich geworden, findet sich vor Frege schon bei Platon im 7. Brief[170] wie ebenso nach Frege bei Wittgenstein, der gerade für diese informellen Verstehensformen außerordentlich sensibel war.

Ein prägnantes Beispiel für nicht-propositionales Wissen ist sicher das, was man *Menschenkenntnis* nennt. Hier stellt sich Wittgenstein, wie ich oben schon einmal zitiert hatte, die Frage: »Kann man Menschenkenntnis lernen?« Und er antwortet: »Ja; Mancher kann sie lernen. Aber nicht durch einen Lehrkurs, sondern durch ›*Erfahrung*‹ – Kann ein Anderer dabei sein Lehrer sein? Gewiß. Er gibt ihm von *Zeit zu Zeit* den richtigen *Wink*. – So schaut hier das ›Lernen‹ und ›Lehren‹ aus.«[171]

Dieses Beispiel von Wittgenstein macht vor allem deutlich, daß uns der größte Teil unserer Lebenswirklichkeit in nicht-propositionalen Wissensformen präsent ist. Um so erstaunlicher, daß Philosophen sich dieser informellen epistemischen Kulisse nur selten erkenntnistheoretisch gestellt haben.

Frege jedenfalls stieß auf solche Wissensformen gerade in seinem Bemühen, Bedeutungsklarheit unantastbar zu machen. Aber dieses Bemühen

[169] Ibid.

[170] Platon hält es nicht für sinnvoll, die ultimativen Einsichten in das Wesen der Dinge »für alle aufzuschreiben oder ans Licht zu ziehen mit Ausnahme derer, welche selbst es vermittels eines leisen Fingerzeiges aufzufinden imstande wären [...]« (341 e)

[171] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1967, p. 264.

scheiterte an definitorischen Schranken und so erkannte er außerhalb des propositionalen Raumes der Wissenschaften sogar Ahnungen an.

Sie sind für ihn eine erste Form des Bedeutungsverstehens und bleiben auch die letzte, um ganz einfach sicherzustellen, daß wir auch die präziseste Bedeutungsfestlegung gegebenenfalls immer noch kritisch revidieren können.

Woher Freges positive Einschätzung der Ahnung, die seinem wissenschaftlichen Naturell nun wirklich nicht liegt, kommen mag, ist von seinen Texten her schwer zu ermitteln. Ich vermute, daß er in Jena mit dem Text von Jakob Friedrich Fries *Wissen, Glaube und Ahndung* (Jena 1805) bekannt geworden ist, der eine positive Theorie der Ahnung bietet, die auch heute noch lehrreich ist.[172]

Jedenfalls scheut Frege sich nicht, die Zonen vorwissenschaftlichen Verstehens positiv zu akzentuieren und ihr Eigenrecht anzuerkennen, gerade um einer Vermengung mit wissenschaftlichen Verstehensmodi vorzubeugen. So notwendig Ahnungen als erste Form des Bedeutungsverstehens im außerwissenschaftlichen oder im heuristischen Bereich auch sein mögen, im doktrinalen Teil der Wissenschaft haben sie natürlich nichts zu suchen. Hier ist umgekehrt jeder Hauch eines Geheimnisvollen sicherer Index dafür, daß epistemisch etwas nicht klar definiert, nicht in Ordnung ist. Und damit möchte ich abschließend auf Freges *Miniaturtheorie des Absurden* zu sprechen kommen.

Karl Snell, Professor für Physik und Mathematik in Jena (1806–1886), hat das Klarheitspostulat für die Mathematik so ausgedrückt: »In der Mathematik muß alles so klar sein wie 2·2=4. Sobald da irgendetwas Geheimnisvolles erscheint, ist das ein Zeichen, daß nicht alles in Ordnung ist.«

Frege zitiert diese Maxime Snells in einer seiner letzten Schriften[173] zustimmend und fügt noch ergänzend an: »Aber er selbst [Snell, W. H.] konnte, wenn er über die complexen Zahlen nach gaussischer Weise vortrug, nicht ganz das Geheimnisvolle vermeiden und er fühlte das auch selbst und war unbefriedigt von seinem Vortrage«.[174]

Das Geheimnisvolle ist hier also ein Zeichen dafür, daß nicht alles in Ordnung ist und das kann erstens besagen, daß etwas nicht hinreichend klar ist oder zweitens, daß etwas irrig oder geradezu falsch ist und drittens, daß etwas darüber hinaus geradezu absurd ist. Im Sinne dieser gesteigerten Variation findet sich bei Frege, mehr oder weniger implizit, tatsäch-

[172] Cf. Wolfram Hogrebe, *Ahnung und Erkenntnis*, Frankfurt/M., 1986, pp. 59 sqq. Ferner: Gottfried Gabriel, *Fries über ›Philosophen des Witzes‹ und ›Philosophen des Scharfsinns‹*, in: W. Hogrebe/K. Herrmann (eds.), *Jakob Friedrich Fries*, Frankfurt/M., 1999, pp. 165 sqq.

[173] *Neuer Versuch der Grundlegung der Arithmetik* (1924/1925), in: *Nachgelassene Schriften*, op. cit., p. 300.

[174] Ibid.

lich eine kleine Theorie des Absurden. In seiner ebenfalls späten Abhandlung *Zahlen und Arithmetik* (1924/1925) schreibt Frege: »Dass die Reihe der ganzen Zahlen einmal abbreche, ist nicht nur falsch, sondern wir finden es absurd«.[175]

Die Frage ist nur: warum? Frege gibt die Antwort: »Da muss ein Erkennen a priori beteiligt sein«.[176] Was Frege hier andeuten will, ist vermutlich folgendes: Absurd finden wir etwas genau dann, wenn es sich nicht nur um etwas Falsches handelt, sondern geradezu um einen Kategorienfehler, eine Sinnwidrigkeit also, die eine lokale Interferenz zweier Kategorien oder Sprachen signalisiert. Im vorliegenden Fall, also der Vorstellung, daß die Reihe der ganzen Zahlen einmal abbricht, oder auch »dass es eine grösste ganze Zahl geben könne«,[177] interferieren Beobachtungssprache und arithmetische Sprache und dies, so Frege, »deutet darauf hin, dass die Arithmetik nicht auf Sinneswahrnehmung beruhen kann; denn dann müßte man sich eben gegebenen Falls mit dem Abbrechen der Reihe der ganzen Zahlen abfinden [...].«[178]

Die Ursache für diese Interferenz sieht Frege im sinnlich eingeübten Ursprung des Zählens: »Das Zählen, aus einem Erfordernis des handelnden Lebens psychologisch entsprungen, hat die Gelehrten irre geführt.«[179]

Eine strukturgleiche Interferenz mit absurden Effekten würde Frege heute auch in der Neurophilosophie als Gefahr lauern sehen. Empirische Befunde der Hirnpsychologie wurden auch zu Freges Zeiten, z.B. von Wilhelm Wundt, als Basis einer Erkenntnistheorie zu verstehen gegeben. Wir sprechen heute von neuronalen Erregungsmustern in Hirnarealen, die, wie Wirbel im Wasser, das Denken begleiten und mit geeigneten bildgebenden Verfahren sogar sichtbar gemacht werden können.

Aber auch hier droht schon für Frege Absurdes: »An einem Flusse stehend bemerkt man oft Wirbel im Wasser. Wäre es nun nicht absurd, für einen solchen Wirbel den Anspruch zu erheben, er gelte oder er sei wahr, oder auch, er sei falsch? Und wenn nun die Atome oder Moleküle in meinem Hirn auch noch tausendmal lustiger und toller durcheinander tanzten als die Mücken am schönen Sommerabend, wäre es nicht ebenso absurd zu behaupten, dieser Tanz gelte oder sei wahr?«[180]

Immerhin mögen, das räumt Frege ein, hirnphysiologische Befunde für psychologische Gesetze relevant sein. »Bei logischen Gesetzen dagegen wäre dergleichen absurd; denn es handelt sich bei ihnen nicht darum, was dieser oder jener Mensch für wahr hält, sondern darum, was wahr ist. [...] Ob es wahr ist, dass Julius Caesar von Brutus ermordet wurde, kann nicht

[175] *Nachgelassene Schriften*, op. cit., p. 297.

[176] Ibid.

[177] Op. cit.,p. 296.

[178] Ibid.

[179] Op. cit., p. 297.

[180] *Logik* (1897), in: *Nachgelassene Schriften*, op. cit., p. 156.

von der Beschaffenheit des Gehirns von Professor Mommsen abhängen.«[181]

Das Absurde ergibt sich auch hier aus fälschlicherweise zugelassenen Interferenzen zwischen physiologischen, psychologischen und logischen Sprachen oder Kategorien. Und Freges beißende Ironie über den »Schein der Objektivität«,[182] der so in der Erkenntnistheorie erschlichen wird, sollte auch heute noch zur Vorsicht mahnen.

Trotzdem werden wir umgekehrt ebenso gehalten sein, Freges starke Version eines Reiches der Gedanken zu modifizieren, vielleicht im Sinne eines faktizitätsabhängigen Platonismus, damit wir sicherstellen, daß eine Gerade zwischen zwei Punkten zwar da ist, bevor sie hergestellt ist, aber doch nicht da, bevor die Lage der beiden Punkte faktisch angegeben ist.[183]

An irgendeiner Version des Phänomens einer solchen *sekundären Idealität* werden wir festhalten müssen, wenn uns das Verweisende von faktisch Sinnlichem, d.h. das, was uns Zeichen und Symbole gegeben sein läßt, nicht abhanden kommen soll.

Abschließend möchte ich noch die Frage stellen: Was hat man davon, wenn man Frege in der vorgestellten Form als Hermeneut entdeckt?

Meines Erachtens zunächst dies: Frege ist ein hervorragendes Beispiel dafür, daß der oft beschworene Unterschied zwischen analytischer und hermeneutischer façon d'être der Philosophie nicht besonders interessant ist, vielmehr Züge einer gewissen epigonalen Künstlichkeit aufweist.

Frege steht jedenfalls dafür, daß die kristallene Härte des Arguments nicht mit phänomenologischer Impotenz erkauft werden muß.

Seine tastenden und sensiblen Schritte im Bereich informeller Wissensformen und des Bedeutungsverstehens sollten jedenfalls weitere Untersuchungen in diesen ebenso schwierigen wie faszinierenden Bereichen eher stimulieren als abschrecken.

Mir ist bewußt, um das hier nachzutragen, daß das Format nichtpropositionalen Wissens, für das ein Bivalenzprinzip (wahr/falsch) nicht gilt,[184] bei vielen Erkenntnistheoretikern bestenfalls Kopfschmerzen, schlimmstenfalls Kopfschütteln verursacht. Aber man bedenke ernsthaft: Auch ein *Expertenwissen* ist *als Wissen* gewiß propositional, aber nicht als Wissen *von Experten*.

Eine gegebene Menge Daten oder Sätze gibt zwar *Winke*, wo die Sichtweise oder die Frage zu suchen ist, zu der sie passen oder eine Antwort sind, aber diese Suche wird von diesen Daten oder Sätzen nicht suspendiert und verlangt den Experten.

[181] Op. cit., p. 160.
[182] Cf. *Logik*, op. cit., p. 155.
[183] Cf. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M., 1986, p. 374.
[184] Cf. die bahnbrechende Arbeit von Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

Und umgekehrt gilt auch: Eine Sichtweise oder Frage gibt zwar *Winke*, im Focus welcher Daten *relevante* Daten oder die passende Antwort zu suchen sind, aber auch hier wird die Suche nicht suspendiert und verlangt den Experten.

Für diese Verhältnisse von Suchen und Finden ist Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung sinnvoll: das *Verstehen* einer Suchanweisung impliziert noch nicht das Glück des Findens und erst darin besteht nach Frege *Erkenntnis*.

Deshalb ist das Verstehen meistens leichter[185] als das Erkennen.

Aber auch dieser Sachverhalt will erkannt sein. Wer soll das tun? Wir wollen sagen, solche Dinge sind Sache der Philosophie, ein Unternehmen, das sich damit abmüht, Klarheit in unsere plastischen Sinnverhältnisse zu bringen, ohne hoffen zu können, daß dieses Geschäft je ein Ende findet. So bleibt als Saum der Klarheit des Bedeutungsverstehens immer ein letztlich Unverstandenes, ein *real unknown*, das wir als ultimativen Hintergrund brauchen, um Bedeutungen und Bedeutungskontraste überhaupt registrieren oder auch nur ahnen zu können. Der spätere Wittgenstein flankiert diese Vermutung: »Das Unaussprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.«[186]

Diesem ›Wink‹ folgend erhielte das Unaussprechbare bzw. darüber hinaus das *real unknown* eine fundierende Stellung für die Bedeutungsmöglichkeit des Aussprechbaren, erzeugte ein Nichtverstehen erst die Möglichkeit des Verstehens. Die *sekundäre Idealität* baut sich auf, wenn ein Wahrnehmbares auf ein Nicht-Wahrnehmbares, Unaussprechliches, Nicht-Gewußtes hin *angesprochen* wird. Die Heine-Frage ›ich weiß nicht, was soll es bedeuten, daß p‹ macht ›daß, p‹ erst bedeutungsvoll.[187] *So* sehen wir die Weltverhältnisse an, das Faktische im Lichte einer sich entziehenden, einer entzogenen Bedeutungshaltigkeit, auf die das Faktische verweist und dadurch zeichenhaft wird. Das Nichtverstehen ist *der Sache nach* das Erste, das Verstehen das Zweite. Aber erst wenn das Verstehen *dem Begriff nach* das Erste ist und das Nichtverstehen das Zweite, gibt es die *sekundäre Idealität*, Zeichen und Symbole. Selbst wenn diese Dinge alles andere als klar sind, so ahnten das schon die Frühromantiker: »das Köstlichste, was der Mensch hat, [...] hängt, wie jeder leicht wissen kann, irgendwo zuletzt an einem solchen Punkte, der im Dunkeln gelassen werden muß, dafür aber auch das Ganze trägt und hält, und diese Kraft in

[185] Cf. Volker Beeh, *Verständnis ohne Erkenntnis*, op. cit. p. 131
[186] *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M. 1977, p. 38; zitiert und interpretiert auch bei G. Gabriel, *Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie*, in: ders. *Zwischen Logik und Literatur*, Stuttgart, 1991, p. 32–64, hier p. 51.
[187] Cf. dazu unten Kap. V, 22.

demselben Augenblick verlieren würde, wo man ihm den Verstand auflösen wollte.«[188] Die heutige Erkenntnistheorie muß das *real unknown* erst wieder entdecken.

5. Sinngebung des Sinnlosen: Oskar Becker

Es gilt einen Philosophen vorzustellen, der, wie Martin Heidegger, Charlie Chaplin, Ludwig Wittgenstein und Adolf Hitler 1889 geboren wurde. Der hier speziell gemeinte wurde am 5.9. des genannten Jahres in Leipzig geboren und verstarb am 13. Nov. 1964 in Bonn.

Er war an der Universität Bonn von 1931 bis zu seiner Emeritierung 1955, unterbrochen durch seine Versetzung in den einstweiligen Ruhestand von 1946 bis 1951, als Professor für Philosophie tätig.

Es handelt sich um einen der bedeutendsten philosophischen Köpfe, die aus den Schulen Edmund Husserls (1859–1938) und Martin Heideggers (1889–1976) hervorgegangen sind. Seine Arbeiten zur Geschichte der Mathematik und zur Modallogik werden immer noch geschätzt, seine Beiträge zu phänomenologischen Begründungsfragen im mathematischen Grundlagenstreit seiner Zeit gehören immer noch zum besten, was es zur Sache gibt. Obwohl er kein mitreißender akademischer Lehrer war, ist seine Wirkung auf die jüngere Generation der Philosophen an der Universität Bonn nach dem zweiten Weltkrieg nicht zu unterschätzen, man denke nur an Namen wie Paul Lorenzen, Hans Sluga, Jürgen Habermas, Otto Pöggeler, Karl-Otto Apel, Karl-Heinz Ilting, Hermann Schmitz. Allerdings ist diese Wirkungsgeschichte, insbesondere was ihre Bedeutung für die Geburt der sog. ›Erlanger Schule‹ angeht, erst seit den letzten zehn Jahren in profunden Studien vergegenwärtigt worden.[189]

Es handelt sich um den Philosophen Oskar Becker.

Für die Festschrift seines Lehrers Edmund Husserl zum 70. Geburtstag steuerte er 1929 einen Aufsatz bei, der unter dem Titel *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers* im Ergänzungsband zum *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*[190] erschienen ist.

[188] Friedrich Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, in: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. E. Behler, 2. Bd., 1. Abt., München/Paderborn/Wien 1967, pp. 362–372, hier p. 370. Hierauf komme ich unten in Kap. IV, 20 noch einmal zu sprechen.

[189] Cf. hier nur folgende vorzügliche Sammelbände, denen weitere Literatur zu entnehmen ist: Carl-Friedrich Gethmann (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn 1991; Annemarie Gethmann-Siefert/Jürgen Mittelstraß, *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, München 2002; Volker Peckhaus (ed.), *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, München 2005.

Hieran anlehnend könnte man die folgenden Darlegungen in zugespitzter Abwandlung auch betiteln: *Von der Hinfälligkeit des Wahren und der Abenteuerlichkeit des Denkers.*

Denn in der Tat ist Oskar Becker, unstreitig einer der besten Köpfe aus der Schule der Phänomenologie, zugleich gerade auch als Philosoph eine ambivalente Persönlichkeit gewesen, die in dieser Ambivalenz schwer zu verstehen ist.

Diese Ambivalenz rührt bekanntlich daher, daß Oskar Becker, obwohl kein Parteigenosse!, seit der Mitte der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts bis zum Kriegsende Texte publiziert hat, die eindeutig und in selten robuster Form nationalsozialistisches Gedankengut vorstellig machen. Das ist bekannt und von Gereon Wolters exemplarisch[191] analysiert worden.

Die Fragen, die in diesem Zusammenhang aber immer noch offen sind, könnte man so formulieren:

1. Sind die eindeutig nationalsozialistischen Texte Beckers in seinem Werk und Denken ›insulär‹, also bloß passagere Konzessionsprodukte an den Zeitgeist? Oder kann womöglich gezeigt werden, daß Oskar Beckers genuine philosophische Leistung, seine Überlegungen zur Modallogik und zur Philosophie der Mathematik in einem inneren Zusammenhang mit seinen nationalsozialistischen Texten stehen?
2. Hat Oskar Becker nach dem Zweiten Weltkrieg sein Denken einer Revision unterzogen oder gibt es eine Kontinuität seines Denkens derart, daß darin auch seine nationalsozialistischen Texte, wenn nicht ihrem Buchstaben, so doch ihrem Geiste nach enthalten bleiben?

Wir werden sehen, daß die jeweils zuletzt gestellten Fragen leider zu bejahen sind. In der Tat hängen Oskar Beckers nationalsozialistische Äußerungen ›intrinsisch‹[192] mit seinen eigentlichen philosophischen Forschungen zur Philosophie der Mathematik und zur Modallogik zusammen. Und es kann leider ebenso gezeigt werden, daß er auch nach 1945 keinerlei

[190] Halle 1929, pp. 27–52. Wiederabgedruckt in: Oskar Becker, *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963, pp. 11–40.

[191] Cf. Gereon Wolters, *Philosophie im Nationalsozialismus: der Fall Oskar Becker*, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Jürgen Mittelstraß (eds.), *Die Philosophie und die Wissenschaften*, op. cit., p. 49 Anm. 84: »Noch einmal sei betont, daß damit nichts über Beckers spätere, möglicherweise geänderten Auffassungen gesagt ist.« Leider: nichts hat sich geändert.

[192] ›Intrinsisch‹ heißt hier nicht, daß diese Äußerungen etwa logisch aus seinen Forschungsergebnissen zur Grundlegung der Mathematik oder zur Modallogik ableitbar wären, wohl aber, daß sie ohne die Problemdynamik dieser Forschungen in ihrer Entstehung nicht einsichtig rekonstruierbar wären.

inhaltliche Abstriche an jener philosophischen Konzeption vornahm, die ihn Mitte der dreißiger Jahre in die Sümpfe führte.

Selbst wenn es im Kontext nicht ganz klar ist, wie Otto Pöggeler es gemeint hat, aber dieser Satz von ihm ist für sich genommen wahr: »In jedem Fall war Becker vielleicht der einzige der Freunde und Schüler Heideggers, der nach der Katastrophe keine politische Rückbesinnung ausbildete oder gar zur Rehabilitierung praktischer Philosophie weiterführte.«[193]

Das Besondere an Oskar Becker ist also, daß wir ihn als Philosoph und Person in einer Ambivalenz belassen müssen, die nicht wegzubringen ist.[194]

Im folgenden werde ich zuerst die Genese von Beckers Wende zum Nationalsozialismus aus seiner seriösen Philosophie her nachzeichnen, dann Beispiele für seine ideologischen Äußerungen nach dieser Wende vorlegen, um dann zu zeigen, daß Becker seine Grundkonzeption auch nach 1945 nicht geändert hat.

In seinem Hauptwerk zur Philosophie der Mathematik, also in seinem Buch *Mathematische Existenz*, das 1927 zusammen mit Heideggers *Sein und Zeit* im selben Band der *Zeitschrift für Philosophische Forschung* erschien, entwickelt Becker in enger Fühlung mit der zeitgenössischen Forschung zum Thema die These, daß mathematische Gebilde nur dann seriös und zulässig sind, wenn sie (a) im Sinne Husserls von einem Aufweisungsprozess konstruktiv erfaßbar sind und wenn (b) dieser Prozess mit Heidegger performativ als Form unseres Existierens gefaßt werden kann.

Hieraus ergibt sich für ihn zwanglos die Option für die der Existenzialhermeneutik Heideggers entgegenkommende intuitionistische Grundlegung der Mathematik im Sinne Brouwers im Gegensatz zur formalistisch-axiomatischen Grundlegung im Stile Hilberts. Letztere operiere in der Erbschaft Cantors mit transfiniten Größen, operiere also im Sinne Kants mit ›subreptiven‹ Begriffen[195] und arbeite so mit hermeneutisch ungedeckten Schecks. *»Damit«*, so Becker in bündiger Klarheit, *»entscheidet die phänomenologische Analyse als hermeneutische, d.h. als auslegende auf das Dasein hin, die Streitfrage der Definition der mathematischen Existenz zugunsten des Intuitionismus.«*[196]

Nun sieht sich Becker Ende der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts allerdings mit dem historischen Faktum konfrontiert, daß die moderne Physik, also vor allem die Quantenphysik seiner Zeit, ungeniert Gebrauch von einem mathematischen Formalismus im Stile Hilberts macht und in diesem Gebrauch offenbar erfolgreich ist.

Wie soll unser Philosoph mit diesem Befund umgehen?

Es boten sich ihm prima vista nur zwei Möglichkeiten an:

1. Die moderne Physik wird philosophisch unter Generalverdacht gestellt und als Baustelle geschlossen.
2. Das Plädoyer für eine phänomenologisch privilegierte intuitionistische Grundlegung der Mathematik wird aufgegeben.

Für die *erste* Möglichkeit hat sich später in der Tat Paul Lorenzen, der in seiner Bonner Zeit im engsten wissenschaftlichen Kontakt mit Oskar Becker stand[197], entschieden.[198] Er geriet dadurch in die schwierige Situation, eine ›unzeitgemäße‹ Wissenschaftstheorie zu vertreten, ja Wolfgang Stegmüller sprach im Hinblick auf die von Paul Lorenzen inaugurierte

[193] Otto Pöggeler, *Phänomenologie und Philosophische Forschung bei Oskar Becker*, Bonn 2000, p. 20.

[194] Das spiegelt sich auch in den Gutachten, die nach dem Krieg an der Universität Bonn zu Oskar Becker angefertigt wurden. Obwohl der Bericht der sog. ›Nachrichtenkommission der Universität‹ (vermutl. vom 7.8.1945) dafür plädiert, Oskar Becker zu pensionieren, da er, obwohl kein Parteigenosse, »gesinnungsmäßig durchaus nationalsozialistisch eingestellt« gewesen sei: »seine Haltung hat sich nicht in politischer Aktivität, wohl aber in starren Doktrinen ausgewirkt, in denen sein philosophisches Gewissen von den Dogmen des Nazismus überwältigt wurde. Besonders erfüllt ihn ein ausgesprochener Rasseglaube.« (Oskar Becker hatte von 1936 an folgende durchaus ›einschlägige‹ Lehrveranstaltungen an der Bonner Universität angekündigt: 1936/1937: *Einführung in die psychologischen und philosophischen Probleme der Rassenkunde (mit Lichtbildern)*; Trimester 1941: 1. *Nietzsche und deutsche Gegenwart*, 2. *Die Überwindung des philosophischen Nihilismus*, 3. *Übungen zu Gegenwartsfragen der Philosophie (Transzendenz und Paratranszendenz)*. Nachgewiesen bei: Christian Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Teil 2, Berlin 2002, pp. 1173 sqq.). Das nämliche Papier bescheinigt ihm aber gleichwohl: »Er ist persönlich lauter, kein Geschäftemacher oder Intrigant.« Im Papier des Prüfungsausschusses für die Alliierten (bestehend aus den Professoren Hellmuth von Weber, Friedrich Oertel, Ernst Bickel) kommt man nach dessen Sitzung am 2. März 1946 aus diesem Grunde auch zu dem Urteil: »Becker, der auch persönlich ein lauterer Charakter ist, ist nicht als Nationalsozialist anzusprechen. Der Ausschuss hat keine Bedenken gegen die Belassung Beckers in seiner bisherigen Stellung.« (Volker Böhnigk danke ich für die Kopien der Papiere der hier genannten Prüfungskommissionen und der Beiträge von Oskar Becker in der Zeitschrift *Rasse*; cf. auch Volker Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*, Würzburg 2002, p. 31 sq.)

[195] Cf. den Brief Oskar Beckers an Dietrich Mahnke vom 22.8.1926: »Aussagen über das Aktual-Unendliche sind ›Subreptionen‹!« (Volker Peckhaus, *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, op. cit., p. 251).

[196] Oskar Becker, *Mathematische Existenz*, 2. unver. Aufl., Tübingen 1973, p. 196.

[197] Cf. dazu den Selbstbericht Paul Lorenzens, den er mit Brief vom 14.11.1988 auf Anfrage von Carl-Friedrich Gethmann gegeben hat (Carl-Friedrich Gethmann (ed.), *Lebenswelt*, op. cit., pp. 75–77). In seinem Buch *Untersuchungen über den Modalkalkül*, Meisenheim/Glan 1952 schreibt Oskar Becker am Ende des Vorwortes: »Herrn Kollegen P. Lorenzen habe ich auch diesmal [!] für seine freundlichst gewährte Hilfe bei der Korrektur herzlich zu danken, […].«

[198] Lorenzen hatte dabei allerdings in erster Linie die Relativitätstheorie im Blick.

prototheoretisch fundierte konstruktive Wissenschaftstheorie wenig zartfühlend von einer *metascience of science fiction*.[199]

Auch Becker kokettierte mit einer solchen radikalen In-Frage-Stellung der modernen Physik. Denn, so sein Argument: »Es ist [...] keineswegs *sicher*, ob nicht doch noch in späterer Zeit ein ›intuitionistischer Rückschlag‹ auf den gegenwärtigen ›Symbolismus‹ in Mathematik und Physik folgen wird.«[200]

Die *zweite* Möglichkeit bedeutet die vollständige Niederlage der phänomenologischen Grundlegung der Mathematik und damit die der Phänomenologie als ganzer. Das sah auch Becker so. In seinem außerordentlich aufschlußreichen Briefwechsel mit Dietrich Mahnke findet sich ein Brief Beckers vom 22.8.1926. In diesem Brief zitiert Becker eine wiederum briefliche Mitteilung Hermann Weyls an ihn, die so lautet: *»Siegt Hilbert über Brouwer ob, so bedeutet das für mich zugleich, daß damit die Phänomenologie als philosophische Grundwissenschaft gerichtet ist.«*[201] Becker schließt sich dieser Einschätzung Weyls zögernd an und man spürt hier in dem Brief an Mahnke sehr deutlich, wie Becker mit sich ringt: »Wenn Weyl damit Recht hat, daß der Intuitionismus Brouwers die theoretische Physik nicht tragen kann, dann muß auch die Phänomenologie im ›klassischen‹ Sinne Husserls als unfähig angesehen werden, die moderne Form der Naturerkenntnis zu sichern und bis ins Letzte verständlich zu machen.«[202]

Damit mochte er sich als Philosoph natürlich nicht abfinden.

Wenn die geschilderten Verhältnisse hier aber eine Revision *erzwingen*,

- die *erste* Möglichkeit von Becker im Gegensatz zu Lorenzens späterer Option doch als zu weitgehend angesehen wurde,
- die *zweite* Möglichkeit die effektive Preisgabe der Phänomenologie als Grundwissenschaft zur Folge hat,
- dann bot sich aus systematischen Gründen zunächst nur die Anerkennung der Tatsache an, daß der methodische Rahmen der phänomenologischen Grundlegung der Mathematik in der Tradition Husserl/Heidegger offenbar zu eng ist. Und daraus folgt:
- Die phänomenologische Erfassungskapazität muß erweitert werden und damit der methodische Rahmen der Phänomenologie überhaupt.

Genau diesen Weg wählt Becker in seinem Buch *Mathematische Existenz* im Sinne einer dort erstmalig skizzierten nicht mehr *hermeneutischen*, sondern *mantischen* Phänomenologie.

[199] Cf. Wolfgang Stegmüller, *Personelle und Statistische Wahrscheinlichkeit*, Erster Halbband, Berlin/Heidelberg/New York 1973, p. 26.

[200] Oskar Becker, *Das Symbolische in der Mathematik*, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* Bd. 1 Heft 4 (1928) 329–348, hier p. 347 Anm. 22.

[201] In: Volker Peckhaus (ed.), *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, op. cit., p. 249.

[202] Op. cit., p. 250.

Man muß hier aber zugleich sehen, daß Becker mit der erforderlichen methodischen Erweiterung der Phänomenologie, sollte ihm diese gelingen, zugleich den Effekt erreichen konnte, Heideggers Entwurf einer hermeneutischen Phänomenologie zu überbieten.

Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß Becker von diesem Ehrgeiz zugleich beseelt war. Noch am 28.9.1963 teilt Oskar Becker Erich Rothacker brieflich mit: »Ich bin wahrscheinlich der einzige Schüler Heideggers, der nach prinzipieller Selbständigkeit gestrebt hat.«[203]

In dem genannten Brief an Mahnke erwägt Becker zunächst einen Rückgang auf Leibniz, gesteht dann aber: »Aber ich glaube, man muß noch weitergehen [...].«

Denn im Transfiniten handele es sich, so Becker, »um Symbolisierung eines transcendenten, ›göttlichen‹ Gedankensystems (das für uns gar nicht mehr ausdenkbar ist) durch menschliche Symbole. Also wirklich um eine Art Mantik.«[204]

An dieser Stelle des Briefes von 1926 ist der Ausdruck ›Mantik‹ bei Becker meines Wissens zum ersten Mal greifbar, er kommt dann 1927 in seinem großen Buch *Mathematische Existenz* wieder vor, in den nachfolgenden Veröffentlichungen Beckers aber nicht mehr. Er hat den Ausdruck, mit Recht, wie ich glaube, fallengelassen. Der Sache nach, also im Hinblick auf das mit diesem Ausdruck seinerzeit benannte Erweiterungsprofil der Phänomenologie, ändert sich allerdings bei Becker von 1927 bis zu seinem Tode 1964 nichts. Und in seinem späten Aufsatz *Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens*[205] benutzt er anstelle des Ausdrucks ›mantisch‹ das lateinische Äquivalent ›divinatorisch‹.[206]

Wie sieht nun Beckers seinerzeit ›mantisch‹ genannte Erweiterung der Phänomenologie näher aus?

Die Aufgabe dieser Erweiterung, zu der sich Becker vor allem auch durch Weyls Approximation von Brouwer zu Hilbert stimulieren ließ[207], stellt sich so, daß ein mathematischer Formalismus vom Typ Hilberts

[203] Der Brief befindet sich unter der Signatur Rothacker 1 (Rothacker-Nachlaß) in der Handschriften-Abteilung der Universitätsbibliothek Bonn.

[204] Ibid.

[205] Zuerst ersch. in der *Gadamer-Festschrift*, Tübingen 1960. Wiederabgedr. in: Oskar Becker, *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963, pp. 127–156.

[206] »Es scheint entsprechend dem hermeneutischen Verstehen, der Interpretation oder ›Auslegung‹ der Welt, ein Begreifen zu geben, das keinen interpretatorischen, sondern einen divinatorischen Charakter hat. Die Symmetrie der Naturerscheinungen wird *erraten* [...]« (Oskar Becker, *Dasein und Dawesen*, op. cit., p. 151).

[207] Becker verweist hier auf das Konzept einer ›Symbolischen Mathematik‹ bei Weyl (Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, München/Berlin 1927, pp. 44 sqq.; Oskar Becker, *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 309 Anm. 1).

phänomenologisch gewissermaßen ›unterfangen‹[208] werden muß. Wie soll das möglich sein, wenn sein Formalismus zur Darstellung transfiniter Schlußweisen mit ungedeuteten Zeichen operiert? Wie kann dem Bedeutungslosen überhaupt etwas entsprechen? Für Becker geht es also um eine der Kardinalfragen des 20. und, wie ich glaube, auch des 21. Jahrhunderts: wie ist eine Sinngebung des Sinnlosen möglich?[209] Bei dem jungen Göttinger Philosophen Josef König bündelte sich diese Frage 1926 in der spekulativen Feststellung: »Der Gang zum Sinn ist selber sinnlos.«[210]

Weyl hat sich zu dieser Problemlage noch mit der Lizenz des Intuitionisten eher belustigt erklärt: »Die Hilbertsche Mathematik mag ein hübsches Formelspiel sein, amüsanter selbst als das Schachspiel; aber was hat sie mit Erkenntnis zu tun, da doch eingestandenermaßen ihre Formeln keine inhaltliche Bedeutung haben sollen, […]?«[211]

Wie paßt eine Physik, die von solchen bedeutungsleeren Formeln Gebrauch macht, überhaupt auf die Welt? Daß sie es tut, beweist das Faktum ihres erfolgreichen Bestehens, aber wie ist das zu verstehen?

Genau das ist Beckers Problem. Seine Lösung kann nur sinntranszendent und damit metaphysisch sein. In der *facon de parler* von Hilary Putnam vollzieht Becker hier also den Übergang von einem *internen* zu einem *externen Realismus*. Die pure »Tatsache des Bestehens der modernen Physik« zeige ja, so Becker, »daß die ›symbolische‹, unverständliche, transzendent-transfinite Mathematik Hilberts die Harmonie der Welt entschleiert. Also hat jenes leere Formelspiel einen geheimnisvollen Bezug auf die metaphysische Struktur des *Kosmos. Welches ist der Sinn und der Grund jenes Bezuges?*«[212]

Becker beantwortet diese Frage hier nicht, bleibt noch sehr vorsichtig und nennt sie »den ungelösten Rest des Problems der mathematischen Existenz«. Dennoch: »Es taucht hier methodisch eine neue Fragestellung auf: Die Aufgabe der *Deutung* (divinatio, *μαντεία*) eines Phänomenzusammenhangs, die sich von der *Auslegung* (interpretatio, *ἑρμηνεῖα*) [im Stile Heideggers, W. H.] und erst recht von der Aufgabe der Ergründung der formalen Konstitution der Phänomene [im Stile Husserls, W. H.] unterscheidet.«[213] Es gehe hier also nicht mehr im Sinne Heideggers um eine

[208] Ich wähle hier (und unten) diesen Ausdruck, der eine Art Semantik ungedeutet eingeführter Symbole abdecken soll, um die Debatte hier nicht unnötig zu belasten.

[209] Die Formulierung habe ich natürlich in Erinnerung an den Titel des Buches von Theodor Lessing (*Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1919) gewählt. Man muß aber sehen, daß diese Frage *die* Frage der Moderne ist. Darauf kann ich hier natürlich nicht näher eingehen.

[210] Josef König, *Der Begriff der Intuition*, Halle 1926, p. 25.

[211] *Philosophie der Mathematik*, op. cit., p. 49.

[212] *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 327.

[213] Ibid.

hermeneutische Explikation des ›*Seinssinnes*‹, sondern um eine »›*Erdeutung*‹ *eines transzendenten* ›*Seinsgrundes*‹.«[214]

Das sind natürlich große Worte und der Leser wüßte sicher gern, was es mit diesem transzendenten Seinsgrund näher auf sich hat. Hier gibt Becker noch Hinweise: der transzendente Seinsgrund ist einfach das ›Naturhafte‹ der Natur, also das, was an ihr nicht in unser Verstehen als geschichtliche Wesen hereinragt. Gerade dieses ›Naturhafte‹, wie es uns als geschichtlichen Wesen gar nicht zugänglich ist, ist der kristalline Gegenstand der modernen Physik. Das ungedeutete Formelspiel ihres mathematischen Formalismus faßt die kristalline Metaphysis der Physis, die absolut ungeschichtliche und transphänomenale Sphäre der Natur.

Hier greift auch unser normales Zeitverständnis nicht mehr, vielmehr müssen wir hier mit einer Natur-Zeit rechnen, in der es im Gegensatz zur historischen Zeitlichkeit auch so etwas wie die *Wiederkehr des Gleichen*[215] gibt. Heideggers Existenzialontologie des Daseins muß daher in Beckers Augen durch eine Para- oder Parontologie des Dawesens ergänzt werden.

Alle diese Verhältnisse durchsichtig zu machen, ist also nach Becker Aufgabe einer »späteren phänomenologischen Forschung, die in der angedeuteten ›mantischen‹ Richtung vorzudringen in Zukunft unbedingt bestrebt sein muß«.[216]

Zur Verwendung des Ausdrucks ›mantisch‹ hat sich Becker ohne Zweifel auch durch Weyl inspirieren lassen, der dem zweiten Teil seiner *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft* (1927)[217] das bekannte Heraklit-Fragment als Motto in eigener Übersetzung vorangestellt hat: ›Der Herr, dessen das Orakel (*μαντεῖον*) zu Delphi ist, offenbart nicht (*οὔτε λέγει*) und verbirgt nicht (*οὔτε κρύπτει*), sondern kündet in Zeichen (*ἀλλα σημαίνει*)‹. Hierauf verweist Becker am Ende seines Buches *Mathematische Existenz* auch ausdrücklich.[218]

Er legitimiert diesen Ausdruck auch mit dem verblüffenden Verweis darauf, daß die Mathematik schon *intern* ›mantisch‹ verfaßt sei: »der prophetische und beherrschende Charakter des Mathematischen tritt […] schon in der ›reinen‹ Mathematik zutage. Unübersehbare Zahlenbeziehungen werden etwa in der höheren Zahlentheorie […] durch endliche Gesetze beherrschbar und damit das Ergebnis von Rechnungen voraussehbar.«[219]

Dennoch ist es sehr zweifelhaft, ob der Ausdruck von Becker glücklich gewählt ist. Denn das, was sachlich unter Mantik zu verstehen ist[220], ist die

[214] *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 328.

[215] Cf. zuerst in *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 224.

[216] *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 328.

[217] Op. cit., p. 65.

[218] Cf. *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 328 Anm. 1.

[219] *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 322.

[220] Cf. hierzu Wolfram Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M. 1992; zu Becker pp. 201 sqq.

Kunst des Sehers, der, wie es seit Homer heißt, sieht, was war, was ist und was sein wird. Kraft dieser Seherkunst wurden aber stets sehr handfeste Dinge gesehen, selbst wenn die Seher auf höherstufige, d.h. hier mythische Gesetzmäßigkeiten wie z.B. göttliche Eingriffe in menschliches Geschehen rekurrierten. So kann Kalchas als Seher erklären, wie es zum Ausbruch der Pest im Heer der Griechen vor Troja kam, weil nämlich Agamemnon Apoll beleidigt hatte. Aber er ist es zugleich, worauf ich oben schon hingewiesen hatte, der die Flotte der Griechen an die Küste Trojas navigierte, und zwar, wie es bei Homer ausdrücklich heißt: kraft seiner Wahrsagekunst. Man geht also wohl nicht fehl, wenn man die Mantik in ihrem Ursprung, also lange bevor sie zum reinen Aberglauben verkam, als Interpretationskunst unter Risiko und Unwissen bezeichnet. In dieser Fassung macht sie Gebrauch von informellen Wissensformen in Form von antizipierenden Gefühlen wie Ahnungen und Mutmaßungen. Das tun wir auch heute noch, wenn wir uns nicht auskennen und bei schlechter Beleuchtung das ›mulmig‹ genannte Gefühl haben, daß die Lage riskant ist.

In dieser Fassung mag die Mantik als Erweiterung der Semantik nach unten gelten, in vorsprachliche Zonen hinein. Sie gehört daher, aus ihren ältesten Quellen und mit Blick auf ihre philosophische Verwertbarkeit charakterisiert, zu einer ›gnoseologia inferior‹, wie Alexander Baumgarten seine Theorie sinnlich basierten Bedeutungsverstehens bezeichnete.

Bei Becker muß eine ›mantisch‹ genannte Phänomenologie aber sehr viel mehr leisten. Sie wird methodisches Organ einer Ontologie, die über den Bezirk der Phänomene hinausgreift. Fündig wird sie dort, wie schon gesagt, an ›Naturhaftem‹, auf dem alles Geschichtliche bloß aufruht, von einem ungeschichtlichen Boden als transzendentem Seinsgrund ›getragen‹. Der Etablierung dieses erweiterten ›ontologischen‹ Naturbegriffs ist das Buch *Mathematische Existenz* als Kritik und Überbietung der im Geschichtsraum verbleibenden *hermeneutischen* Phänomenologie Heideggers programmatisch verpflichtet. Und genau an dieser Stelle befindet sich das begriffliche Gelenk, das uns zeigt, wie Becker in eine Abwegigkeit sui generis geführt wird.[221]

[221] Dafür hatte Arend Heyting offenbar ein feines Gespür. Cf. hierzu die treffende Bemerkung Carl-Friedrich Gethmanns: »Für Becker wie für Heyting bringt der Intuitionismus in der Mathematik die mathematische Variante des ›Prinzips der Ausweisbarkeit‹ zur Geltung. Allerdings macht Heyting seinerseits einen Bogen um das hermeneutische Element der Phänomenologiekonzeption Beckers, das dieser auf Heidegger zurückführt. Beckers euphorische Einschätzung der Möglichkeiten, Husserls und Heideggers Ausprägungen der Phänomenologie zu einer einheitlichen Konzeption zusammenzuführen, erscheint Heyting wohl nicht ganz geheuer – was auch manchem Nachgeborenen so gehen dürfte.« Um wieviel mehr gilt das für Beckers genuine Erweiterung der Phänomenologie! (Carl-Friedrich Gethmann, *Arend Heyting und die phänomenologische Erkenntnistheorie*, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Jürgen Mittelstraß, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, op. cit., p. 157).

Den Rückgriff auf seinen neuen Naturbegriff, der den Heideggerschen Entwurfspielraum des Daseins noch ontologisch ›unterfangen‹ soll, rechtfertigt Becker schon 1927 so: »Wir dehnen dabei den Begriff ›Natur‹ über seinen gewöhnlichen Umfang hinaus aus. Wir nennen Natur alles Seiende, was ›naturhaft‹ ist, also, außer der äußeren, ›toten‹ und lebendigen Natur, auch noch das naturhafte Sein der Naturvölker, des Kindes (des ›Naiven‹) und des menschlichen *Trieb*lebens. […] Es kommt also zur äußeren Natur noch hinzu das *Primitiv-Seelische*. – Alle diese Phänomenbezirke sind u.E. gekennzeichnet durch ihre ›nichthistorische‹ Zeitlichkeit, *in* der sie nicht etwa nur sind, als in einer Leerform, sondern durch die sie *ontisch* wesentlich mit ausgemacht […] werden.«[222]

Damit kommen für Becker auch kulturelle Invarianten als ›naturhafte‹ Prägungen in den Blick, die auch für das Design von Theorietypen des mathematischen Denkens relevant werden. So ist es gerade die abendländische Mathematik, der es gelungen ist, »klassische antike und orientalische (indisch-arabische) Motive mit autochthonen, nordisch-germanischen (die man nicht unterschätzen darf!)« zu vereinigen.[223] Das »spezifisch nordisch-abendländisch« geprägte Mathematik-Verständnis sieht Becker dabei in ihrer Inanspruchnahme als Instrument der ›Weltbeherrschung‹.[224] In dieser Bestimmung tritt sie eben just in den mathematisierten Naturwissenschaften das Erbe von Mantik und Magie an.[225]

Um abschließend den »Seinssinn des Mathematischen zu verstehen, muß man das ganze ontologische Problem hineinstellen in die universale Spannung zwischen Historischem und Nichthistorischem, zwischen Geist und Natur«. Geist ist ganz und gar historisch. »Dagegen ist alles primitive Leben (des Kindes, des ›Naturvolkes‹, der triebhaften Unterschicht in uns selbst, die in krankhaften Zuständen, aber nicht nur in diesen zutage tritt) ›Natur‹. Das primitive, ›naturhafte‹ Leben kennt den Tod nicht, besitzt die Sehergabe (›Natursichtigkeit‹) und die ›Allmacht der Gedanken‹ (Magie).«[226]

[222] *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 223 Anm. 3.

[223] *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 263.

[224] Cf. *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 252, 324 et passim; p. 319 heißt es knapp: »Die Mathematik ist die Methode, das Unendliche durch das Endliche zu *beherrschen*.«

[225] Cf. *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 322: »Mathematik, Naturwissenschaft und Medizin entstehen geschichtlich aus den Künsten der archaischen Mantik und Magie. Diese Entwicklung ist nicht, wie man vielfach meint, ein historisches Kuriosum, sondern der äußere Ausdruck eines tiefen ontologischen Tatbestandes. Die ›exakten‹ Wissenschaften *ersetzen* Mantik und Magie in völlig legitimer Weise.«

[226] *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 321.

Das ›naturhafte‹ Leben in uns, bei Becker stets eine Mischung von Freuds Unbewußtem und kultureller Rassezugehörigkeit, bekundet sich in einiger Anonymität, über der unsere historische Individualität bloß wie ein Spielball tanzt. In diesen Schacht des ›Naturhaften‹ verliert sich unsere Individualität daher auch wieder, wenn die ›naturhafte Gemeinschaft‹ in Extremsituationen nach vorne tritt: »Lebenslagen, wo Gemeinschaften (Menschen gleichen Stammes, Blutes, Glaubens usw.) gemeinsam in den Tod gehen, sind niemals von rein historischem Seinscharakter. Es findet irgendeine Weise der Identifizierung (Einsfühlung) statt, die die historische Individuation auslöscht.«[227]

Man spürt gewiß sehr deutlich, daß hier, d.h. schon 1926/1927, Anschluß an ein Vokabular gefunden wird, dessen sich Becker aber erst seit 1935 bis 1945 in robuster Manier bediente. Den in seinem Buch *Mathematische Existenz* gewonnenen grundsätzlichen Gedanken eines neben den Formen historischen Existierens greifbaren ›naturhaften‹ Existierens hat Becker seit 1927 weiter ausgebaut in der ontologisch gefaßten Unterscheidung von *Dasein* und *Dawesen*, die er bis zu seinem Tod nicht in Frage gestellt hat und in allen seinen Publikationen – auch in denen zur Geschichte der Mathematik[228] – immer wieder anspricht.[229]

Die entscheidende Gabelung für den Gang in die avisierte Abwegigkeit bei Becker ist also die: Es mag ja im Sinne eines neo-pythagoreischen Weltbildes noch angehen, den Bezug der mathematisierten Naturwissenschaften auf eine transzendente Kristallwelt zu bedenken.[230] Wenn man aber, wie Becker, in diesen Bezug noch den gesamten Sozialkorpus mit hineinnimmt, dann muß man auch hier mit Invarianzen und Konstanten rechnen, die die ontologische Fiktion eines Dawesens erst erzwingen.

Hier genau wird bei Becker das Wahre hinfällig und der Denker zum Abenteurer.

[227] *Mathematische Existenz*, op. cit., p. 233 Anm. 1.

[228] Cf. Oskar Becker, *Größe und Grenze der Mathematischen Denkweise*, Freiberg/München 1959, pp. 161sqq.

[229] Am 23.9.1959 gratuliert Becker Heidegger brieflich zu dessen 70. Geburtstag und wirbt um sein Verständnis für die Konzeption des Dawesens und die Par-Ontologie: »Aber ich möchte doch noch Eines jetzt sagen. Alle oder die meisten meiner ›neuen‹ Begriffe sind Gegenbilder Ihrer Begriffe. Insofern sie das sind, sind sie nicht wirklich neu, sondern ich verdanke sie Ihnen.« (Oskar Becker, *Vier Briefe an Martin Heidegger*, ed. Bernd Peter Aust, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Jürgen Mittelstraß, *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, op. cit., p. 254.

[230] Cf. hierzu Oskar Becker, *Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens*, in: Oskar Becker, *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963 pp. 127–156. Diese Arbeit terminiert in der Einsicht in das »Versagen der hermeneutischen Methode gegenüber der Kristallstruktur des Kosmos« als »Warnung vor dem Glauben an die Allmacht der hermeneutischen Methode« (p. 153). Der Aufsatz erschien zuerst 1960 in der Festschrift für Gadamer, Tübingen 1960!

Auch in seinem 1930 erschienenen bedeutenden Aufsatz *Zur Logik der Modalitäten*[231] geht Becker in einem zweiten Teil auf unser Thema in den Koordinaten der benannten Ambiguität ein. So kommt er schließlich auf das Verhältnis der Modalität zur Zeitlichkeit zu sprechen. Denn: »Die ›Logik‹ der Modalität hat einen tiefgehenden Bezug auf Zeitlichkeit.« Dieser Bezug wird durchaus einsichtig, wenn man die Modalität ›Möglichkeit‹ mit der Zukunft korreliert. Gerade das ist aber die Perspektive, die Heideggers Entwurfstruktur des Daseins charakterisiert. Die von Becker in seinem Buch *Mathematische Existenz* herausgearbeitete ›naturhafte‹ Zeitlichkeit hingegen, in der es eine Wiederkehr des Gleichen gibt, muß der Modalität der Notwendigkeit zugeordnet werden. Becker erläutert: »Die vorausberechnete Sonnenfinsternis z.B. tritt ›notwendig‹ ein; jedes tragische ›Schicksal‹ ist ›notwendig‹; die Unentrinnbarkeit einer ursprünglichen Triebwirkung ist eine notwendige, ›verhängnisvolle‹; [...].«[232]

Auch hier findet sich wieder der argumentativ fragwürdige Kurzschluß von kosmischer Struktur und schicksalhafter Sozialstruktur. Damit erhalten für Becker Kräfte ›von unten‹, also *chtonische* Kräfte einen ontologischen Status, der keineswegs zwingend ist. Darauf hat in seiner durchaus wohlwollenden Interpretation Beckers schon Otto Pöggeler in rhetorischer Frageform hingewiesen: »Ist die Gestalt, von der der Biologe in der Morphologie spricht, in ähnlicher Weise als ›Wesen‹ zu begreifen wie die Gesetzlichkeit der mathematischen Naturwissenschaft?«[233]

Und: »Ist es erwiesen, daß die triebhaften Begierden in der Weise der ›zeitlosen‹ Strukturen des Unbewußten gegen die historische Zeit [...] stehen, daß die Tiefenseele des Menschen der ungeschichtlichen und immer gestaltgleichen Natur zugehört?«[234]

Natürlich nicht! Menschliche Determinanten wie die der gesamten biologischen Natur sind zum naturwüchsigen ›framing‹ unseres empirischen Existierens zu rechnen und haben jedenfalls keinen irgendwie ontologisch qualifizierbaren Sonderstatus als Dawesen.[235] Doch gerade daran muß Becker festhalten, um Heideggers Ontologie des Daseins überbieten zu können.

[231] Zit. nach dem Sonderdruck (Halle 1930) des Aufsatzes, der im *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* XI (1930) abgedruckt war.

[232] *Zur Logik*, op. cit., p. 43 (539) Anm. 3.

[233] Otto Pöggeler, *Hermeneutische und mantische Phänomenologie*, in: *Philosophische Rundschau* 13 (1965) 1–39, p. 36–37.

[234] Ibid.

[235] Im Tenor einer unzulässigen Ontologisierung anthropologischer Befunde empirischer Art kritisierte Erich Rothacker Oskar Beckers Paraontologie mit Brief vom 21.5.1963, nachdem er von ihm die Aufsatzsammlung *Dasein und Dawesen* zugeschickt bekommen hatte. In diese Kritik bezieht Rothacker im selben Brief auch Heidegger mit ein: »Das Wort ›Sein‹ ist eine Pathosformel.« (p. 5) (Rothacker-Nachlaß in der UB Bonn).

Die von Heidegger so energisch herausgearbeitete ›Faktizität‹ des Daseins kann deshalb für Becker nicht wieder ein Faktum sein, »sondern eine apriorische prinzipiell-ontologische Struktur«. Welcher Art diese ist, erläutert er in einer Fußnote: »Streng genommen eine ›hyperontologische‹, sowohl ›ontologische‹ wie ›parontologische‹ (paraexistenziale).«[236]

Darauf kommt Becker dann dreizehn Jahre später, also 1943, mit dem Aufsatz *Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen*[237] in grundsätzlicher Weise zurück. In diesem Aufsatz nimmt er allerdings schon Bezug auf die vorausgehende Arbeit *Transzendenz und Paratranszendenz* (1937)[238] und vor allem auf den Aufsatz *Nordische Metaphysik* (1938)[239], der seinerseits im Schatten etlicher Buchbesprechungen in der Zeitschrift *Rasse* erschienen ist.

Bevor ich darauf einen Blick werfe, muß also festgehalten werden, daß Becker in allen seinen modallogischen Arbeiten von 1930 an den Modus der Notwendigkeit mit Ausblick auf die Eigenart unseres Dawesens expliziert, auch in seiner 1952 mit Korrekturhilfe von Paul Lorenzen herausgegebenen Arbeit *Untersuchungen über den Modalkalkül*.[240]

Otto Pöggeler hat, wie schon Karl Löwith, darauf hingewiesen, daß Oskar Beckers Wendung zu prägenden Formen ›völkischer‹ Eigentümlichkeiten wohl durch seinen Freund Ludwig Ferdinand Clauß (1892–1974), in den zwanziger Jahren ebenfalls Mitarbeiter Husserls in Freiburg[241], stimuliert worden ist. Clauß entwarf eine Anthropologie als empirisch gesättigte physiognomische Typologie (›Leistungs-‹, ›Darbietungs-‹, ›Berufungs-‹, ›Erlösungs-‹, und ›Enthebungstypus‹) der Völker und Rassen, die mimetisch, d.h. durch partizipierendes ›Mitleben‹ faßbar werde. Diesem Projekt einer ›Rassenseelenkunde‹ verschrieb sich Becker zweifellos, er nahm es in seine Konzeption des Dawesens auf. Der ursprünglich physiognomische Begriff des Rassischen bei Clauß gewann aber bei Becker Ende der dreißiger Jahre immer mehr biologische Konturen. Gerade die vermißte aber Alfred Rosenberg bei Clauß.[242] Diesen Wandel Beckers hin zu einem eindeutig biologischen Rassismus gilt es hier kurz zu dokumentieren.

1936 erschien in der Zeitschrift *Rasse* Beckers Besprechung von Bernhard Bavinks Aufsatz über den Einfluß der Rasse auf Wissenschaft und Religion. Becker kritisiert Bavinks Sympathie für den süddeutschen Katholizismus: »Er bekämpft infolgedessen den Gedanken einer werteigenen (›autarken‹) Religion mit der üblichen Begründung, nicht die Rasse, sondern die Umwelt (besonders die Erziehung) bestimme sowohl die ästhetischen wie auch die ethisch-religiösen ›Werturteile‹ […]. B. versteigt sich

[236] *Zur Logik*, op. cit., p. 49 (545) mit Anm. 1.
[237] In: *Blätter für Deutsche Philosophie* 17 (1943) 62–95.
[238] Travaux du IX. Congres International de Philosophie, Extrait, Paris 1937.
[239] In: *Rasse* 5 (1938) 81–92.
[240] Op. cit., pp. 69 sqq.
[241] Cf. Ludwig Ferdinand Clauß, *Rasse und Seele*, München 1926. Im Vorwort (ausgefertigt im Herbst 1923) dankt Clauß seinem »früheren Lehrer, Herrn Professor Edmund Husserl in Freiburg; ich habe von ihm die Arbeitsweise meiner Forschung erlernt und darüber hinaus manch wertvollen Aufschluß, z.B. über das Verhältnis der Seele zum Leibe, in früheren Jahren empfangen.« (p. VI). Das methodisch durchaus fragwürdige Projekt seiner ›Rassenseelenlehre‹ ist in einem indirekten Sinn, also nicht geradehin antisemitisch ausgerichtet. »Meine Absichten sind vielfach mißverstanden worden. […] So konnte es nicht ausbleiben, daß ich – sobald ich von Rasse sprach – von den einen als ›Antisemit‹, von den anderen als ›Judenknecht‹ verunglimpft wurde.« (Ludwig Ferdinand Clauß, *Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker*, München 1929, p. VII). Er wendet sich auch ausdrücklich gegen eine Rassenwertlehre, deren Anhänger »versteiften […] sich einseitig auf den nordischen Maßstab und verliehen der nordischen Rasse eine Art Wertmonopol« (*Von Seele und Antlitz*, op. cit., p. 96). Weil das so ist, muß Clauß aber eigens erklären, wie es überhaupt zu einem Antisemitismus kommen konnte. Das genau versucht er mit folgendem Argument: Wenn Menschen eines bestimmten Stiltypus gezwungen werden, auf Dauer unter Bedingungen eines anderen Stiltypus zu leben, dann kann es zu Depravierungsformen im gelebten Ausdrucksraum kommen. So depraviert der ›Erlösungstypus‹, zu dem auch die Juden gehören, unter Bedingungen des nordischen ›Leistungstypus‹. Den Clichés dieser ›Selbstentfremdung‹ (Rücksichtslosigkeit, Gier nach Geld und Macht, Skrupellosigkeit, Haß etc.) entspricht dann der Antisemitismus: »Darum wendet sich gegen das Judentum der ›Antisemitismus‹ der abendländischen Völker, verkennend, daß jene seelisch Entarteten eben Entartete sind und somit gerade keine kennzeichnenden Vertreter weder ihres Stiltypus noch des Judentums (noch gar eines Semitentums!) sein können: sie sind, soweit sie Juden sind, gerade nicht ›gute Juden‹ im Sinne des Judentums, […]« (*Von Seele und Antlitz*, op. cit., p. 44–45). Das ist in meinen Augen ein Beleg für einen indirekten Antisemitismus, so daß man diese Passagen nicht diretissima als Propaganda *für* den Antisemitismus in Anspruch nehmen kann. Sonst wäre es wohl kaum möglich gewesen, daß Clauß eine jüdische Freundin in der Zeit des Nationalsozialismus versteckte und daher später als einer der ›Gerechten‹ seinen Baum in Yad Vashem erhielt. Um Nuancen anders sieht das Gereon Wolters (*Philosophie im Nationalsozialismus*, op. cit., p. 47: »Clauß gelingt es spielend, die gängigen Vorurteile gegen Juden mit seiner ›mimischen Methode‹ als objektiv bestehend nachzuweisen.«) Die bei Clauß anzutreffende Unterscheidung des ›guten‹ von dem ›schlechten‹ Juden hat Tradition, findet sich z.B. auch bei Julius Langbehn (*Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen*, 38. Aufl. Leipzig 1891 (1. Aufl. 1890), p. 292: »Der Deutsche, der das gute Judenthum so oft anerkannt hat, wird sicherlich auch das niederträchtige Judenthum zu strafen wissen; …« Dennoch warnt auch Langbehn vor dem ›Abweg‹ eines ›plebejischen Antisemitismus‹ (op. cit., p. 293). Das ändert aber nichts an seinem letztlich robusten Antisemitismus mit seinem Aufruf zum »Kampf aristokratischer Deutscher gegen plebejische Juden« (op. cit., p. 352).
[242] Cf. Otto Pöggeler, *Phänomenologie und Philosophische Forschung*, op. cit., p. 8. Cf. auch ders., *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München 1994, pp 74 sqq. Cf. besonders auch Peter Weingart, *Doppel-Leben. Ludwig Ferdinand Clauß: Zwischen Rassenforschung und Widerstand*, Frankfurt/New York 1995.

Bayerische Staatsbibliothek München

bis zu folgendem unglaublichen Satz: ›Ein katholischer Süddeutscher dürfte […] in seiner gesamten ethisch-religiösen Gesinnung (!) von einem ebensolchen Italiener oder Spanier weniger differieren als von einem protestantischen Norddeutschen (!), […].‹« Das werde schlagartig klar, wenn Bavink behauptet, daß »›ein zum Christentum wirklich bekehrter Neger sich, was die Werturteile anlangt, von seinen unbekehrten wilden Stammesgenossen unendlich viel (!) weiter unterscheidet als von seinen europäischen Mitchristen.‹« Das geht für Becker entschieden zu weit, »denn die tiefinnerliche Gesinnung […] geht aus dem artgebundenen ›Charakter‹ hervor. So ist auch die in der HJ erstrebte Erziehung eine charakterliche und deshalb arteigen und deshalb überkonfessionell!«[243]

1937 erscheint eine Sammelbesprechung von Becker in derselben Zeitschrift unter dem Titel *Philosophie und Weltanschauung (Neuerscheinungen aus den Jahren 1935 und 1936)*. Einem Buch von Fritz Michael Lehmann bescheinigt hier Becker: »Der nordische Grundzug des klassischen Altertums wird von ihm entschieden verkannt.«

Ebenso rügt er ein Buch von R. R. Marett über primitive Religion mit dem Hinweis: »Leider ist auch ein Zug echt angelsächsisch, nämlich die völlige Außerachtlassung rassischer Betrachtungsweisen!« Erfreut bespricht Becker ein Buch »des bekannten Vorkämpfers für einen arteigenen deutschen Glauben«, nämlich Hermann Mandels *Rassekundliche Geistesgeschichte*. Ferner wird mit »aufrichtiger Genugtuung« das Buch von Walter Groß über *Rasse, Weltanschauung, Wissenschaft* begrüßt sowie die »tiefgründigen Darlegungen von Hermann Schwarz *Zur philosophischen Grundlegung des Nationalsozialismus*«.[244]

In derselben Zeitschrift erschien dann 1938 Beckers Aufsatz *Nordische Metaphysik*[245].

Hier wird gleich unmißverständlich festgehalten: »Nicht alle Völker treiben Metaphysik, nicht einmal alle nordisch bestimmten Völker. Metaphysik ist also nur eine Möglichkeit, und zwar eine nordische Möglichkeit.«[246] Näherhin bringt Becker hier ein Werk von Hans Heyse in eine komplementäre Stellung zu Heidegger. Beide Denker realisieren in ihrer Weise »die beiden Gesichter des Germanentums, das beruhigte [Heyse, W. H.] und das rastlose [Heidegger, W. H.]«. Dies könne »mit der Eigenart der beiden rassischen Bestandteile der germanischen Seele, dem fälischen und dem nordischen im engeren Sinn [dem teutonordischen][247], zusammenhängen«.[248]

[243] Oskar Becker, *B. Bavink über Rasse und Kultur*, in: *Rasse* 3 (1936) 474–476.
[244] Oskar Becker, *Philosophie und Weltanschauung*, in: *Rasse* 4 (1937) 404–407 und 483–487.
[245] 5 (1938) 81–92.
[246] Op. cit., p. 81.
[247] So Becker op. cit. p. 90.
[248] Op. cit., p. 88.

Heyses Position realisiert für Becker die Perspektive, die sein Konzept des Dawesens bereitstellt, indem die Rasse zum Lebensgefühl wird: dem Dasein Heideggers entspricht ›die nordische Sehnsucht nach Ferne, die Neigung zum Meer und zum wehenden Wind, zum Übergreifenden und Überwindenden‹; dem Dawesen Heyses und Beckers entspricht hingegen die ›nordische Liebe zur Sache, zu Tier und Mensch, Baum und Strauch, Sippe und Heimat‹[249], hier ist ›die Geborgenheit in seiner Rasse‹ wirksam.[250]

So kann Becker abschließend »den heldenhaften Versuch der letzten Germanen von heute« rühmen, »sich dawesend in letzter Stunde zu bewahren und als Volk zu verjüngen […].«[251]

Der Student Paul Lorenzen hatte übrigens um 1936 den Professor Heyse noch in Göttingen kennengelernt. Er nennt ihn in seinem Bericht an Carl-Friedrich Gethmann einen »Nazi-Philosophen, über den wir [Lorenzen und sein Freund Fritz Gebhardt, der, nachdem Misch nicht mehr las, wohl oder übel Assistent bei Heyse sein mußte] uns nur lustig gemacht haben«.[252]

Nun könnte man, wenn auch mit extremem Wohlwollen, die bislang beigebrachten Belege für eine exzessive Inanspruchnahme eines rassistischen Vokabulars durch Becker immer noch im Sinne einer anthropologischen Physiognomie à la Clauß deuten. Diese Möglichkeit steht aber meines Erachtens für die Schriften Beckers der vierziger Jahre definitiv nicht mehr offen.

In der Vortragsreihe der Universität Bonn *Führungsformen der Völker* aus dem Jahr 1942 hielt Becker einen Vortrag über das Thema *Gedanken Friedrich Nietzsches über Rangordnung, Zucht und Züchtung*[253], der meines Wissens in der Literatur zu Becker noch nicht berücksichtigt wurde. Hier hält Becker einigermaßen Distanz zu Nietzsche, zumal ihm die Mendelschen Gesetze als Grundlage seiner Züchtungsgedanken noch unbekannt waren. So sei es »begreiflich, daß er deshalb auch die Assimilation der in Westeuropa alteingesessenen Juden für möglich hielt […]. Die Einwanderung weiterer Ostjuden hat er allerdings abgelehnt.« So habe Nietzsche immerhin »das verhängnisvolle Wesen des Judentums grundsätzlich auf das klarste erkannt und erbittert bekämpft […].«[254] Becker kritisiert schließlich auch das »Züchtungsziel Nietzsches«, das bestenfalls »eine (notwendig dünne) Oberschicht von Ausnahmemenschen« hervorzubrin-

[249] Op. cit., p. 90.
[250] Op. cit., p. 91.
[251] Ibid.
[252] Carl-Friedrich Gethmann, *Phänomenologie, Lebensphilosophie, Wissenschaftstheorie*, in: ders. (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft*, op. cit., p. 76.
[253] *Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn a. Rh.*, Heft97, Bonn 1942.
[254] Op. cit., p. 20.

gen geeignet sei und deshalb »unserer heutigen, nationalsozialistischen Anschauung verwerflich« erscheint, wenngleich »wir uns noch heute [...] im obersten Grundsatz der Höherzüchtung [...] mit Nietzsche im tiefsten verbunden [...] fühlen.«[255] Auf Nietzsches »häufig erstaunlich gegenwartsnahe züchtungspolitische Vorschläge« kann Becker zum Abschluß nur noch verweisen, so z.B. auf »seine klare rassenhygienische Einsicht« und seinen »so wirkungsvollen Kampf gegen die Demokratie«.[256]

Ich will diesen Text von Becker hier nicht weiter kommentieren, er spricht für sich.[257]

Man wird allerdings ebenso nicht an der Einsicht vorbeikommen, daß diese ideologischen Äußerungen insgesamt auf einer ihn ›motivierenden‹ Grundlage ruhen, die in der von Becker Ende der zwanziger Jahre konzipierten Erweiterung der Phänomenologie im Ausgang von Problemlagen seiner Philosophie der Mathematik und Modallogik besteht. Das, was er zunächst als ›mantische‹ einer ›hermeneutischen‹ Phänomenologie im Stile Heideggers entgegensetzte, faßte er in seinem systematisch wohl wichtigsten Aufsatz der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts *Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen*[258] 1943 noch einmal und endgültig im Entwurf »einer *Zwei-Pol-Metaphysik* wie sie aus der gegenstrebigen Gefügtheit von Sein und Wesen entspringt«[259] zusammen.

Becker hat wohl selbst gespürt, daß die oben benannte Kurzschließung ›naturhafter‹ Komponenten kosmischer und schicksalshafter Art eine unglückliche ist. So bemühte er sich in seinem Aufsatz *Para-Existenz* von 1943 um eine begriffliche Differenzierung, die die Verhältnisse methodisch einigermaßen ins Lot bringen sollte. Dazu bietet er zunächst eine »Aufzählung der Arten des *Außergeschichtlichen* (Extrahistorischen)«[260], die als Matrix für weitergehende Überlegungen dient. So unterscheidet er näherhin:

[255] Op. cit., p. 21.
[256] Ibid.
[257] Hier ist es jedenfalls kaum mehr möglich, der Empfehlung Gereon Wolters auszuweichen, die er so formuliert: »Ich möchte empfehlen, Leute, die wie Nazis reden, ganz einfach als Nazis zu bezeichnen.« (Gereon Wolters, *Philosophie im Nationalsozialismus*, op. cit., p. 50.) Auch die konziliante Lesart, der Paul Lorenzen zuneigt, ist leider nicht mehr gedeckt: »es ging ihm [Becker] nur darum, daß für die *Kultur*geschichte der Stämme und Völker auch der ›Genpool‹ (wie man heute sagt) eine Rolle spielt. Daß sich verschiedene ›Genpools‹ nicht bekriegen sollten, sondern durch Verträge das Miteinander ›verträglich‹ machen sollten, das war uns dabei selbstverständlich« (in: Carl-Friedrich Gethmann (ed.), *Lebenswelt*, op. cit., p. 77).
[258] *Blätter für Deutsche Philosophie* 17 (1943) 62–95.
[259] Op. cit., p. 95.
[260] *Para-Existenz*, op. cit., p. 66 sq.

1. das Vorgeschichtliche (das Prähistorische),
2. das Untergeschichtliche (das Subhistorische) und
3. das Übergeschichtliche (das Suprahistorische).

Zum ›Vorgeschichtlichen‹ ist das ›Ursprüngliche (Primitive)‹ und das ›Altertümliche (Archaische)‹ zu rechnen: »Das was die Seele des Kindes betrifft, ferner die ›geistige‹ Verfassung der Naturvölker und alter zurückgebliebener Rassen (wie die Zwergstämme)«. Zum ›Untergeschichtlichen‹ gehört das kollektiv Unbewußte, das gelegentlich auch eruptiv wieder hervorbrechen kann, wie z.B. »wieder auftauchende ›heidnische Greuel‹ das geschichtliche ›hochkirchliche‹ Bewußtsein beunruhigen und zu Gegenmaßnahmen zwingen«.[261] Das ›Übergeschichtliche‹ schließlich ist die Sphäre des absoluten Geistes, der die Mathematik mit ihren ›ewigen Wahrheiten‹, die Kunst mit ihren ›klassischen‹ Werken und die Philosophie als *philosophia perennis* angehören.

In diesen außergeschichtlichen Dimensionen realisiert sich neben unserem geschichtlichen Dasein unser Dawesen, wie es sich auch in der Kristallwelt der Mathematik, in der fragilen Außerordentlichkeit großer Kunst[262] und in der ewig gegenwärtigen Welt des Denkens dokumentiert. Genau dies ist der Systemgedanke Oskar Beckers, in dem in auffälliger Weise neben dem Wahren und Schönen das Gute fehlt. Den Grund dafür gesteht Becker in dem oben schon genannten Brief vom 28.9.1963 an Rothacker mit entwaffnender Offenheit ein: »für ›Ethik‹ habe ich von je her wenig Sinn gehabt und in religiöser Hinsicht bin ich immer ein Skeptiker gewesen.«[263]

Als Dasein im Sinne Heideggers agieren wir im Horizont unserer Entwürfe, d.h. in einer *Welt*. Als Dawesen ruhen wir in unseren außergeschichtlichen, ›naturhaften‹ Voraussetzungen, getragen vom *Kosmos*: »Wie Welt zum Dasein gehört, so gehört Kosmos zum Dawesen.«[264]

Die Geworfenheit und den Entwurfscharakter unseres historisch verfaßten Daseins im Stil der Analyse Heideggers will Becker so mit der Getragenheit unseres Dawesens ›unterfangen‹. Unsere Weltausgesetztheit ruht auf unserer kosmischen Eingefaßtheit bloß auf. Beides ist nach Becker allerdings nicht auf einander reduzierbar: »Das Gefüge des Dawesens ist in keiner Weise aus dem des Daseins [...] abzuleiten.«[265]

Das liegt nach Becker an folgendem Befund: »Das Verhältnis des Dawesenden zum Kosmos ist etwas ganz anderes als das Sich-Verhalten des

[261] *Para-Existenz*, op. cit., p. 67.
[262] Cf. hierzu Annemarie Gethmann-Siefert, *Oskar Beckers phänomenologische Ästhetik*, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Jürgen Mittelstraß, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, op. cit., pp. 187–226.
[263] Cf. oben Anm 14.
[264] *Para-Existenz*, op. cit., p. 78.
[265] *Para-Existenz*, op. cit., p. 77.

Daseienden zu seiner Welt. Das erste ist angemessene Eingefügtheit [...], das zweite gespanntes Gerichtetsein [...].« Wieder anders: »Das Dawesende weiß sich fraglos eingeordnet in die ›hohen Ordnungen‹ des Kosmos, das Daseiende hat – bis ins Letzte fragwürdig – nur Welt [...] in der ›Hineingehaltenheit in das Nichts‹.«[266]

Unser Dawesen, unsere außergeschichtliche Verfassung, ist das, was in uns *glaubt*, das Dasein will *wissen*: »Das Es glaubt, das Ich weiß. Glauben gehört zum Wahrwesen, Wissen zum Wahrsein.« [267] Das Es lebt in der ›Welt der Bilder‹, in ›tiefer Ruhe und Fraglosigkeit‹. Der Wissen-Wollende hingegen »ist mißtrauisch, er ist ständig wach und ›auf Wache‹: man spricht mit Recht von der Wissenschaft als dem ›Feldlager des Geistes‹.«[268]

Becker möchte in dieser Theorie der Para-Existenz, wie er selbst bekundet, »der ›Enge‹ und ›Einseitigkeit‹ der existenzialen Analytik«[269] entgegentreten, ja man könnte auch sagen, den heroischen Pessimismus Heideggers mit einem kosmischen Optimismus gleichsam ›aufhellen‹.

Allerdings ist der gewaltige Aufwand an terminologischen Neuprägungen Beckers wie ›parontisch‹, ›par-‹ oder ›paraontologisch‹, ›hyperontologisch‹, ›paraexistieren‹, ›Paraexistenzialien‹, ›Dawesen‹, ›Dawesenheit‹, ›Unentstiegenheit‹ usw. an sich schon Ausdruck einer phänomenologischen Verlegenheit, die den Verdacht nährt, daß das ontologische Gegenprojekt einfach eine terminologische Hybrid-Bildung ist, die bei genauerem Hinsehen der Sache nach auf dem Boden einer *aus sich* erweiterten existenzialen Analytik im Stile Heideggers auch hätte entfaltet werden können. Darauf komme ich am Schluß dieses Kapitels noch einmal zurück.

Diesen Verdacht hat übrigens Otto Pöggeler zu Recht auch schon geäußert: »vielleicht kann das, was Becker vorbringt, auch auf dem Boden des hermeneutischen Ansatzes geltend gemacht werden, ja vielleicht in zureichender Weise nur auf ihm.«[270] Das allerdings hätte bedeutet, daß Beckers Versuch einer Überbietung Heideggers gescheitert wäre.

Dieser Preis allerdings ist nicht so hoch wie der, den er faktisch bereit war zu zahlen, um sein Dawesen auf der Höhe der Zeit von 1943 zu halten.

Damit sollte ich noch die Frage aufgreifen, wie Becker seine Konzeption nach 1945, die er, wie schon bemerkt, nicht revidiert hat, der Öffentlichkeit präsentieren konnte.

Oskar Becker hat 1963 seine ›gesammelten philosophischen Aufsätze‹ im Verlag Neske unter dem Titel *Dasein und Dawesen* neu herausgegeben.

[266] *Para-Existenz*, op. cit., p. 91.
[267] *Para-Existenz*, op. cit., p. 76. Gereon Wolters hat mich darauf hingewiesen, daß diese Konzeption des Dawesens bei Becker der des ›Unberührten‹ beim späten Dingler korrespondiert.
[268] Ibid.
[269] *Para-Existenz*, op. cit., p. 87.
[270] Otto Pöggeler, *Hermeneutische und mantische Phänomenologie*, op. cit., p. 14.

Hier findet sich auch der Aufsatz *Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen*.

Dieser Aufsatz ist zuerst, wie in den Drucknachweisen der Neuauflage 1963 auch vermerkt, in Bd. 17 der Zeitschrift *Blätter für Deutsche Philosophie* 1943 (S. 62–95) erschienen. Man darf daher annehmen, daß der Autor mit seinem Gehalt auch 1963 noch einverstanden war. Freilich hat er verschiedene kosmetische Korrekturen vorgenommen und zwar exakt in der Art, wie sie Gereon Wolters für andere Philosophen aus der Zeit des Nationalsozialismus wie z.B. für Wilhelm Kamlah nachgewiesen hat.[271]

1943 heißt es: »Anders als die geschichtliche Überlieferung wirkt die Rasse und das Volkstum, das Blut und die mütterliche Erde, *kosmische* Mächte, die das Dawesen bestimmen.«[272] 1963 heißt es: »Anders als die geschichtliche Überlieferung wirken Volkstum und mütterliche Erde, kosmische Mächte, die das Dawesen bestimmen.«[273]

1943 heißt es: »Auch der Gegenzug fehlt nicht: Rückkehr zur Natur, zur Scholle, zu den mütterlichen Mächten von Blut und Erde; [...].«[274] Dagegen ist 1963 nur noch von einer »Rückkehr zur Natur, zu den mütterlichen Mächten der Erde« die Rede.[275]

1943 heißt es, daß man in gewisser Weise sagen könne, daß in Heideggers Daseinsanalyse »die *ursprünglichen* [...], wesentlich naturhaft verwurzelten *menschlichen Gemeinschaften* zu kurz kämen und in ihrem wahren Wesen ganz verdunkelt würden: *Sippe, Stamm, Volk und Rasse* fänden so philosophisch keine zureichende Deutung – obwohl sie doch Urphänomene sind. [...].«[276] 1963 ist »*Sippe, Stamm, Volk und Rasse* fänden so philosophisch keine zureichende Deutung« gestrichen.[277]

Dieses Defizit bei Heidegger sieht Oskar Becker in gewisser Weise bei Hans Heyse kompensiert.[278] Auf Heyse verweist Becker natürlich schon

[271] Cf. Gereon Wolters, *Vertuschung, Anklage, Rechtfertigung. Impromptus zum Rückblick der deutschen Philosophie auf das ›Dritte Reich‹*, Bonn 2004, *Bonner Philosophische Vorträge und Studien* Heft 23, pp. 40–43.
Das nämliche Verfahren ist natürlich auch bei anderen Autoren dokumentiert, so z.B. auch bei Erich Rothacker. Cf. hierzu Volker Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre*, op. cit., pp. 110–122. Gottfried Gabriel hat mich darauf hingewiesen, daß die ›Reinigungsmöglichkeit‹ dieser Texte doch ein Indiz für ihre ansonsten sachliche Adäquatheit sein könne. Dazu ist zu sagen, daß man auch Hitlers *Mein Kampf* in diesem Sinne ›reinigen‹ könnte. Hier liegt ein Problem, das mit so etwas Schwierigem wie ›dem Geist eines Textes‹ zusammenhängt.
[272] Op. cit., p. 73.
[273] Op. cit., p. 81.
[274] Op. cit., p. 82.
[275] Op. cit., p. 90.
[276] Op. cit., p. 86–87.
[277] Op. cit., p. 94.
[278] Hans Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg 1935.

1943[279], zugleich auch auf seine Besprechung dieses Werkes in den *Blättern für Deutsche Philosophie*;[280] ebenso auf seinen Aufsatz *Nordische Metaphysik* in *Rasse. Monatsschrift der Nordischen Bewegung.* [281]

1963 bleibt Becker bei seinem Verweis auf die Besprechung in den *Blättern für Deutsche Philosophie*,[282] läßt den Verweis auf seinen Aufsatz *Nordische Metaphysik* jedoch weg.

Ebenso wie der 1943 gegebene Verweis auf Hans Naumann *Germanischer Schicksalsglaube*[283] fehlt 1963[284] auch der Verweis von 1943[285] auf Moeller van den Bruck *Das dritte Reich* (ed. H. Schwarz, 3. Aufl. Hamburg 1931)[286] und auf dessen ›Raumjubel‹: »Der Raum ist selbstherrlich, er ist göttlich. Die Zeit dagegen ist irdisch, sie ist menschlich. Im Raum und aus ihm wachsen die Dinge, in der Zeit vermodern sie.«

1943 folgte auch noch ein 1963 weggelassener Abspann: »So mußten alle jene Schwierigkeiten und Fragwürdigkeiten höherer Ordnung unerörtert bleiben, die sich an den Entwurf einer *Zwei-Pol-Metaphysik*, wie sie aus der gegenstrebigen Gefügtheit von Sein und Wesen entspringen, hängen.«[287]

Hier konnte 1943 Becker auch noch auf Ernst Jünger verweisen.[288] Und er kommentiert den Verweis auf Ernst Jüngers *Das abenteuerliche Herz*[289] mit dem Hinweis: »Es wäre hier weiter auszuführen, wie der große *politische* Mensch nicht einseitig daseiend, sondern ebenso sehr auch dawesend ist. […] Der politische Führer von Rang erhebt sich über das bloße (wenn auch eigentliche) Dasein seines vereinzelten Selbst in einer ›widerspännstigen Gefügtheit‹ (*παλίντος αρμονία*) von Existenz und Para-Existenz.«

Eine der sprechendsten Weglassungen 1963 ist auch der Hinweis von 1943[290], daß bei Bollnow[291] »die eigentlich *großen* Beispiele ekstatischen ›Glücks‹« fehlen: »das naturhafte und das absolut-geistige. Welches auch nur vorontologische Gewicht haben dagegen die Erscheinungen, die durch Rauschgift hervorgerufen werden, oder gar die literarische Affektiertheit des Zeiterlebnisses von *Proust*?«

[279] Op. cit., p. 87, Anm. 39.
[280] Op cit., XV, 210–216.
[281] 5 (1938), pp. 86–91.
[282] Op. cit., p. 94.
[283] Jena 1934; der Verweis findet sich 1943 in Anm. 40, p. 87.
[284] Op. cit., p. 101.
[285] Op. cit., p. 93.
[286] Op. cit., p. 180.
[287] Op. cit., p. 95.
[288] Op. cit., p. 95, Anm. 57.
[289] 2. Aufl. Hamburg 1938.
[290] Op. cit., p. 89, Anm. 46.
[291] *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt/M. 1941.

Diese Absage an die ›individualisierende‹ französische Literatur, auch an seine erotischen Lieblingsschriftsteller wie Marquis de Sade, Réstif de la Bretonne und andere bislang von Becker bevorzugte Autoren, bezeugt auch Karl Löwith: »Flaubert und Baudelaire, Dostojewski und Kierkegaard, aber auch die um ihr ›Selbst‹ bekümmerte Existenzphilosophie – das sei nun alles glücklicherweise vorbei […].«[292]

Keine Frage auch für Löwith, daß Becker unter Heideggers frühesten Schülern »an Reife und Klugheit« hervorragte.[293] Dennoch wandte sich dieser aus ›kultiviertem und begütertem Haus‹[294] stammende, hochbegabte Philosoph mit ca. 45 Jahren mit fliegenden Fahnen dem Nationalsozialismus zu: »Diesen Übergang von Nietzsches Gedichten zum Marschtritt der S.A. machte nicht etwa ein junger S.A.-Student, sondern der Philosophieprofessor – ein Beweis, daß selbst die subtilste Bildung nicht vor den gröbsten Geschmacksverirrungen bewahren kann, wenn der Geist zugunsten von Blut und Boden abgedankt hat.«[295]

›Geist‹ hatte in der Zeit des Nationalsozialismus in der Tat keine Konjunktur: »Der *Geist* – schrieb er [Becker an Löwith] – sei als letzte Instanz der Philosophie ›in Deutschland‹ ein ›*Anachronismus*‹ […]. Und ebenso wie mit dem Geist sei es auch mit dem *Christentum* nun offensichtlich zu Ende. […] Deutschland sei ›erwacht‹ […].«[296]

Wir müssen heute zugeben und erkennen, was leider viele nicht wahrhaben wollen, daß im Schoß gerade des Nationalsozialismus in Deutschland in der Tat statt der ›Geisteswissenschaften‹ die Blut, Boden und Rasse verkörpernden, d.h. ›arteigenen Kulturwissenschaften‹ der Sache (nicht dem Wort) nach erfunden wurden: »An die Stelle der Philosophie

[292] Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986, p. 47. Löwith, ursprünglich mit Becker befreundet, verdanken wir auch einen Hinweis auf die Ambivalenz von Persönlichkeit und Pathos bei Becker, der ebenso zeitverhaftet wie gleichwohl sehr sprechend ist: »B. fiel auf durch seine lange, gekrümmte Gestalt, hängende Schultern und einen merkwürdigen schiefen Gang, mit dem er sich halb seitwärts und schüchtern die Straße entlang schob. Auf seinem langen Hals saß ein ausnehmend großer Kopf mit einer hohen und schönen Stirn, von der eine schmale Nase zu einem weichen, sinnlichen Mund und dem kleinen schwächlichen Kinn herabführte. Der Blick seiner milden Augen war nachdenklich und resigniert, die Hände zart und ausdrucksvoll, der ganze Mensch sensibel, skeptisch, amoralisch und intelligent. Robusten Entscheidungen wich er stets aus. Seine Erscheinung war das Gegenteil von dem Typus eines S.A.-Mannes, der ihn später so sehr begeisterte, daß er selbst gar nicht merkte, wie komisch das war.« (op. cit., p. 46)
[293] Op. cit., p. 45.
[294] Ibid. Zur Biographie Beckers cf. auch den knappen Abriß in: Christian Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, op. cit., Teil 1, pp. 268 sq.
[295] Op. cit., p. 47–48.
[296] Op. cit., p. 50.

des absoluten Geistes tritt«, so der Exponent der nationalsozialistischen Philosophie Alfred Baeumler, »eine realistische Philosophie der Kultur.«[297]

Die heutige Propaganda für die fällige Ablösung der Geisteswissenschaften unter der Devise von Friedrich A. Kittlers *Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*[298] weiß also nicht was sie tut, wenn sie sich, wie an der Humboldt-Universität zu Berlin z.B. Hartmut Böhme, mit dieser Propaganda ausgerechnet auch in der Erbschaft der Kulturwissenschaften der ehemaligen DDR einer rechten antifaschistischen Gesinnung versichert sehen will. Zu Beckers Zeiten mußte der Geist der Rasse weichen, in der ehemaligen DDR der Klasse. Das kann man heute selbst als aufrechter Linker natürlich nicht mehr sagen, deshalb weicht der Geist heute modern dem ›System‹ (bei Böhme im Sinne Luhmanns).[299] So gelingt es, die untergegangene DDR wenigstens auf dem Wege einer zur Kulturwissenschaft transformierten Geisteswissenschaft in das wiedervereinigte Deutschland zu retten, ohne zu ahnen, was man damit mit rettet. Geistlosigkeit ist heute wieder gefragt. Das war in der DDR so, aber eben auch in der Zeit des Nationalsozialismus: »Der Aufstand gegen den ›Geist‹«, schreibt Karl Löwith, »hat seine Fürsprecher in sehr verschiedenen Lagern: bei Klages und Baeumler, bei Heidegger und Schmitt, und vielleicht muß man außerhalb Deutschlands leben, um solche lokalen Differenzen als Variationen ein und desselben Themas erkennen zu können.«[300] Man muß es nicht. Und dennoch reichen sich auch heute im Namen einer neuen ›Kulturwissenschaft‹ Rechts und Links die Hand. Das sollte auch die inzwischen intellektuell nicht mehr besonders ambitionierte *Deutsche Forschungsgemeinschaft* etwas ernsthafter interessieren.

Obwohl sich Becker nach der ›Machtergreifung‹ Löwith gegenüber in freundschaftlicher Hoffnung dahingehend äußerte, daß er, Löwith, als Teilnehmer des 1. Weltkriegs nicht von der Universität entlassen werde,

[297] Alfred Baeumler, *Ästhetik* (Handbuch der Philosophie), München/Berlin 1934, p. 96. Der Kampf der Nationalsozialisten gegen den Geist ist der Kampf gegen Platon und Hegel (cf. Baeumler, op. cit., p. 98). Im übrigen beschreibt Baeumler die Kulturwissenschaften mit Ausnahme der Kategorie ›Rasse‹ beinahe identisch wie die heutige Propaganda, die sich ebenfalls durch einen antiplatonistischen, anti-neuplatonischen Affekt beseelt weiß.

[298] Paderborn u.a. 1980. Aus dem Geiste dieser Propaganda cf. zuletzt Sigrid Weigel, Professorin an der TU-Berlin: *Wandel zu modernen Kulturwissenschaften*, in: *Rotary Magazin*, Jahrg. 56, Heft 661 (2006) 40–43.

[299] Cf. Hartmut Böhme, *Was ist Kulturwissenschaft*? Hyperlink: http://www.culture.hu-berlin.de/lehre/kulturwissenschaft.pdf. – Cf. weiter unten Kapitel III, p. 189 sqq. Betont sei, daß der Ausdruck ›Kulturwissenschaft‹ normalerweise natürlich völlig problemlos ist, nicht allerdings in der ideologisch aufgeladenen Fassung z.B. von Hartmut Böhme et alii.

[300] Karl Löwith, *Mein Leben*, op. cit., p. 32.

ließ er ihn ebenso wissen, »daß bei einem solchen Umschwung ›Porzellan zerschlagen werde‹. Das ›Porzellan‹«, so kommentiert Löwith, »waren die deutschen Juden.« Auf Löwiths Nachfrage in diesem Sinne gab Becker zwar zu, daß die neuen ›Maßnahmen‹ nicht gerade ruhmvoll seien. Dennoch könne er, Becker, über diese Maßnahmen *nicht* empört sein, denn sie seien unvermeidlich, »um den ungeheuren Einfluß des Judentums in der deutschen Kultur zu beseitigen«.[301]

Wenn man die Frage, ob Becker seine für die Anschlußfähigkeit an das nationalsozialistische Vokabular tragende grundsätzliche ontologische Konzeption einer mantischen Phänomenologie bzw. eines Dawesens nach 1945 revidiert hat, natürlich verneinen muß, dann stellt sich immer noch die Frage, ob wenigstens der von 1935 bis 1943 effektiv und drastisch hergestellte Anschluß an dieses Vokabular nach 1945 aufgegeben wurde. Auf diese Frage kann trotz der belegten Reinigungsmaßnahmen des Dawesens die Antwort dennoch nur lauten: nicht ganz. Denn leider gibt es auch nach 1945 immer noch Spuren, die ebenso rätselhaft wir letztlich bedrückend sind.

In seiner oben schon herangezogenen Besprechung von Hans Heyses Werk *Idee und Existenz*[302] und seinem Vergleich mit Heidegger in der Zeitschrift *Rasse* assoziiert Becker den von Heidegger speziell realisierten Ausdruck ›des Germanischen‹ auch mit Eigenschaften des Gottes Wotan: »Wuotan, der ›Wütende‹, der Führer des ›Wütenden Heeres‹ und der Herr der Berserker – aber auch der Gott der weit vorausschauenden Sorge und des Wissens um das unabänderliche Schicksal.«[303]

[301] Op. cit., p. 49. Löwiths Ausführungen zu Becker sind bestritten worden. Otto Pöggeler hat darauf hingewiesen, daß es nicht den Tatsachen entspricht, wenn Löwith und ihm folgend Reinhart Koselleck behaupten, daß Becker nach1933 den Namen Husserl nicht mehr genannt habe. Pöggeler: »Als Carl Schmitt-Schüler wie Koselleck ihr Verständnis von Geschichte mit Löwith erweitern wollten, konnten sie die unwahren [sic!, W. H.] Berichte Löwiths nicht zurückhalten: sie veröffentlichten sie ohne die nötige Korrektur, als Karl Löwith sich nach seinem Tode nicht mehr wehren konnte« (Otto Pöggeler, *Phänomenologie und Philosophische Forschung bei Oskar Becker*, op. cit., p. 20. Die hier gemeinte Veröffentlichung ist die in Anm. 193 genannte). Pöggeler hat gewiß Recht, wenn er das Detail der Namensnennung Husserls durch Becker allein im Auge hat. Jedenfalls zitiert Becker noch 1943 seinen Aufsatz *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers* mit dem von ihm vollständig angegebenen Nachweis: *Husserl-Festschrift*. Cf. Oskar Becker, *Para-Existenz*, op. cit, p. 77 Anm 18. Es gibt jedoch nicht den geringsten Hinweis darauf, daß die auf brieflichem Austausch fußenden Mitteilungen Löwiths bezüglich der Äußerungen Beckers zur Unvermeidlichkeit der ›Porzellanzerschlagung‹, sprich: der ›Maßnahmen gegen die Juden‹, nicht den Tatsachen entsprächen.

[302] Hamburg 1935.

[303] 5. Jahrg. (1938) p. 87. In Anm. 8 dieses Textes verweist Becker auch auf Odin »als Gott der vorausschauenden Sorge« (p. 92).

Nun gibt es in seinem 1963 im Verlag Neske herausgegebenen Band seiner philosophischen Aufsätze *Dasein und Dawesen* genau einen Beitrag, nämlich den letzten dieses Bandes, der bislang noch nicht erschienen, mithin seinerzeit ein rezentes Produkt des Denkers war.[304] Er trägt den Titel *Platonische Idee und ontologische Differenz* und führt noch einmal seine Kritik an Heideggers Konzeption im Rückgriff auf Platon vor. Der Aufsatz und damit das Buch endet mit dem Satz: »Ist der Mensch nicht vielleicht eher der Hüter des Wesens als der ›Hirt des Seins‹?«[305] Wenn man genauer hinsieht, endet das Buch aber gar nicht mit diesem Satz, sondern mit einer Fußnote, die die im Text vorstellig gemachte Tragik des Geschichtlichen in der Zweideutigkeit des Seins oder Seienden annotiert und zwar so: »Die Empfindung dieser Zweideutigkeit (sei es des Seins, sei es des Seienden) hat, wie es scheint, im heidnischen Spätgermanentum in der Gestalt des zweideutigen und zuweilen verräterischen Gottes Wotan ihren Ausdruck gefunden.« Genau das sind die effektiv letzten gedruckten Worte Beckers vor seinem Tod 1964.[306]

In seinem schon mehrfach herangezogenen Brief vom 28.9.1963 an Erich Rothacker schreibt Oskar Becker: »so sind wir alle mehr oder weniger eine zeitlang [?] auf die Nazi-Ideen hereingefallen – auch Hdg. [Heidegger] bekanntlich.«[307]

In dem handschriftlichen Brief sind die Worte ›eine zeitlang‹ kaum leserlich.[308]

[304] Mit Brief vom 9.5.1963 schickte Becker Heidegger den Band der gesammelten Aufsätzen mit der Bemerkung: »Nur der Sokrates ist neu«. Das genau ist der Aufsatz zur Platonischen Idee. (Oskar Becker, *Vier Briefe an Martin Heidegger*, op. cit., p. 255).

[305] Oskar Becker, *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963, p. 191.

[306] Es möchte sein, daß auch auf Oskar Becker zutrifft, was Hans-Georg Gadamer in einem Interview 1986 von Martin Heidegger sagte, nämlich: »that Heidegger still remained sufficiently a Nazi after the war«. Zit. bei Gereon Wolters, *Philosophie im Nationalsozialismus: der Fall Oskar Becker*, op. cit., p. 38 Anm. 42 (Hans-Georg Gadamer, *On Education, Poetry and History. Applied Hermeneutics*, eds. D. Misgeld/G. Nicholsen, Albany N.Y. 1992, p. 11).

[307] Cf. oben Anm. 14.

[308] Gereon Wolters stellt die interessante Frage: »Gab es philosophische Konzeptionen, die eher verhinderten, daß aus Philosophen Naziphilosophen wurden?« Er gibt auch die Antwort: »Man kann sagen, daß die Ausbeutbarkeit einer Philosophie im nazistischen oder in einem anderen totalitären Sinn um so leichter ist, je geringer ihr Streben nach Intersubjektivität und Objektivität« (*Philosophie im Nationalsozialismus*, op. cit., p. 56). Affirmative Beispiele für diese Antwort sieht Wolters in Persönlichkeiten wie Rudolf Zocher/Erlangen und Philosophen des Logischen Empirismus (Carnap, Hempel etc.).
Man wird leider sagen dürfen, daß die Verhältnisse nicht so eindeutig sind. Zwar kommt Wolters auch auf den Physik-Nobelpreisträger Philipp Lenard zu sprechen, der nun wahrlich ein Gegenbeispiel wäre, aber von Wolters nur als prononcierter Gegner ›formalistischer Rechenkunststücke‹ vorgestellt wird, der dem antisemitischen Tenor des kontaminierten Zeitgeistes in psychopathologischer Weise verhaftet gewesen sei. Ferner sei er Physiker und kein Philosoph. Man hat auch auf kompromittierende Bemerkungen beim späten Frege hingewiesen, die Wolters These entgegenstehen. (Cf. zuerst Michael Dummett, *Frege. Philosophy of Language*, London 1973, p. XII: »When I first read that diary, many years ago, I was deeply shocked, because I had revered Frege as an absolutely rational man, ...«). Abwiegelnd hierzu: Gottfried Gabriel/Wolfgang Kienzler, *Gottlob Freges politisches Tagebuch*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42(1994) 1057–1066, p. 1064: »Dummetts Enttäuschung beruht offensichtlich auf der ›naiven‹ Unterstellung, daß logische Vernunft auch politische Urteilskraft erwarten lasse.« Die Autoren möchte man hier bloß fragen: Was bedeutet eigentlich der Ausdruck ›Philosophie‹? – Auch Hugo Dingler ist für Wolters nicht so recht ein Gegenbeispiel für seine These.
Nun ist aber zweifellos Oskar Becker ein schlagendes Beispiel. Eine Persönlichkeit jedenfalls, der man gewiß zubilligen würde, daß sie in ihrem Streben nach Intersubjektivität und Objektivität ungebrochen war, und dennoch in die Sümpfe geriet. Man könnte noch etliche Beispiele gerade von Philosophen beibringen, die in anderen Diktaturen Leuchttürme des Strebens nach Intersubjektivität und Objektivität waren, und gleichwohl denunziatorisch kollaborierten. Das werde ich allerdings unterlassen und zwar einfach deshalb, weil die Antwort auf die Ausgangsfrage von Gereon Wolters zuletzt einfach eine Trivialität ist: Nichts verhindert den Fall ins Unbegreifliche, Glauben nicht und Bildung nicht, es sei denn, für Philosophen offenbar nicht recht greifbar, ein aufrechter Charakter, der sich nichts vormachen läßt.

Es bleibt abschließend noch die Frage, ob das Anliegen Oskar Beckers, neben Heideggers Analyse des Daseins eine aparte Parontologie des Dawesens zu etablieren, seiner Intuition nach und sachlich unabhängig von seiner rassistischen Fassung möglich ist.

Otto Pöggeler hatte schon darauf hingewiesen, daß seiner Meinung nach das ›parontologische‹ Projekt möglicherweise im Rahmen einer ›hermeneutischen‹Konzeption ebenso und vielleicht mit mehr Recht etabliert werden könne.

Genau dies muß jedoch gezeigt werden.

Heideggers Grundidee ist zunächst einfach die: Husserls Theorie einer intentionalen Verfassung der Subjektivität ist defizitär im Hinblick auf ihren Status. Das intendierende Subjekt oder Ich ist Produkt der Analysen Husserls, die einfach vergessen haben, daß wir nicht als ein solches Produkt der Analyse existieren. Vielmehr sind wir in den konkreten Vollzügen unseres Existierens in eine solche intentionale Struktur realiter eingelassen.

Heideggers Argument lautet hier sehr vereinfacht so: Wenn wir etwas intendieren, sprich: thematisieren, dann können wir das gar nicht unterlassen. Wir können unser Intendieren je nach Gegenstand immer nur variieren. Was wir nicht unterlassen können, kann im üblichen Sinne keine Handlung sein. Was nicht eine Handlung ist und doch aktualisiert erscheint, sollte einer Form unseres Existierens zugerechnet werden. Kurz:

Wir existieren einfach als Wesen, die intendieren. Daraus folgt: Wir müssen Formen des Intendierens als Formen unseres Existierens analysieren.

Genau das ist das Projekt von *Sein und Zeit*.

Heidegger gibt also dem transzendentalen Ich Husserls einen performativen Unterbau. Der performative Begriff des Husserlschen Intendierens erscheint daher in elementaren Formen unseres Aus-seins-auf, die Heidegger auch als Struktur der *Sorge* analysiert.

Damit tritt zugleich der performative Charakter eines sich im Entwerfen realisierenden Intendierens hervor, das einem Existieren in Möglichkeitsspielräumen entspricht, die zeitlich durch ihre intentionale Zukünftigkeit ausgezeichnet sind.

Hiergegen argumentiert Becker. Die performative Interpretation des *animal intentionale* sieht nicht, daß wir uns in unseren Entwürfen nicht nur vorweg sind und damit in projektierten Welten agieren. Vielmehr sind wir gewiß auch vor Ort von einer fraglosen Selbstverständlichkeit ›getragen‹, die wir in einer entwurfslosen Überpräsenz auch gar nicht abschütteln können. Diese überzeitliche Zuständlichkeit wird als gestimmtes Sichbefinden in einem unentworfenen Ganzen erfahren, das Becker Kosmos nennt. Ebendeshalb müsse die Entwurfs-Ontologie des Daseins auch durch eine außerzeitliche Präsenz-Ontologie des Dawesens (=Para- oder Parontologie) ergänzt werden.[309]

Hierzu ist zu sagen, daß sich diese an sich berechtigten Beobachtungen Beckers auch im Rahmen der hermeneutischen Philosophie Heideggers entwickeln lassen und zwar genau an der Stelle, wo in § 29 von *Sein und Zeit* das *Dasein als Befindlichkeit* thematisiert wird (und in den folgenden Paragraphen). Heidegger sagt hier selbst, daß seine Ausführungen über die verschiedenen Modi der Befindlichkeit an dieser Stelle nur fragmentarisch sind. Immerhin konstatiert er ganz im Sinne Beckers, daß die »Gestimmtheit der Befindlichkeit [...] die Weltoffenheit des Daseins [konstituiert].«[310] Ferner akzentuiert er hier auch eine entwurfsfreie »durch Stimmung vorgezeichnete Angänglichkeit durch das innerweltlich Seiende«.[311]

[309] Cf. hierzu Hans-Georg Gadamers treffende Diagnose: »Die geistreichen Ideen Oskar Beckers zur ›Paraontologie‹ scheinen mir die ›hermeneutische Phänomenologie‹ Heideggers zu wenig als eine methodische, zu sehr als eine inhaltliche These anzusehen.« Und: »Gesteht sich der Entwurf der Paraontologie seinen komplementären Charakter ein, dann muß er sich auf etwas hin übersteigen, das beides umschließt, eine dialektische Anzeige der eigentlichen Dimension der Seinsfrage, die Heidegger eröffnet hat und die Becker ... nicht als solche zu erkennen scheint« (*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1962, p. 91 Anm. 3).

[310] *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, p. 137.

[311] Ibid.

Auch die von Becker empfohlene Rückbindung der in den mathematischen Naturwissenschaften erreichten Kristallwelt auf den ›tragenden‹ Boden des Dawesens findet bei Heidegger eine Entsprechung in dem Hinweis, daß »auch die reinste θεωρία [...] nicht alle Stimmung hinter sich gelassen [hat]«, sie zeige sich hier eben darin, daß sie das »Vorhandene in seinem puren Aussehen« nur in einem »*ruhigen* Verweilen-bei [...] auf sich zukommen lassen kann«.[312]

Diese wenigen Belege mögen hier genügen, um die These plausibel zu machen, daß Beckers Gegenentwurf zu Heidegger sachlich schlichtweg überflüssig ist.

Nichts, was er an Charakteristika des Dawesens dem Dasein entgegensetzt, kann nicht auch im Binnenraum des Daseins im Stile Heideggers positiv entwickelt werden. Die energische Überakzentuierung eines sich entwerfenden und verfehlenden Daseins bei Heidegger in *Sein und Zeit* ist ja auch in dem kontemplativen Seinsdenken seines späteren Werkes kompensiert worden.

In seinem Brief an Heidegger zu dessen 70. Geburtstag vom 23.9.1959 wirbt Becker nochmals um dessen Verständnis seiner Konzeption des Dawesens, die psychologisch sehr erhellend ist: »Die Phänomene [...], die mir mein Schicksal zu sehen gab, sind vielleicht andere gewesen als die Ihrer Welt. So lernte ich als junges Kind – vielleicht mit 9 Jahren – noch wirklich einen der ›alten Götter des Landes‹ kennen, ein wirkliches ›*numen*‹, die ›Göttin‹ der Mittagshitze und des mittäglichen Lichts auf dem Felde, und diesem ›Urerlebnis‹ gegenüber war alles Christliche für mich ein blosses Bildungserlebnis [...]. Aber auch dieses bildlose ›numen‹ hatte kein *Sein*. Es ›war‹ *da-wesend*, das heißt es *war* nicht eigentlich da.«[313]

Wer immer diese ›Göttin der Mittagshitze auf dem Felde‹ gewesen sein mag: Becker kann nicht bestreiten, daß dieses prägende Erlebnis eine intensive Form einer Stimmung war, für die Heidegger in seiner Existenzialontologie einen systematischen Ort reserviert hat.

Es scheint übrigens, daß Heidegger selbst Beckers Bemühungen in Sachen Paraontologie mehr als kritisch gesehen hat. In den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* aus den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts spricht er, worauf schon Otto Pöggeler hingewiesen hat[314], einmal voller Verachtung über das, »was sich noch als ›Philosophie‹ gebärdet« und nennt »alles laute Lärmen« u.a. »von ›Transzendenz‹ und ›Paratranszendenz‹, von ›Metaphysik‹ und angeblicher Überwindung des Christentums grundlos und leer«.[315]

[312] Op. cit., p. 138.

[313] Bernd Peter Aust (ed.), *Oskar Becker. Vier Briefe an Martin Heidegger*, in: op. cit., p. 254–255.

[314] Cf. Otto Pöggeler, *Phänomenologie und Philosophische Forschung bei Oskar Becker*, op. cit., p. 18.

[315] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* Bd. 65, Frankfurt/M. 1989, p. 72.

So wird man wohl oder übel zugeben müssen, daß das philosophische Projekt einer Paraontologie Oskar Beckers auch seiner systematischen Intuition nach gescheitert ist, auch in den Augen seines Lehrers Heidegger.

Dennoch ist sein Werk immer noch überaus reich an kraftvoll herausgearbeiteten Einsichten und Stimulationen, von denen wir auch heute noch profitieren können[316] und sollten. So möchte es ja sein, daß im Hintergrund von Beckers philosophischen Bemühungen seit 1927 die These steht, daß eine das Unendliche verwaltende Mathematik im Stile Cantors, daß eine bloß symbolisch beginnende mathematische Axiomatik im Stile Hilberts, daß eine moderne Physik im Stile Heisenbergs und daß schließlich eine abstrakt gewordene Kunst gerade die Formen sind, in denen sich das moderne Design einer Metaphysik, die über die konstruktiven Begabungen des Menschen hinausreicht, zu erkennen gibt. Darüber will nachgedacht sein. Das Geschäft der Sinngebung des Sinnlosen ist jedenfalls noch nicht am Ende.

[316] Cf. zuletzt Gereon Wolters, *Gab es eine* geschriebene *ungeschriebene Lehre Platons? Oskar Beckers Rekonstruktion des 2. Teils des* Parmenides, in: Gereon Wolters/Martin Carrier (eds.), *Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart (Festschrift für Jürgen Mittelstraß)*, Berlin/New York 2005, pp. 51–63.

II. Semantische Öffnungen

6. Carnaps Sternbilder

Rudolf Carnap[1] erkennt an, daß die Wissenschaften und auch die wissenschaftlich aufgebaute Philosophie in ihren kreativen Teilen, also im *context of discovery* an den Lebenskontext und seine von ihm ›irrational‹ genannten Triebstrukturen angeschlossen bleiben. Er verlangt zunächst einmal nur, daß auf der Ebene der Begründung, also im *context of justification* der Wissenschaften, auf diesen Bereich nicht zurückgegriffen werden darf. Begründungen müssen in argumentativer Klarheit strikt rational angelegt sein. Weder in Philosophie, noch in Physik und Mathematik ist also für Carnap der *context of discovery* rein rational strukturiert, sondern von ›Grundeinstellungen‹ und ›Interessenrichtungen‹ durchwirkt, die ihrerseits »durch Gefühl, Trieb, Anlage, Lebensumstände«[2] bestimmt sind: »das Finden neuer Lösungen muß nicht rein denkmäßig geschehen, sondern wird immer triebmäßig bestimmt sein, wird anschauungsmäßige, intuitive Mittel verwenden.«[3] Dagegen dürfen wir uns auf der Ebene der Begründung gerade »nicht auf eine erlebte Intuition oder auf Bedürfnisse des Gemütes berufen.«[4] Eine Begründung darf in diesem Sinne niemals *Berufungscharakter* haben.

Carnap verbindet mit dieser im Prinzip ja trivialen Feststellung in seinem ersten Hauptwerk *Der logische Aufbau der Welt* (1928) ein ungeheures Pathos, ein Pathos der »Abkehr von der traditionellen Philosophie«, ein Pathos einer »neue(n) Art des Philosophierens«, die eine »neue Haltung«, einen neuen »Denkstil« und eine neue »Aufgabenstellung« auszeichnet.

Während die Haltung des Philosophen alter Art »mehr der eines Dichtenden gleicht«, strebt die neue Art des Philosophierens »die strenge und verantwortungsbewußte Grundhaltung des wissenschaftlichen Forschers« an.[5] Schließlich kulminiert dieses Pathos mit einem Ruf in die Welt, in Carnaps »Ruf nach Klarheit, nach metaphysikfreier Wissenschaft«. Der

[1] Eröffnungsvortrag der Internationalen Tagung *Rudolf Carnap – From Jena to L. A. The Roots of Analytical Philosophy*, pp. 26.–29. 9.2001, Jena.
[2] Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1961[2], Vorwort zur ersten Auflage, p. XIX.
[3] Op. cit. pp. XIX–XX.
[4] Op. cit. p. XX.
[5] Op. cit. p. XIX.

Rufer Carnap spürt in dieser Gesinnung, »die überall auf Klarheit geht«, zeitdiagnostisch »denselben Stil des Denkens und Schaffens«, der auch in anderen Lebensgebieten seiner Zeit anzutreffen sei, in der »Kunst, besonders der Architektur, und in den Bewegungen, die sich um eine sinnvolle Gestaltung des menschlichen Lebens bemühen«.[6]

Die Kunst und Architektur, die Carnap hier vor Augen hat, ist die des Bauhauses, und die Bewegungen, die sich um eine sinnvolle Gestaltung des menschlichen Lebens bemühen, gehören zur Jugendbewegung, die Carnap während seines Studiums in Jena in dem Kreis um den Philosophen und Pädagogen Herrmann Nohl, der mit Bertha Oeser, einer Kusine von Ludwig Wittgenstein verheiratet war, kennen und schätzen gelernt hatte.[7]

Man erkennt unschwer, daß Carnap sich in den zwanziger Jahren als Vertreter der philosophischen Avantgarde fühlte. Diese Selbsteinschätzung teilte er leider mit anderen, z.B. mit Martin Heidegger. Da es einem solchen Selbstverständnis zufolge nicht sein kann, daß es zeitgleich mehrere gleichwertige Avantgardisten gibt, mußte Carnap zeigen, daß Heideggers Denken im Grunde genommen noch zur traditionellen Philosophie gehört, die dem Dichter näher steht als dem Wissenschaftler. Eben dies unternimmt Carnap in seinem programmatischen Aufsatz *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*[8]. Heidegger hat bekanntlich auf diese Kritik reagiert, ohne Carnaps Namen zu nennen. Heidegger argumentiert, daß Carnap zwar richtig gesehen habe, daß Philosophie als Denken in der Tat der Dichtung verwandt ist, aber so, daß in beiden – nicht identischen – Bereichen gerade *strenger* gedacht werde als in der strengsten Wissenschaft: »Alles wissenschaftliches Denken ist nur eine abgeleitete und als solche dann verfestigte Form des philosophischen Denkens. Philosophie entsteht nie aus und nie durch Wissenschaft.«[9] Damit, so Heidegger, fällt Carnaps neuer Denkstil mit seinem »Schein von Strenge und Wissenschaftlichkeit«[10] aus einem *anspruchsvollen* Begriff des Denkens schlichtweg heraus.

Gut siebzig Jahre nach diesem Streit der philosophischen Avantgarden der späten zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts darf man sich ungeniert fragen: wer hat Recht, Carnap oder Heidegger? Die Antwort lautet: Heidegger. Leider kann man für diese Antwort Heideggers eigene Begründungen nicht benutzen, da sie defekt sind. In der Tat ist es allerdings so, daß Carnaps logisches Konstitutionssystem im *Logischen Aufbau der Welt* eine grandiose definitorische Übersetzungsleistung ist, aber gedacht in einem reflexiven, prämissenvergewissernden Sinn wird in diesem Buch wirklich kaum. Eine einzige Seite von Heideggers *Sein und Zeit*, so darf

[6] Op. cit. p. XX.
[7] Cf. hierzu unten Kap. III, 12: *Societas teutonica*.
[8] In: *Erkenntnis* 2 (1931), pp. 219–241.
[9] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958², p. 20.
[10] Op. cit, p. 19.

man zugespitzt sagen, enthält mehr philosophische Substanz als das ganze Buch Carnaps *Der logische Aufbau der Welt*. (Dieser Satz gefällt sicher manchen nicht, aber Wahrheit ist keine Sache des Gefallens). Denn da, wo es in diesem Buch tatsächlich philosophisch spannend wird, bricht Carnap seine Ausführungen regelmäßig ab, nicht immer übrigens ohne Gewinn. Das will ich an vier Beispielen zeigen.

Carnap veranschaulicht den Sinn seiner Konstitutionstheorie, wie sie im *Logischen Aufbau der Welt* Gestalt gewonnen hat, durch ein Gleichnis, das er *Gleichnis von den Sternen* nennt[11] und wie folgt beschreibt. Es sei der fiktive Fall gegeben, daß wir am nächtlichen Himmel nur Fixsterne gleicher Helligkeit und gleicher Farbe wahrnehmen. Wir würden sie eben wegen dieser qualitativen Ununterscheidbarkeit untereinander insgesamt als Gegenstände *einer Art* registrieren und uns nicht irre machen lassen, wenn einer sagte: »nein, es sind eine ganze Reihe verschiedener Gegenstandsarten zu bemerken: erstens die Sterne selbst, zweitens die Abstände je zweier Sterne, drittens die Größenverhältnisse je zweier Abstände, viertens die Dreiecke je dreier Sterne, fünftens die Überdeckungsbeziehungen zweier Dreiecke, usf.; diese Gegenstandsarten sind tatsächlich völlig verschieden voneinander: ein Abstand ist kein Stern, ein Verhältnis zweier Abstände ist kein Abstand, usf.«[12]

Gegen eine solche nach oben offene Multiplikation von Gegenstandsarten argumentiert Carnap dahingehend, daß es sich hier außer den Sternen selbst nicht um ›autonome Gegenstandsarten‹ handelt. Es gehe vielmehr nur um Beziehungen und Beziehungsgefüge an den Sternen, die da, wo wir die Sterne registrieren, so Carnap, »notwendig mitgegeben« sind.[13]

Dieses Gleichnis von den Sternen veranschaulicht, so Carnap weiter, in der Tat sehr gut, »was die Konstitutionstheorie meint«. Was sie meint, formuliert er so: »alle Gegenstände der Realwissenschaften (außer den Elementarerlebnissen selbst, die den Sternen entsprechen) sind Sternbilder nebst Verhältnissen und Verknüpfungen von solchen, die aus eigenschaftslosen, aber orden[sic]baren Sternen gebildet werden; die Verschiedenheit der sogenannten Gegenstandarten [...] bedeutet nur eine verschiedene Art der Sternbilder (oder ihrer Verknüpfungen) infolge verschiedener Zusammenfassungsweisen.«[14]

Dieses sehr schöne Bild von Carnap weist zwei Stellen auf, wo es philosophisch spannend wird, wo Carnap aber nicht weiterdenkt. Die erste Stelle ist die, wo er zutreffend beschreibt, daß die Konstellationen, Relationen, Beziehungen zwischen den Sternen keine autonomen Gegenstandsarten, sondern etwas sind, das da, wo wir die Sterne registrieren, wie

[11] Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1961², p. 224.
[12] Ibid.
[13] Ibid.
[14] Ibid.

Carnap wörtlich sagt, »notwendig mitgegeben«[15] ist. Hier hätte man erwartet, daß er sich über den Status dessen, was auf diese Weise *notwendig mitgegeben* ist, näher ausgelassen hätte. Was Carnap hier berührt, ist nämlich das eigentümliche Phänomen der sekundären Idealität, das philosophisch durch einen faktizitätsabhängigen Platonismus gut aufgefangen werden kann. Das Phänomen basiert auf dem Befund, daß eine Linie zwischen zwei Punkten – das mögen wie in Carnaps Gleichnis Sterne sein – schon da ist, bevor diese Linie mit dem Lineal gezogen oder in ihrer Länge von der Astronomie berechnet wurde, aber nicht schon da ist, wenn die Punkte oder Sterne nicht da sind. Goethe hat dieses Phänomen bzw. diesen Befund in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* so beschrieben: »Wenn der Knabe zu begreifen anfängt, daß einem sichtbaren Punkt ein unsichtbarer vorgehen müsse, daß der nächste Weg zwischen zwei Punkten schon als Linie gedacht werde, ehe sie mit dem Bleistift aufs Papier gezogen wird, so fühlt er einen gewissen Stolz, ein Behagen. Und nicht mit Unrecht; denn ihm ist die Quelle des Denkens aufgeschlossen [...]«[16].

Carnap fühlt sich zu einem solchen Stolz an dieser Stelle offenbar nicht berechtigt. Er versagt sich eine Interpretation des von ihm ja zutreffend beschriebenen Befundes des *notwendig Mitgegebenen*. Woran mag das liegen? Nun, auf diese Frage bleibt uns Carnap eine Antwort Gott sei Dank nicht schuldig. Das liegt daran, daß auch die Philosophie von Carnap methodisch auf Tatsachenfeststellungen festgelegt wird, auf Befundbeschreibungen. Die Philosophie darf aber keinesfalls etwas so Metaphysisches versuchen wie eine *Befunddeutung* zu liefern: »Konstitutional, also (rational-)wissenschaftlich, ist hier nur der Befund festzustellen, daß das Gegebene nicht nur überhaupt ordenbar ist [...]. Die Frage nach der Deutung des Befundes liegt außerhalb des Bereiches der Wissenschaft, wie sich schon daran zeigt, daß sie nicht in konstituierbaren Begriffen ausgesprochen werden kann; denn die Begriffe ›Deutung‹, ›Erklärung‹, ›Grundlage‹ in diesem Sinne finden in einem Konstitutionssystem der Erkenntnisgegenstände [...] keinen Platz. Die Frage nach der Deutung [...] gehört vielmehr in die Metaphysik.«[17]

Aus seiner Perspektive hat Carnap mit dieser Feststellung natürlich recht, aber es ist klar, daß er sich damit die ganze Phänomenologie aus den Händen gleiten läßt. Daher verarmt der von Carnaps Konstitutionssystem zugelassene Phänomenbestand so stark, daß das Design seiner neuen Art des Philosophierens ihre wissenschaftliche Stärke mit phänomenologischer Impotenz bezahlen muß. Das wird auch deutlich, wo Carnap am Ende seines Sternbild-Gleichnisses wieder mit Recht den Befund

[15] Ibid.
[16] Hamburger-Ausgabe, ed. E. Trunz, Bd. 8, Hamburg 1967, p. 466. Cf. auch Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M., 1986, p. 374.
[17] *Der logische Aufbau*, op. cit., § 169, p. 235. Cf. auch § 21, p. 27.

heranzieht, daß die Verschiedenheit der sogenannten Gegenstandsarten nur »eine verschiedene Art der Sternbilder [...] infolge verschiedener Zusammenfassungsweisen«[18] bedeutet. Hier liegt die Konsequenz geradezu auf der Hand, daß die Komprehensionsmodi des Gegebenen oder der Gegenstände ontologieproduktiv sind, wie Nietzsche das in seiner Perspektivenlehre ähnlich formuliert hatte. Diese Konsequenz zieht Carnap aber nicht, denn das wäre wieder eine Deutung des von ihm richtig beschriebenen Befundes.

Ferner legt schließlich die Bildlogik seines Sternbild-Gleichnisses die Frage nahe: In welchem Sternbild werden die verschiedenen Sternbilder der Wissenschaften als solche überhaupt sichtbar? Diese Frage stellt Carnap aber wieder nicht, es ist die Frage nach dem Status seines gesamten Konstitutionssystems, die Frage nach dem Status der Philosophie als eines Sternbildes, dessen Gegenstände Sternbilder sind. Carnap nimmt dieses Sternbild der Sternbilder zwar in Anspruch, argumentiert in ihm, entwickelt in ihm seine rationalen Rekonstruktionen, thematisiert es aber nicht, weil ein solches Unterfangen vermutlich wieder ein deutungsverdächtiges Unternehmen von Sternbildbefunden wäre, das in die Metaphysik gehört. So gelingt es ihm, sich die eigentümliche Reflexivität philosophischen Denkens vom Halse zu halten und den objektivistischen Schein zu bewahren, den Heidegger seinem Denken zu Recht attestierte. Nicht immer ist allerdings diese Ausgrenzungsstrategie Carnaps philosophisch so unrentabel wie hier.

Nach der Devise ›Befund: ja, Deutung: nein!‹ behandelt Carnap auch das sog. psychophysische Problem. Hier führt er in einem Gedankenexperiment, das er von Dingler übernimmt,[19] einen ›Hirnspiegel‹ ein, d.h. einen »Apparat, der uns gestattet, ein lebendes Hirn genau zu beobachten.«[20] Das sogenannte psychophysische Problem bestehe nun genauer in der Frage, »wie denn die Parallelität der beiden so verschiedenartigen [physiologischen und psychischen] Vorgangsreihen zu deuten und zu erklären sei.«[21] Zunächst könnte man darangehen, sich hier mittels eines solchen Hirnspiegels einer Versuchsperson zu bedienen. Da das Konstitutionssystem aber von einer eigenpsychischen Basis ausgeht, das Fremdpsychische daher erst über Wahrnehmungen physischer Tatbestände ›erschlossen‹ oder ›konstituiert‹ werden muß, kann das psychophysische Problem nicht mit Hilfe eines Hirnspiegels appliziert auf Versuchspersonen angegangen werden. Carnap faßt diesen methodischen Befund für ihn ungewöhnlich humorvoll so zusammen: »Das psychophysische Problem vom Fremdpsychischen aus zu stellen, käme also etwa dem gleich, daß einer, der sich gewöhnt hat, bei

[18] Op. Cit., p. 224.
[19] Hugo Dingler, *Die Grundlagen der Naturphilosophie*, Leipzig 1913, pp. 158 sqq.
[20] *Der logische Aufbau*, op. cit., § 167, p. 232.
[21] Op. cit. § 167, p. 231.

jedem Donnerrollen sich einen grollenden Zeus vorzustellen, schließlich die Frage aufwirft, wie es wohl zu erklären sei, daß Zeus' Zorn und der Donner jedesmal zugleich auftreten.«[22] Also muß auf eigenpsychischer Basis operiert werden: »Um diese Situation herbeizuführen, habe ich also mein eigenes Hirn durch den Hirnspiegel zu beobachten.«[23]

Beschränken wir uns einfachheitshalber auf die Gehörwahrnehmung. Wir könnten die Versuchsanordnung jetzt so arrangieren, daß eine Spieldose eine bestimmte Melodie spielt, die ich wahrnehme, und daß ich im Hirnspiegel zugleich meine Hirnvorgänge registriere. Aber auch dieses Arrangement ist untauglich, denn wieder nehme ich nur zwei physische Ereignisse – Hirnvorgänge und Töne der Spieldose – wahr. Nehmen wir daher an, daß ich mir die Melodie nur lebhaft vorstelle, ich höre also in der Phantasie die Melodie (psychische Reihe) und beobachte im Hirnspiegel meine Hirnvorgänge (physische Reihe). Genau das ist die verlangte Situation. Der Befund wird sein, daß hier zwei Reihen von psychischen und physischen Elementarereignissen parallel verlaufen. Solche Parallelverläufe sind nichts Ungewöhnliches. Indes stellt sich hier natürlich wieder die Frage: »Wie ist das Vorkommen von Parallelität von Bestandteilreihen zu deuten?«[24]

Also wird wieder nach einer Deutung gefragt, die nicht in die Wissenschaft gehört. In der Wissenschaft kann eben – so Carnap – nur diese Parallelität festgestellt werden.

Hier scheint mir Carnaps Zurückhaltung beachtlich zu sein. Wer mittels eines Hirnspiegels – heute ist Carnaps Gedankenexperiment mittels eines Hirn-Scanners ja durchaus realisierbar – die Vorgänge im Hirn parallel zu eigenen psychischen Vorgängen betrachtet, betrachtet eben physiologische Hirnvorgänge und keine psychischen Vorgänge. Mehr als die von Carnap als Erkenntnisschranke bezeichnete Parallelität von physiologischen und psychischen Befunden ist, wenn wir ehrlich sind, auch heute noch nicht zu haben, wenngleich wir ungeheuer viel mehr über diese Reihen *für sich selbst betrachtet* wissen.

Physikalisten postulieren heute für die Deutung des Zusammenhanges dieser beiden Reihen eine funktionale Verbindung *bottom up*. Aber die Art dieser funktionalen Verbindung verbleibt auch wegen des Problems der multiplen Realisierbarkeit von Funktionen und der kognitiv impenetrablen Komplexität der Hirnprozesse immer noch im Ungefähren. Hier ist Carnaps Vorsicht also immer noch berechtigt. Anders stellt sich die Situation wieder dar, wenn wir betrachten, wie Carnap das Ineinander formeller und informeller Erkenntnisweisen beurteilt.

Im Zusatz zu § 181 des *Logischen Aufbaus der Welt* vermerkt Carnap: »es führt kein Weg vom Kontinent der rationalen Erkenntnis zur Insel der Intuition«.[25] Die Intuition rechnet Carnap ›Einstellungen‹, den ›Lebensgebieten‹ zu, »nicht anders als etwa Lyrik und Erotik«,[26] die ebensowenig wie die Intuition Anspruch darauf erheben können, »als Erkenntnis zu gelten«[27] Andererseits bestreitet Carnap natürlich nicht, daß gerade auch Intuitionen »nicht nur für das praktische Leben, sondern auch für die Erkenntnis eine wichtige Rolle [spielen].«[28] Welche Rolle, sagt Carnap allerdings wieder nicht. Immerhin versucht er das Phänomen der Intuition nicht in einem allzu negativen Licht erscheinen zu lassen: »Auch kann zugegeben werden, daß in diesen Phänomenen [Glaube und Intuition] irgendwie etwas ›erfaßt‹ wird. Aber dieser bildliche Ausdruck darf nicht zu der Annahme verführen, daß in diesen Phänomenen Erkenntnis gewonnen werde. Gewonnen wird eine bestimmte Einstellung, ein bestimmter psychischer Zustand, der allerdings unter Umständen für die Gewinnung einer Erkenntnis günstig sein kann«.[29] Hiernach gibt es also auch nach Carnaps Ansicht einen Weg von Intuitionen zu Erkenntnissen, nicht aber umgekehrt! Wir können also seine schöne Wendung aus dem Zusatz von § 181 jetzt so umschreiben: ›es führen Wege vom Kontinent der Intuition zur Insel rationaler Erkenntnis‹. Diese bildliche Wendung ist auch der Bildlogik nach viel stimmiger als Carnaps eigene Formulierung, weil er das Verhältnis von Kontinent und Insel einfach falsch verteilt hat. Gemessen am Ausmaß unserer Intuitionen, unserer Expressionen in Lyrik und Erotik und wo sonst auch immer, ist die Menge unserer rationalen Erkenntnisse verschwindend klein. Carnap ist – im Gegensatz übrigens zu Frege![30] – kein guter Analytiker informeller Registraturen, aber er ignoriert sie nicht, weder ihre Existenz noch ihren Wert. Denn natürlich weiß auch Carnap, daß selbst in den Wissenschaften »die Verarbeitung, Gegenstandsbildung und Erkennung meist intuitiv und nicht in der rationalen Form logischer Schlüsse [geschieht]«.[31] Daß dem so ist, hat auch für Carnap »den Vorzug der Leichtigkeit, Schnelligkeit und Evidenz«. Gleichwohl sind Intuitionen nur dann wissenschaftlich verwertbar, wenn es gelingt, sie ›ausdrücklich‹ zu machen, d.h. sie »rational zu rechtfertigen«.[32] So gibt sich schließlich der Sinn des logischen Aufbaus der Welt als der *Schritt von der Intuition zur Konstitution* zu erkennen. »Das Konstitutionssystem«, findet Carnap, »ist eine rationale Nachkonstruktion des gesamten, in der Erkenntnis vorwiegend intuitiv vollzogenen Aufbaus der Wirklichkeit«.[33] Hier nimmt Carnap den Mund etwas voll, denn nicht alles läßt sich konstituieren, vor allem die Basis nicht. So ist

[22] Op. cit., § 167, p. 233.
[23] Op. cit., § 168, p. 233.
[24] Op. cit., § 169, p. 235.

[25] Hamburg 1961², p. 258.
[26] Op. cit. p. 257.
[27] Ibid.
[28] Op. cit, p. 256
[29] Ibid.
[30] Cf. oben Kap. I, 4: *Frege als Hermeneut*.
[31] Op. cit. § 100, p. 138.
[32] Op. cit., p. 139.
[33] Ibid.

der Begriff der Fundiertheit [*fund*] auch nach Carnap nicht definierbar. Mit Hilfe dieses Begriffs definiert er die Ähnlichkeitserinnerung [*Er*] als einzige fundierte Relation, die das gesamte System trägt.[34] So ragt das Intuitive in das Konstituierte in nicht eliminierbarer Weise hinein. Carnap war immerhin so ehrlich einzugestehen, »daß darin noch ein ungelöstes Problem [liegt]«.[35]

Auch später, als Carnap versuchte, die induktive Logik auf die Basis einer rationalen Entscheidungstheorie zu stellen, sah er sich gezwungen, Intuitionen in nicht eliminierbarer Weise in Anspruch zu nehmen. Fragen nach der Rationalität einer induktiven Methode sind ineins Fragen nach der Akzeptabilität bestimmter Induktions-Axiome und die Gründe für diese Akzeptabilität, so Carnap, »are based upon our intuitive judgements concerning inductive validity«.[36] Da Carnap solche intuitiv basierten Gründe gleichwohl als a priori gültig bezeichnet, folgt er einer Tendenz zu synthetischen Sätzen a priori, die Wolfgang Stegmüller auch an anderen Stellen beim späten Carnap dingfest gemacht hat.[37] Ich vermute aber, daß Carnap dem metaphysikverdächtigen Status dieses Satztyps doch lieber ausgewichen wäre und eher dem Versuch zuneigen würde, solche Prinzipien wie Bedeutungspostulate oder die phänomenologischen Basispostulate als reine Optative nach der Formel ›utinam p‹ zu rekonstruieren, wie er das in der auch heute noch lesenswerten Antwort auf Abraham Kaplan in anderem Kontext skizziert hat[38]. Damit könnte man Basisannahmen oder Prinzipien einen überindividuellen Präferenzstatus sichern, in dem unsere individuellen Strategien des Präferierens bloß eingelassen wären. Damit würden wir dem epistemologischen Vacuum bei Carnap wieder eine Tendenz implementieren, die an Nietzsche erinnert. Ich möchte es am Ende geradezu als eine Hypothese formulieren: In den epistemologischen Vacua der Philosophie Carnaps haust Nietzsche als ›sleeper‹. Geweckt könnte er werden durch den Zuruf von Robert Brandom: *make it explicit!*[39]Aber soviel riskante Philosophie geht über das für Carnap Statthafte schon wieder hinaus, obwohl es erst hier spannend wird. Das philosophisch Interessante an Carnaps Werk ist gerade das, was er exiliert, externalisiert, um den Glaspalast des internen Wissensmanagements gewissermaßen ›sauber‹ zu halten. Aber so clean, wie er es wohl wollte, ist kein Wissen, wenn es sich denn aus nicht-propositionalen Zo-

[34] Op. cit. § 155, pp. 208 sq.
[35] Op. cit. p. 209.
[36] R. Carnap, *My Basic Conceptions of Probability and Induction*, in: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. P. A. Schilpp, La Salle 1963, p. 978.
[37] Cf. W. Stegmüller, *Personelle und Statistische Wahrscheinlichkeit*, Erster Halbband, Berlin/Heidelberg/New York 1973, p. 460–461. Cf. hierzu auch Lothar Krauth, *Die Philosophie Carnaps*, Wien/New York 1970, pp. 178 sq.
[38] *The Philosophy of Rudolf Carnap*, op. cit. , p. 1009/New York 1970, pp. 178 sq.
[39] Robert Brandom, *Making it Explicit*, Boston 1994.

nen kategorialer und überkategorialer Verhältnisse speist, die uns einen Zugang zu propositionalen Wissensformen erst eröffnen.

In dem 1950 zuerst veröffentlichten Aufsatz *Empiricism, Semantics and, Ontology*[40] geht Carnap auch auf das vielverhandelte Problem ein, welcher Art Satzbedeutungen, d.h. Propositionen sind. Die Aussage ›Es gibt Propositionen‹ folgt per Existenzgeneralisierung aus jeder Behauptung ›p ist eine Proposition‹ und ist in diesem Sinne analytisch und trivial. Wird diese Existenzbehauptung jedoch in einem externen Sinne, d.h. als Bestandteil des Systems der Regeln für die sprachlichen Ausdrücke eines propositionalen Rahmenwerkes verstanden, »dann ist sie nicht-kognitiv.«[41] Bezüglich der Natur der Propositionen gibt Carnap dann aber noch einige »Fingerzeige«, »Randnotizen«, »passende bildhafte Assoziationen«, »außersystematische Erklärungen«,[42] die man indes, falls sie den Leser verwirren, auch »einfach unbeachtet lassen« könne.[43] Zu diesen Fingerzeigen gehören vor allem vier:

1. Propositionen sind keine geistigen Entitäten
2. Propositionen sind keine sprachlichen Wesenheiten
3. Propositionen sind nicht subjektiv.[44]

Darüber hinaus bietet Carnap auch noch den positiven Fingerzeig:

4. Der Ausdruck ›Proposition‹ wird für etwas Objektives gebraucht, für etwas, das in der Natur exemplifiziert werden kann oder nicht.[45]

Wenn wir die Fingerzeige zusammenfassen, dann sind Satzbedeutungen, sofern wahr oder falsch, nicht-geistig, nicht subjektiv, nicht-sprachlich, sondern objektiv, in der Natur exemplifizierbar. (Wenn eine Proposition wahr ist, in der Natur exemplifiziert ist, haben wir es mit einer Tatsache zu tun).

Daß Propositionen (wie für Carnap auch Eigenschaften und Begriffe), nichts Geistiges sind, wird von Carnap indirekt begründet. Wären sie es, müßte man die Existenzbehauptung einer Proposition so ergänzen: »Wenn der geistige Zustand der fraglichen Person die und die Bedingungen erfüllt, dann gibt es ein p, so daß …«.[46]

Nun mögen geistige Zustände sein was immer, wenn sie etwas mit Wissensgehalten zu tun haben, dann leuchtet Carnaps Ablehnung nicht so recht ein. Denn natürlich gibt es eine Proposition p dann, wenn ein entsprechender Wissensgehalt existiert. Daß Bonn am Rhein liegt, existiert

[40] In: *Revue Intern. de Philos.* 4 (1950), 20–40; dt. Im Anhang zur deutschen Ausgabe von Rudolf Carnaps *Meaning and Necessity* (Chicago 1956[2]): *Bedeutung und Notwendigkeit*, Wien/New York 1972, pp. 257–278; zitierter Text.
[41] Op. cit., p. 264.
[42] Ibid.
[43] Op. cit., p. 265, Anm. 2.
[44] Op. cit., p. 269.
[45] Op. cit., p. 265, Anm. 2; cf. Auch p. 35.
[46] Op. cit., p. 264.

als eine Proposition genau dann, wenn es einen instantiierten Wissensgehalt gibt, derart, daß gilt: Bonn liegt am Rhein. Carnap ist darin Recht zu geben, daß Propositionen nicht abhängig sind von psychischen oder neuronalen Zuständen. *Daß* Bonn am Rhein liegt, kann nicht davon abhängig sein, daß es gewisse psychische oder neuronale Zustände gibt. Aber es ist nicht unabhängig davon, daß gewußt wird, daß p. ›Wissen, daß p‹ und ›es existiert die Proposition p‹ sind vielleicht nicht koextensiv, jedenfalls wenn man nicht-gewußte Proposition zulassen will, sind aber doch logische Korrelate. Man könnte versucht sein, die Verhältnisse hier so einzufangen: Wenn es Wissen gibt, dann gibt es Propositionen und wenn es keine Propositionen gibt, dann kein Wissen. Aber auch das ist zweifellos viel zu stark formuliert, jedenfalls wenn nicht-propositionalen Wissensformen Rechnung getragen werden soll.[47] Und das muß man, wenn man verstehen will, worauf Carnaps ›Fingerzeige‹ eigentlich hindeuten: auf etwas, was wir zwar wissen, aber eben nicht-propositional.[48]

Die Welt scheint also mehr zu sein als das, was der Fall ist. Und um dieses Mehr müssen wir offenbar wissen, um wissen zu können, was der Fall ist. Dieses Mehr beginnt also da, wo Carnap seinen Diskurs jedesmal abbricht.[49] So hat er das Verdienst durch seinen Diskursabbruch eine Demarkationslinie deutlich sichtbar gezogen zu haben, über die er gelegentlich – wie schon Frege – mit ›Fingerzeigen‹ hinüberweist, aber niemals hinübergeht. Aber gerade jenseits dieser Linie, in der für Carnap ›externen‹ Dimension, begegnet uns die Dimension nicht-propositionalen Wissens, eine Wissensform, über die auch Carnap verfügt, denn wie sonst könnte er seine Fingerzeige geben? In dieser Dimension haben wir es mit kategorialen und überkategorialen Verhältnissen zu tun, aus denen sich die sapientia des homo sapiens speist und deren Sachwalterin die Philosophie als epistemische Teichoskopie ist. Aber das versteht natürlich keiner, obwohl es nur besagt, daß Philosophie eine Art szenische ›Mauerschau‹ ist. Aber auch das versteht niemand, da keiner mehr ins Theater geht. ›Mauerschau‹ ist der Bericht über etwas, was szenisch auf der Bühne nicht präsentiert werden kann. Das gerade ist das Schicksal der Philosophie.

So ist auch unser Wissen um Propositionen zwar nicht gänzlich, aber doch schlußendlich selber nicht propositional. Wir leben geradezu in Carnaps ›externer‹ Dimension. Unsere Vergegenwärtigungsformen eben dieser sind uns in Fragen und Nachdenklichkeiten aller Art, in Ahnungen, Hoffnungen, Wünschen und Sehnsüchten bekannt. In solchen Modi bekundet sich die ›externalistische‹ Verfassung unserer lebensweltlichen Vernunftnatur. Eben dieser Verfassung will ich am Beispiel der Sehnsucht im nächsten Kapitel nachgehen.

[47] Cf. Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

[48] Cf. hierzu oben Kap. I, 4.

[49] Zur weitgespannten Debatte um den Status von Propositionen cf. Ch. Peacocke, *Thoughts*, Oxford 1986. Für weitere Literatur cf. den ausgezeichneten Artikel *Proposition* von G. Nuchelmans, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, eds. J. Ritter/K. Gründer, Bd. 7, Basel 1989, pp. 1508–1525.

7. Sehnsucht und Erkenntnis

Περὶ ὧν εἰδέναι ποθοῦμεν,
παντελῶς ἐστὶν ὀλίγα τὰ φανερὰ
κατὰ τὴν αἴσθησιν.
Wovon wir ein Wissen *ersehnen*,
davon ist nur ganz wenig den Sinnen offenbar.
(Aristoteles, *De membr. an.* 644b)

So sehr wohl jedem die durchaus zehrende Disposition der Sehnsucht aus eigenem Erleben, aus eigenen Trennungserfahrungen bekannt ist: daß sich diesem Gefühl ein philosophisches Interesse verbindet, ja, wie der Titel *Sehnsucht und Erkenntnis* signalisiert, sogar ein erkenntnistheoretisches, das dürfte doch einigermaßen überraschen.

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen werden solche Denker stehen, die zumindest Ansätze einer Theorie der Sehnsucht vorgelegt haben, und das sind Fichte und Schelling. Allerdings werde ich auf diese Konzepte erst eingehen, nachdem wir uns von der Dichtung das Thema der Sehnsucht haben vorspielen lassen. Gerade die romantische Sehnsucht ist nämlich von Seiten der Philosophie, speziell von Hegel, in eigentümlicher Schärfe kritisiert worden, und es wird im Rahmen unserer Philosophie der Sehnsucht auch zu klären sein, ob er recht hat und wenn nicht, warum nicht. Und wenn wir das wissen, dann sollten wir am Ende auch in der Lage sein, das Geheimnis der blauen Blume zumindest philosophisch zu lüften.

Sehnsucht ist zweifellos die bevorzugte Gefühlsdisposition der romantischen Dichtung und sie ließ sich hierin von Goethe motivieren. Denn schon er läßt seinen Titelhelden Wilhelm Meister an bekannter Stelle »in eine träumende Sehnsucht« verfallen »und wie einstimmend mit seinen Empfindungen« Mignon und den Harfner singen:

»Nur wer die Sehnsucht kennt,
Weiß, was ich leide!«[50]

[50] *Werke*, ed. E. Trunz, Bd. 7, p. 240.

Daß die Sehnsucht ein Trennungsleiden ist, ein Leiden an der Nicht-Präsenz von etwas, zumeist der Nicht-Präsenz einer geliebten Person, aber auch der Nicht-Präsenz eines gewünschten Zustandes wie z.B. der Ruhe oder eines Verweilens in der Heimat, ist eine Invariante aller Kulturen und ihrer Literatur. Eine Spezialität der deutschen Sehnsucht scheint das zu sein, was man ihre Seufzerqualität nennen könnte. Novalis stellte Heinrich von Ofterdingen von Anfang an in eine solche Sehnsuchtsstruktur hinein. Der junge Titelheld verläßt seine Geburtsstadt Eisenach »in wehmütiger Stimmung«, denn es »ward ihm jetzt erst deutlich, was Trennung sey«[51]. Die morgendliche »Dämmerung begünstigte Heinrichs gerührte Stimmung«: »und als auf einer Anhöhe die verlassene Landschaft von der aufgehenden Sonne auf einmal erleuchtet wurde, so fielen dem überraschten Jüngling alte Melodien seines Innern in den trüben Wechsel seiner Gedanken ein. Er sah sich an der Schwelle der Ferne, [...]. Er war im Begriff, sich in ihre blaue Flut zu tauchen. Die Wunderblume stand vor ihm, und er sah nach Thüringen, welches er jetzt hinter sich ließ mit der seltsamen Ahndung hinüber, als werde er nach langen Wanderungen von der Weltgegend her, nach welcher sie jetzt reisten, in sein Vaterland zurückkommen, und als reise er daher diesem eigentlich zu.«[52]

Dieses Motiv der Verschränkung von Sehnsucht aus wehmütiger Erinnerung und ahndender Erwartung, die Identifizierung von Aufbruch in die Ferne als Heimkehr ins Vertraute, ist eine Spezialität der Romantik. Auch das Lied Mignons findet bei Novalis da eine Entsprechung, wo auf einmal »aus einer nahen Tiefe ein zarter eindringender Gesang einer weiblichen Stimme von wunderbaren Tönen begleitet, erwachte.« Es ist, wie Heinrich später erfährt, die aus Arabien, aus dem Morgenland verschleppte Zulima, die ihr Heimweh so besingt:

> Meine Augen wurden trübe;
> Fernes, mütterliches Land,
> Ach! sie bleiben dir voll Liebe
> Und voll Sehnsucht zugewandt![53]

Als das Lied verklungen war, heißt es bei Novalis weiter: »Heinrich hörte das Schluchzen eines Kindes und eine tröstende Stimme. Er stieg tiefer durch das Gebüsch hinab, und fand ein bleiches, abgehärmtes Mädchen unter einer alten Eiche sitzen. Ein schönes Kind hing weinend an ihrem

[51] Novalis, *Schriften*, eds. P. Kluckhohn/R. Samuel, Bd. I, Stuttgart 1977, p. 204.
[52] Op. cit., p. 205.
[53] Op. cit., pp. 234–235. Die wie hier mit ›Ach‹ artikulierte Sehnsucht ist die durch Erinnerung induzierte Vergangenheitssehnsucht, z.B. Heimweh. Die an anderen Stellen mit ›Oh‹ artikulierte Sehnsucht ist die durch Erwartung induzierte Zukunftssehnsucht, z.B. Fernweh. Mit ›Oh‹ und ›Ach‹ artikulierte die deutsche Literatur die für sie spezifischen Seufzerqualitäten.

Hals, auch ihre Thränen flossen, und eine Laute lag neben ihr auf dem Rasen.«[54]

Flüssiger läßt sich die deutsche Sehnsucht nicht belegen und ihre Träneneinbettung ist es auch, die der Sehnsucht auf dem schwindelnden Niveau der deutschen Leidensvirtuosität bei weniger emotional als praktisch und begrifflich orientierten Temperamenten den Titel einer leeren Schwärmerei eintrug.

So definiert Kant in seiner *Anthropologie* ohne Mitleid: »Der leere Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und dem Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ist *Sehnsucht*.«[55] Auch bei Hegel hat die Sehnsucht den Mangel, ein leeres Verlassenheitsgefühl, d.h. ein leeres Gefühl der Vereinsamung mit Weltentzweiungsindex zu sein.

Hegel entwickelt in seiner in Jena geschriebenen *Phänomenologie des Geistes* den Prozeß des Bewußtwerdens, und zwar des Bewußtwerdens des Individuums wie auch der Menschheit und zugleich den Prozeß des Bewußtwerdens dessen, der diese Prozesse des Bewußtwerdens analysiert. Das ist kompliziert und soll uns hier nicht beschäftigen. Sehr vereinfacht liegen die Dinge hier so: Zuerst ist man ja auch als Kind in den Wahrnehmungen gleichsam träumerisch befangen, man ist wie selbstverständlich an die Dinge verloren. Irgendwann kommt es in der Entwicklung zu einem Einbruch der Reflexivität. Wir erkennen auf einmal: *was* wir auch sehen, es sind immer *wir*, die etwas sehen.

Auf diese Weise geht die vertraute Selbstverständlichkeit der naiven Weltpräsenz verloren. Diese Verlusterfahrung charakterisiert ein Bewußtseinsniveau, das Hegel das *unglückliche Bewußtsein* nennt. Es hat sich zwar selbst gewonnen, ist sich zwar *selbst* inne, aber ihm ist die *Welt* in ihrer naiven Präsenz abhanden gekommen, in schmerzliche Ferne gerückt; es sehnt sich nach dieser verlorenen Welt. Verharren wir in dieser Sehnsucht, verfallen wir in ein untätiges schmerzliches Brüten. Diese verharrende Sehnsucht ist gleichsam ein storniertes Denken, »welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft *fühlt*; [...]«[56] Die Sehnsucht bleibt daher für Hegel wie die Andacht eine bloß fühlige Denkblockade, »bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe [...] kommt.«[57]

Ebenso ist die Sehnsucht bei Hegel die Attitüde der *schönen Seele*, die in sich selbst versunken ist. Ihr »fehlt die Kraft der Entäußerung, die Kraft sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen.« Das sehnsüchtige

[54] Op. cit., p. 236.
[55] *Anthropologie*, § 70, *Werke*, ed. Weischedel, Bd. XII, Frankfurt/M., 1964, p. 579.
[56] *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1962, p. 163.
[57] Ibid.

Dasein »lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit [...]« Sein »Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegenstande sich nur verliert, und über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlornes findet; [...].«[58]

Man darf bei dieser Kritik nicht vergessen, daß Hegel im *unglücklichen Bewußtsein*, auch in der *schönen Seele*, Formen des Bewußtwerdens diskutiert, die als solche *notwendige* Stufen der Erfahrung des Bewußtseins sind, und *erst dann problematisch* werden, wenn der Prozeß der Selbsterfahrung auf diesen Stufen zum Stillstand kommt und in dieser defizitären Bewußtseinsform terminiert.

Gleichwohl identifizierte Hegel mit dieser defizitären Bewußtseinsform in seiner *Ästhetik* an bekannter Stelle auch die Bewußtseinslage der Romantiker. Deren relativierende Ironie ist zwar einerseits als Organ der Endlichkeitsüberschreitung positiv zu veranschlagen. Aber da, wo es *bloß* bei dieser Endlichkeitsüberschreitung bleibt, läuft diese romantische Ironie gleichsam leer und verbleibt so, wie Hegel kritisiert, »in der bloßen Sehnsüchtigkeit des Gemütes«.[59]

Namentlich straft er an dieser prominenten Stelle Novalis ab, der »zu dieser Scheu vor der Wirklichkeit getrieben und zu dieser Schwindsucht gleichsam des Geistes hinaufgeschraubt wurde. Es ist dies eine Sehnsucht, welche sich zum wirklichem Handeln und Produzieren nicht herablassen will, weil sie sich durch die Berührung mit der Endlichkeit zu verunreinigen fürchtet, [...].«[60]

Über die Berechtigung dieser Kritik Hegels an der Romantik ist viel gestritten worden: sie wäre gewiß korrekt, wenn die Romantik so wirklichkeitsflüchtig wäre, wie Hegel sie namentlich bei Novalis aufnimmt. Wenn man zeigen kann, daß das nicht der Fall ist, erweist sich Hegels Kritik als Kritik einer Karikatur der Romantik. Tatsache ist indes, daß sein Urteil prägend gewirkt hat. Heinrich Heine steht in seiner Darstellung der romantischen Schule deutlich auf der Seite seines Lehrers Hegel: »Der Rosenschein in den Dichtungen des Novalis ist nicht die Farbe der Gesundheit, sondern der Schwindsucht, [...].«[61]

[58] Op. cit., pp. 462–463.

[59] *Ästhetik*, ed. F. Bassenge, Bd. I, Frankfurt/M. o. J., p. 161.

[60] Ibid.

[61] *Die romantische Schule*, in: *Sämtliche Werke*, eds. P. Beyer/K. Quenzel/K. H. Wegener, 11. Teil, p. 92. So sehr Heine noch selbst von einer intellektuell gebrochenen und pathologisch verabschiedeten Romantik zehrt, so sehr kann es ihm natürlich mit der Sehnsucht der Romantik nicht eigentlich mehr ernst sein. Unter dem Titel *Sehnsüchtelei* verabschiedet sich Heine in seinen *Neuen Gedichten* geradezu förmlich von ihr: »In dem Traum siehst du die stillen/Fabelhaften Blumen prangen;/ Und mit Sehnsucht und Verlangen/ Ihre Düfte dich erfüllen./ Doch von diesen Blumen scheidet/ Dich ein Abgrund tief und schaurig,/ Und dein Herz wird endlich traurig,/ Und es blutet und es leidet.« (*Neue Gedichte*, in: *Sämtliche Werke*, 1. Teil, pp. 272–273).

Das sehnsüchtige Leiden der Romantik wird allerdings bei Heine selber Gegenstand eines Leidens, eines Leidens zweiter Stufe: Er leidet daran, nicht mehr reflexionslos leiden zu können. Die Gefühle haben für ihn ihre Unschuld verloren und an dieser Wunde leidet Heine und weiß sich doch wieder verschämt, dieses einzugestehen: gerade da, wo er sich aus Paris nach Deutschland sehnt, nach einem Deutschland, an dem er gelitten hat und leidet, um folglich auch an dieser Sehnsucht nach Deutschland zu leiden. In *Deutschland. Ein Wintermärchen* bringt er diese gebrochene Form der Sehnsucht zunächst in einer Kaskade von Sehnsuchtskonfessionen zum Ausdruck : »Ich sehnte mich nach Torfgeruch, [...]/ Ich seufzte des Nachts, und sehnte mich, [...]/ Ich sehnte mich nach dem blauen Rauch [...]/ Ich sehnte mich nach den Plätzen sogar/ Nach jenen Leidensstationen, [...]/ .« Aber sogleich wird dieses Sehnsuchtsgeständnis wieder zurückgenommen und pathologisch relativiert:

> Ich glaube, Vaterlandsliebe nennt
> Man dieses törichte Sehnen.
> Ich spreche nicht gern davon, es ist
> Nur eine Krankheit im Grunde.
> Verschämten Gemütes, verberge ich stets
> Dem Publiko meine Wunde.[62]

Heines Dichtung ist gerade durch diese Wundscham definiert. Das Leiden und die Sehnsucht bleiben präsent, aber nur unter der Geständnis-Lizenz, sie als pathologische Zustände auf Distanz zu stellen. Heine leidet modern, d.h. intellektuell. (Das wiederum hat die besten unter den intellektuellen deutschen Interpreten sogleich fasziniert: Th. W. Adorno schreibt über *Die Wunde Heine*[63], M. Walser über *Heines Tränen*[64]). Die Deutschen entkommen offenbar ihrem Leidensbedürfnis nicht und die Sehnsucht bleibt ihr Schicksal auch da, wo sie sich diesem entziehen möchten.

Aber in diese literarische Kulisse gilt es nun die eigentlichen Theoretiker der Sehnsucht hineinzustellen, um die Rechtsgründe der romantischen Sehnsucht einsichtig zu machen. Erst dann ist über ihre Kritik z.B. bei Hegel mit Argumenten zu entscheiden. So gilt es zuerst Fichte zu diskutieren, genauer und exklusiv: den Fichte der Jenaer Zeit, also von

[62] *Deutschland. Ein Wintermärchen*, Caput XXIV, *Sämtliche Werke*, eds. P. Beyer/K. Quenzel/K. H. Wegener, 5. Teil, p. 141. Cf. hierzu *Heines artistische Distanz*, unten Kap. V, 21.

[63] *Die Wunde Heine*, in: Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Bd. I, Frankfurt/M. 1958.

[64] M. Walser, *Heines Tränen*, Düsseldorf 1981.

1794 bis 1799. Denkwürdig ist zudem, daß sich um die Achse einer Theorie der Sehnsucht oder des Sehnens der Kontrast von Fichte zu Schelling ebenfalls demonstrieren läßt, denn Schelling entwickelt gerade in seiner Naturphilosophie eine Theorie der Sehnsucht, die ebenso unverträglich mit Fichtes Theorie ist wie Schellings Naturphilosophie mit Fichtes Transzendentalphilosophie.

Der Fichte der Jenaer Zeit ist gewiß ein Fortsetzer der Aufklärung von durchaus Kantischer Härte. Man braucht hier nur an seine Kritik an Rousseau zu erinnern, dem er geradezu vorwirft, ein zynischer Jammerlappen zu sein.[65] Aber gleichzeitig ist es derselbe Fichte, der das Sehnen überhaupt zum ersten Mal in den modernen philosophischen Diskurs nach Kant einholt. Allerdings, und das macht das Bild wieder stimmig: bei Fichte fungiert die Sehnsucht gerade *nicht als Organ der Weltflucht, sondern als Organ der Weltzuwendung*. Dieser noch zu erläuternde Umstand allein schon könnte ein erster Hinweis dafür sein, gerade die Sehnsuchtsstrukturen der Jenaer Frühromantik z.B. bei Novalis einer erneuten Lektüre zu unterziehen.

Fichte führt das Sehnen im § 10 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 ein. Diesen Ausdruck verwendet er *erst* an dieser Stelle, ansonsten auch *nur* in seinen Jenaer Vorlesungen und einigermaßen terminologisch gebunden *zuletzt* in seinem *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* von 1798.

Wie und aus welchem Grunde braucht und verwendet nun Fichte in der *Wissenschaftslehre* von 1794 das Sehnen?

Zunächst ist von dem Faktum auszugehen, daß wir Menschen in eine Struktur eingelassen sind, die sich vorphilosophisch als ein Interesse an der Optimierung unserer Glücksbilanz beschreiben läßt. Auf dem Niveau unserer Vernunftnatur ist dies Interesse als Streben nach Selbstbestimmung greifbar: wir realisieren unsere Vernunft da, wo wir uns in selbstverantworteten Verhältnissen einrichten. Wir wollen autonom, d.h. nicht fremdbestimmt existieren und das können wir final nur, wo wir in vollkommener Bewußtheit und freier Selbstbestimmung existieren. Dieses Maximum ist natürlich im Milieu unserer durchschnittlichen Existenz nicht realisiert, aber immerhin haben wir doch diese Idee, an deren Licht sich unser Streben nach Selbstverwirklichung unserer Vernunftnatur als Reich der Freiheit orientiert. Auf diese Weise sind wir in ein absolutes Sollen hineingestellt: Freiheit und Autonomie sollen realisiert werden und ein vernünftiger, d.h. autonomer Wille will das auch. An diesem Sollen

[65] Cf. Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten* (Akad.-Ausg. I, 3, p. 67): »Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind.« (Cf. schon oben p. 69, Anm. 191)

und Wollen haben wir die Dimension vernünftigen Handelns, und zwar als eine *offene* Dimension: die Idee eines vollkommen realisierten freien Selbstbewußtseins findet in keinem realisierten Milieu, in keiner Gesellschaft, die wir einrichten, ein Ende, und zwar prinzipiell nicht. Wir sind in jeder gegebenen Existenzform über eben diese hinaus. Das macht die Unendlichkeit, die Größe und Würde unserer freien Subjektivität aus. Aber nur im Lichte dieser über alles Finite hinausweisenden, also transfiniten Ausrichtung, gibt es für uns beurteilbare, bewertbare Verhältnisse, sind wir ihrer Erkenntnis und auch Kritik überhaupt fähig.[66]

Die erste Form nun, in der wir uns dieser transfiniten Ausrichtung zuerst bewußt werden, ist ein bloßes Gefühl unseres durchaus ungesättigten Strebens nach Selbstrealisierung. Dieses Gefühl vermittelt uns dies: wir sind in ein Streben hineingestellt, wir fühlen uns ebendeshalb ergänzungsbedürftig, unbestimmt durch was. Genau dieses Gefühl bezeichnet Fichte als *Sehnen*. Dieses Sehnen ist, wie er in der *Wissenschaftslehre* von 1794 schreibt, ein »Trieb nach etwas völlig unbekannten, das sich bloß durch ein *Bedürfniß*, durch ein *Misbehagen*, durch eine *Leere*, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? – offenbart. – Das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig.«[67]

Es ist hier sehr bedeutsam festzuhalten, *daß dieses Sehnen keinen Gegenstand hat und doch auf einen aus ist*. Fichte spricht von einer »Thätigkeit, *die gar kein Objekt hat*, aber dennoch *unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht*, und die bloß *gefühlt* wird.«[68] Dieses indefinite Sehnen unterscheidet sich daher deutlich von finiten Formen des Sehnens, die wir aus Trennungsszenen kennen: wir sehnen uns gewöhnlich nach bestimmten Personen, Orten, Zuständen etc. Solche Formen der Sehnsucht mit wohlbestimmten Objekten sind also nicht das, was Fichte meint. Ihm schwebt eine unbestimmte Sehnsucht vor, eine Sehnsucht nach irgend etwas, die gewissermaßen das Sehnsuchtsschema für alle bestimmten Sehnsüchte erst bereitstellt. Im *System der Sittenlehre* von 1798, seinem letzten Werk, das den Ausdruck des Sehnens noch terminologisch verwendet, definiert Fichte das Sehnen entsprechend als »eine unbestimmte (durch keinen Objectsbegriff bestimmte) Empfindung eines Bedürfnisses.«[69] Eben wegen dieser eigentümlichen Unbestimmtheit des Objekts des Sehnens handelt es sich

[66] Obwohl ich hier die moralisch-praktische Dimension, die sich bei Fichte wesentlich auch mit seiner Theorie des Sehnens verbindet, kurz umrissen habe, werde ich mich im folgenden doch nur auf einige Aspekte ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung beschränken. Cf. ansonsten J. Widmann, *Johann Gottlieb Fichte*, Berlin/New York 1982, pp. 50 sqq., 103, 204. Vor allem ist hier auch auf die Studie von W. G. Jacobs (*Trieb als sittliches Phänomen*, Bonn 1967) zu verweisen.

[67] *Werke*, Akad.-Ausg. I, 2, p. 431.

[68] Ibid.

[69] *Werke*, Akad.-Ausg. I, 5, p. 106.

bei Fichte gewissermaßen um eine formale Ursehnsucht, die eine Objektfindung überhaupt erst möglich macht. Das Ich ist *in sich* sehnsüchtig und ebendeshalb erst fähig, sich einzugrenzen und in sich eine Objektwelt aufzubauen. In der *Wissenschaftslehre* 1794 hebt Fichte diese eminente Bedeutung des Sehnens durch folgende Bemerkung auch ausdrücklich hervor: »Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die praktische, sondern für die gesammte Wissenschaftlehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich *in sich selbst – ausser sich* getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich *in ihm* selbst eine *Aussenwelt*.«[70]

Damit sind wir im Zentralbereich von Fichtes sog. subjektivem Idealismus angelangt. Da für ihn in Kantischer Tradition alle unsere Vorstellungen, Begriffe von Weltverhältnissen eo ipso immer *unsere* Vorstellungen oder Begriffe von Weltverhältnissen sind, muß Fichte versuchen, im Binnenraum unserer bewußten Handlungen sozusagen das Welteingangsgeschehen reflexiv durchsichtig zu machen. Das kann nur gelingen, wenn wir den Gegensatz von Innenwelt und Außenwelt *in* der Innenwelt des Bewußtseins etablieren. Das Gefühl unseres Selbst basiert auf einer Selbsteinschränkung (Innenwelt), die im Selbst zugleich durch das Sehnen transzendiert wird (Außenwelt): »Das Ich kann sich *für sich selbst gültig* [...] nicht *nach aussen* richten, ohne sich selbst erst begrenzt zu haben; denn bis dahin giebt es weder ein Innen, noch ein Aussen für dasselbe. [...] Dann kann es sich eben so wenig nach aussen richten, wenn nicht die Aussen-Welt sich ihm *in ihm selbst* auf irgend eine Art offenbart. Dies aber geschieht erst durch das Sehnen.«[71]

Fichtes Theorie des Sehnens will also erklärlich machen, wie es möglich ist, daß wir uns überhaupt auf Gegenstände beziehen können, daß wir nicht in einem gleichsam autistischen Selbstgefühl befangen sind, sondern daß wir uns selbst nur fühlen können, wenn wir zugleich das fühlen, was *in uns* nicht wir selbst sind. An dieses Andere in mir gewinne ich Anschluß, indem es *mein Gegenstand* wird. Das im Sehnen intendierte Objekt ist *mein* Objekt. Was immer ein Ich also sein mag, es beweist sich darin, daß es zu dem, was es nicht ist, in ein thematisierendes, intendierendes, meinendes Verhältnis treten kann: wo etwas intendieren oder meinen kann, ist es Ich.

Das einfache Geheimnis von Fichtes Theorie des Sehnens ist also dies: er denkt unter dem Titel des Sehnens eine Voraussetzung unserer *Intentionalität*, oder, modern ausgedrückt: eine Bedingung unserer Fähigkeit, auf Gegenstände sprachlich Bezug nehmen, d.h. referieren zu können. Es gibt hier im übrigen eine tiefliegende Verwandtschaft von Fichtes Theorie des Sehnens mit dem Satz in Wittgensteins *Tractatus* (5.641): »Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die ›Welt meine Welt ist‹.« In

[70] *Werke*, Akad.-Ausg. I, 2, p. 431.
[71] *Werke*, Akad.-Ausg. I, 12, p. 433.

Fichtes Sehnen ist gerade diese Tendenz auf eine interne *Vermeinigung der Welt* als basale Struktur des Ich gedacht.

Man beachte auch, daß das westgermanische Verb ›meinen‹ ursprünglich auch die Bedeutung des Verlangens und Sehnens hatte. Freiheit, die ich meine, ist nicht die Freiheit, die ich sprachlich thematisiere, sondern vor allem die, nach der ich mich sehne. Die Intentionalität, die Fichte unter dem Titel des Sehnens vor Augen hat, ist daher ein Aus-sein-auf, das sich aus begehrenden Energien speist, die geradezu erotischen Charakter haben.

Es nimmt daher nicht Wunder, wenn die indefinite Struktur des Sehnens von Fichte große Ähnlichkeiten mit Platons Theorie der erotischen Energien auch unserer Vernunftnatur aufweist. Auch Platon hat hier eine indefinite Struktur vor Augen, in die wir hineingestellt sind wie in das unbestimmte Sehnen Fichtes[72]. Auch bei Platon ist die Grundstruktur unseres Aus-seins-auf Sehnsucht (ποθος), auch diese ist Erkenntnisbedingung in dem Sinne, daß wir uns Gegenständen erkennend nur zuwenden können aus Sehnsucht nach dem, was wir einstmals als ihre Urbilder geschaut haben[73]. So kann es schließlich auch nicht mehr verwundern, daß der Neuplatoniker Plotin die Erkenntnis (γνωσις) selbst als eine Art Sehnsucht (ποθος τι) beschreibt[74]. Sehnsucht und Erkenntnis gehören daher schon seit der Antike zusammen. Sehnsucht ist schon seit der Antike die eigentümliche Energie des Erkennens.

Die Romantiker fühlten sich im Bewußtseinsinnenraum Fichtes gewissermaßen wie eingekerkert: sie sehnten sich nicht nur nach einer Welt, wie sie in diesem Innenraum zugänglich ist, sondern nach einer Welt, die so gedacht werden muß, daß sie einen solchen Innenraum selbst erst freigegeben hat. Fichte lieferte per Sehnsucht eine Außenwelt in der Innenwelt. Die Romantiker sehnten sich aus dieser Innenwelt Fichtes heraus, sie sehnten sich aber nicht nur nach der Außenwelt, sondern sogar, um hier auf einen Text von Peter Handke anzuspielen[75], nach der *Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt*. Die Sehnsucht der Romantiker ist also eine Steigerungsform der Sehnsucht Fichtes. So ist auch die romantische Sehnsucht keineswegs *weltflüchtig*, sondern in einem gegenüber Fichte noch radikalerem Sinne geradezu *weltsüchtig*. Sie will nicht nur die Außenwelt intendierend erreichen, sondern geradezu die Innenwelt dieser Außenwelt erforschen.

Höhlen, Grotten und Bergwerke bieten in der Literatur, auch bei Novalis, solche Zugänge in die Innenwelt der Außenwelt. In der Philosophie

[72] Cf. *Phaidros* 255 d: »Er liebt also, wen aber, weiß er nicht [...], denn daß er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich selbst beschaut, weiß er nicht.« Gerade die Indefinitheit des Liebens und Sehnens macht diese reflexiv.
[73] Cf. *Phaidros* 250 c; 251 e; cf. auch *Kratylos* 420 a.
[74] *Enn.* V, 3, 10.
[75] P. Handke, *Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt*, Frankfurt/M. 1969.

sucht die Naturphilosophie Schellings die Entstehung der Außenwelt aus einem Drama ihrer unvordenklichen Innenwelt erklärlich zu machen[76]. Ist es bei Fichte in der Tat letzthin immer nur das Bewußtsein, das *in sich* sehnsüchtig nach einer Realität ist, die *seine* Realität sein soll, bekundet sich bei Schelling in dieser Sehnsucht die Sehnsucht schon der Natur, die sich, wie wir uns, zwar ebenso stets selbst sucht, sich aber, im Gegensatz zu uns, nicht finden kann: *quaerit se natura, non invenit.*

Fichtes durchaus auch erkenntnistheoretischer Begriff des Sehnens erhält daher bei Schelling geradezu ontologische, ja kosmologische Wucht: der Ursprung der Sehnsucht wird von Schelling so tief gelegt, daß sie nicht nur Energie des Erkennens, sondern auch geradezu die Energiequelle der Weltentstehung ist. Nicht, wie bei Fichte, bloß Quelle der intentional zugänglichen Welt, sondern vorrationale Existenzbedingung der Welt überhaupt.

Für Fichte ist allein schon die Vorstellung einer solchen Sehnsucht der Natur eine Zumutung. Ihm zufolge ist es schlechterdings nicht statthaft, den Begriff des Sehnens, der als ein Innesein unserer Bedürftigkeit nach Art eines reflektierten Gefühls zu fassen ist, von Gegenständen der Natur auszusagen. Menschen können sich nach etwas sehnen, Steine, Pflanzen, Tiere aber nicht. Gewiß sind auch wir in eine Triebstruktur, d.h. in ein Aus-sein-auf hineingestellt, aber wir werden uns zunächst im Gefühl des Sehnens dieses Triebes auch *bewußt*. Um dieses Anteils an Reflexion willen, der schon im Sehnen vorhanden ist, kann, so Fichte, im Ernst Naturdingen kein Sehnen zugesprochen werden. »Es entsteht durch diese Reflexion auf den Trieb zuförderst ein *Sehnen* – Gefühl eines Bedürfnisses, das man selbst nicht kennt. Es fehlt uns, wir wissen nicht woran. – Hierdurch schon, als durch das erste Resultat der Reflexion, ist das Ich unterschieden von allen andern Naturprodukten. Der Trieb in den letztern wirkt entweder Befriedigung, wenn die Bedingungen derselben da sind;

[76] Die Argumente sind hier so zu plazieren: Fichte sagt, wer über die Natur spricht, muß zunächst über das Selbstbewußtsein sprechen; wer nicht über das Selbstbewußtsein spricht, darf auch nicht über die Natur sprechen.
Schelling dagegen argumentiert umgekehrt: Wer über das Selbstbewußtsein spricht, muß auch über die Natur sprechen; wer nicht über die Natur spricht, kann auch nicht über das Selbstbewußtsein reden. Damit sind aber nur Positionen abgeklärt, ist noch nichts über ihren Rechtsstand ausgemacht. *Fichtes Konzept ist zunächst einmal nicht angreifbar*: natürlich müssen wir immer zugeben, daß, was immer wir *thematisieren*, eben *wir* thematisieren. Die Nicht-Angreifbarkeit Fichtes geht aber zuletzt auf diesen *analytischen Kern seiner Theorie* zurück. Aber dieser nicht-angreifbare analytische Kern hätte ebendeshalb auch keinen erkenntniserweiternden Gehalt. Andererseits besteht Fichte mit Kant auf dem *synthetischen* Charakter der Einheit des Selbstbewußtseins. Gerade diesen Prozeß der Selbstsynthetisierung macht die *WL* ja genetisch durchsichtig. Wenn diese Durchsichtigkeit tatsächlich *restlos* herstellbar ist, hat Fichte recht, sonst Schelling. Cf. unten Anm. 78.

oder er wirkt nichts. Man wird nicht im Ernste behaupten, daß bei trocknem Wetter in den Pflanzen ein Sehnen sey, das von Mangel an Feuchtigkeit herrühre.«[77] Ebenso wenig wie der Natur ein Wollen zugeschrieben werden kann, gibt es in ihr ein Sehnen: »Die Natur bringt keinen Willen hervor; sie kann der Strenge nach auch kein Sehnen hervorbringen, [...] denn auch diese setzt eine Reflexion voraus.«[78]

Hier würde Schelling sagen: warum sollte Reflexion ein Privileg des Menschen sein? Er ist doch selbst Produkt der Natur, einer Natur also, *die sich über eines ihrer Produkte selbst erkennt*. Das Universum hat so gewiß auch eine *autoepistemische Struktur*. Also müssen wir die Naturprozesse so lesen dürfen, daß sie *Versuche* der Natur sind, reflexiv zu werden. Mithin kann sie sich auch sehnen.

Aber Schelling geht noch weiter. Er will uns den Anfang der Welt in einem Gedankenexperiment spekulativ verdeutlichen, das sich knapp so skizzieren läßt. Was wir als existierend bezeichnen, ist immer eine existierende Struktur, wie sie die Natur oder unser Geist hervorbringt. Wir können Existierendes auch *nur* im Gewande solcher Strukturen erkennen. Wenn wir nun in den Voranfang des Universums zurücksteigen wollen, müssen wir daher auf ein Niveau seiner Präexistenz zurück, auf dem solche Strukturen noch nicht greifbar sind, müssen wir auf ein völlig struk-

[77] *System der Sittenlehre*, Akad.-Ausg. I, 5, pp. 120–121.

[78] *Sittenlehre*, Akad. Ausg. I. 5 p. 148. – Obwohl wir da, wo wir uns sehnen, ein schmerzvolles Ichergänzungsbedürfnis haben, sind wir doch bloß in ihm befangen, sind uns nicht schon *als in diesem Bedürfnis Befangene* bewußt, denn dann wären wir aus dieser Befangenheit schon herausgetreten. Weil das so ist, erscheint dem im Sehnen begriffenen Ich dieses schmerzhafte Gefühl wie ein Über-es-Gekommenes: »mithin muß es selbst annehmen, daß das in ihm vorhandene Sehnen Naturprodukt sey; obwohl Beobachter außer ihm, und wir selbst vom transscendentalen Gesichtspunkt aus, das Gegentheil finden.« (Ibid.) An dieser höchst bedeutsamen Stelle ist unversehens ein Geheimnis der Differenz zwischen Fichte und Schelling ausgesprochen: wenn selbst für die Transzendentalphilosophie das Nämliche gilt, was Fichte hier vom Sehnen sagt, wenn also gilt, daß selbst in der Transzendentalphilosophie das Ich sich nicht restlos durchsichtig wird, dann erscheint ihm sein reflexives System ebenfalls wie ein Über-es-Gekommenes, in dem es befangen ist, d.h. die Transzendentalphilosophie erscheint ihm selbst als Naturprodukt. Ist dem aber so, muß die Natur auch darüber befragt werden dürfen, wie sie im Lichte dieses Naturproduktes begreiflich zu machen ist. Eben das ist die Intention Schellings. Er müßte allerdings auch zeigen, daß die Transzendentalphilosophie die Selbstdurchsichtigkeit des Ich nicht vollständig erreichen kann, und zwar prinzipiell nicht. Schelling hat dies versucht und er argumentiert dafür, daß es einen prinzipiell nicht behebbaren Rest in unserer Selbstdurchsichtigkeit gibt. Aber er hat Fichte nie überzeugen können. Eine detailliertere Analyse der historisch greifbaren Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling bietet R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg/München 1975.

turloses Milieu zurückgehen. Hier gibt es für uns natürlich nichts mehr zu erkennen. Wir sollten allerdings postulieren, daß diesem strukturlosen Milieu eine *Tendenz* zur Ausbildung von Strukturen zueigen ist, denn sonst wäre es zu einer Entstehung der Welt nicht gekommen.

So geht Schelling entsprechend zunächst von dem Befund aus: »in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, [ist] alles Regel, Ordnung und Form; [...].«

Wer aber sagt, daß das immer so war? Wir müssen dann, wie angedeutet, mit einem voranfänglichen kosmischen Milieu rechnen, in dem gleichsam die Geschäftsordnung der Naturgesetze noch nicht galt, in dem schlechthin nichts regelhaft, folglich auch nichts erkennbar ist. Dieser Ungedanke eines ursprünglich absolut regellosen, amorphen Zustandes des Universums, in dem noch nichts eigentlich strukturiert existiert, ist gewissermaßen der Rachen des Raubtiers, in den Schelling seine Spekulationen hineinstellt. Denn Schelling versichert uns sogleich: »immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren.«[79]

Dieser dunkle Grund ist als strukturlose blinde Energie gleichwohl bleibend der Grund dafür, daß überhaupt etwas strukturell existieren kann. Also muß diese Energie in Beziehung stehen zu einer gleichursprünglichen Dimension lichter Struktur. Diese Beziehung des Selbstlosen zum Selbsthaften, des Verstandlosen zum Verstand, vom Dunklen zum Licht nennt Schelling nun die *ursprüngliche Sehnsucht*, sie ist der Energiebogen zwischen amorpher Nichtidentität ($x \neq x$) und Identität ($x = x$), der in identitätsfähigen Verhältnissen nur als *verdrängter* wirksam ist und sein darf. Fichte denkt in der Sehnsucht den Grund der intentionalen Welt, Schelling den Grund der existierenden Welt, den Grund, der als vorrationaler Abgrund der rationalen, lichten Strukturen des Kosmos ein Verdrängtes bleibt, und bleiben *muß*. (Wenn Schellings Argument hier korrekt ist, läßt sich, zumindest seiner Intuition folgend, auch für unsere Zeit die Insuffizienz von Strukturalismus und Systemtheorie zeigen.)

»So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunklem ungewissem Gesetz [...].«[80] Das Szenario nimmt auch

[79] *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), in: *Schriften von 1806–1813*,Darmstadt 1968, pp. 303–304.

[80] Op. cit., p. 304.

Maß an unseren Bemühungen, einen Gedanken zu formulieren, von dem wir zunächst nur eine dunkle Intuition haben mögen. Die ursprüngliche Sehnsucht ist die des Grundes der Existenz, aussprechlich zu werden, die Sehnsucht nach wortfähigen Verhältnissen. So wie alle Geburt Geburt aus dem Dunkel ans Licht ist, so auch die Geburt der Worte und Gedanken: »aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, *Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß*) erwachsen erst die lichten Gedanken.«[81]

Diesen Kontakt zu Zonen des Unsagbaren, aus denen heraus unsere Sehnsuchtsstruktur ihre Energie bezieht, realisiert in vorzüglicher Weise die Musik. Zu sich selbst kommt dieses Verhältnis in der erotischen Metaphysik des *Tristan* von Richard Wagner.

Als König Marke im 3. Auftritt des 2. Aufzuges mit dem unerhörten Umstand konfrontiert wird, daß sein Brautwerber Tristan dieses Vertrauensgeschäft mißbraucht hat, daß also Tristan und die ›fürstliche Braut‹ Isolde gegen jede höfische Sitte offenbar ein Liebespaar sind, da ist Marke in der Tat nachvollziehbar tief getroffen. Völlig fassungslos bittet er um Aufklärung:

> Den unerforschlich tief
> geheimnisvollen Grund,
> wer macht der Welt ihn kund?

Wagner läßt seinen beschämten Titelhelden Tristan per Regieanweisung ›mitleidig‹ den Blick zu König Marke erheben und antworten:

> O König, das
> kann ich dir nicht sagen;
> und was du frägst,
> das kannst du nie erfahren.

Tristan kann es wirklich nicht sagen. Woher die Energien des Liebesgeschehens zwischen ihm und Isolde fließen, *ist* auch dem Sagbaren entzogen und bleibt der Musik überlassen. Sie allein hält den Kontakt zur Dimension des Unsagbaren, aus der heraus und in die hinein wir nach Worten ringen.

Die szenische Dramaturgie, wie sie die Tradition der Tristan-Sage bereitstellt, bietet als Erklärung für das, was Tristan König Marke nicht sagen kann, die magische Wirkung des Liebestrankes an, jenes Trankes, den Brangäne gegen den von Isolde angeordneten Todestrank ausgetauscht hatte. Der Liebestrank fungiert seit den mittelalterlichen Romanfassungen des *Tristan* als magische Lizenz für die unerhörte höfische Normverletzung der beiden Liebenden. Durch den Liebestrank ist diese verbotene Liebe entschuldet und in eine unsagbare Wirksamkeit gestellt, deren Echo jedem geläufig ist, wann immer er sich sagen muß: ›Ich weiß nicht, wie mir geschieht‹.

[81] Ibid. (Hervorhebung von mir.)

Auch im 1. Auftritt des 3. Aufzugs treffen wir auf eine kompakte Wiederholung dieser Unsagbarkeitsthese. Tristan, selbstgewählt durch Melot schwer verwundet, wird auf der Burg seiner Väter ›Kareol‹ von Kurwenal gepflegt. Endlich erwacht Tristan aus langer Ohnmacht. Aber wo er *in* dieser Ohnmacht war, wo er *in* ihr erwachte, das kann er Kurwenal wiederum nicht sagen:

> Wo ich erwacht –
> weilt' ich nicht;
> doch, wo ich weilte,
> das kann ich dir nicht sagen.
> Die Sonne sah ich nicht,
> noch sah ich Land und Leute:
> doch, was ich sah,
> das kann ich dir nicht sagen.

Schließlich gibt Tristan aber doch eine allerdings rätselhaft bleibende Erklärung für diese Unsagbarkeit:

> Ich war,
> wo ich von je gewesen,
> wohin auf je ich geh':
> im weiten Reich
> der Weltennacht.
> Nur ein Wissen
> dort uns eigen:
> Ur-Vergessen.

In der Literatur zum Tristan ist darauf hingewiesen worden, daß Wagner hier Motive von Schopenhauer und des Buddhismus aufgenommen hat und das ist sicher richtig, denn den späten Schelling kannte er nicht.

Gleichwohl liegen die Dinge hier tiefer. Tatsächlich sind wir auch als wache Menschen von dieser Weltnacht umfangen. Das besagt: Wir sind nach vorne hin ins Nichtwissen gestellt, wie wir auch aus einem Hintergrund des Nichtwissens irgendwo aufwachend zu uns kommen.

Wir leben also gewissermaßen auf einer Insel des Welt- und Selbstwissens, umspült von einem Meer des Nichtwissens. Und wann immer wir auf einander zugehen, nicht nur in der Liebe, auch wenn wir uns darum bemühen, uns zu verständigen, tun wir es von Insel zu Insel.

Und ebendeshalb wissen wir uns bestenfalls im Echo des Nichtwissens vereint. Daß ein Konsens im sprachlichen Sinne überhaupt möglich ist, verdankt sich am Ende der zusammenhaltenden Einsicht, daß die vorgetragenen Argumente nicht weiter begründet werden können, weil wir es einfach nicht besser wissen und am Ende effektiv nicht wissen können.

Was Wagner im ›Tristan‹ vorstellt, ist daher von hoher Allgemeinheit. Nicht nur in der Liebe, aber da gewiß spektakulär erfahrbar, ist es bleibend ein geradezu magisches Rätsel, daß wir uns überhaupt verständigen können.

Schopenhauer, der von der Liebe als einer ›Himmelsmacht‹ nichts hielt, plünderte das Register des erotischen Vokabulars und implementierte es in die ästhetische Erfahrung.

So war es ein genialer Griff des symbolisch gebrochenen Realisten Richard Wagner, daß er den kontemplativ verstandenen ästhetischen Gegenstandsbezug Schopenhauers dahin zurück brachte, wohin er gehört: in die Erotik. Schopenhauer beschrieb den ästhetischen Gegenstandsbezug so, daß wir angesichts des Schönen uns derart in diesen Anblick versenken, daß wir nichts mehr wissen, ja uns selbst verlieren: »wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen [...]: wir sind nur noch da als das eine Weltauge, [...].«[82]

Nicht anders schauen sich Tristan und Isolde im 2. Aufzug an, in ihre Selbstvergessenheit hinein verschmelzen beide. Schon in Gottfried von Straßburgs *Tristan* (V. 129/30) wird dies sprachlich durch die berühmten chiastischen Verse wiedergegeben:

> ein man ein wip, ein wip ein man,
> Tristan Isolt, Isolt Tristan.

Bei Wagner heißt es im 3. Auftritt im 2. Aufzug:

> (Tristan) Tristan du,
> ich Isolde,
> nicht mehr Tristan!
> (Isolde) Du Isolde,
> Tristan ich,
> nicht mehr Isolde!

Im Liebesverhältnis verschmelzen die Geschlechter. Dieses seit Platon geläufige Modell hat Jean-Jacques Nattiez kürzlich noch mit Recht ins Zentrum seiner Interpretation Wagners gestellt[83].

Das Wort ›und‹ in ›Tristan *und* Isolde‹ wird daher zu einem androgynisierenden Identitätszeichen. Am ›und‹ hängt das Schicksal beider, so daß, was dem einen geschieht, auch dem anderen, gleichsam wie verschränkten Elementarteilchen, widerfährt. Albert Einstein sprach hier schon 1935 von ›spukhafter Fernwirkung‹. So merkwürdig es klingen mag, im 2. Auftritt des 2. Aufzugs stellt Isolde solche Betrachtungen zu einer magisch-linguistischen ›Verschränkung‹ durch das ›süße Wörtlein: und‹[84] tatsächlich an:

[82] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 38 (Zürcher Ausgabe, Bd. 1, p. 254).
[83] Cf. Jean-Jacques Nattiez, *Wagner Androgyne*, Princeton 1998 (2. Aufl.).
[84] Cf. Peter Wapnewski, *Der traurige Gott. Richard Wagner und seine Helden*, München 1980 (2. Aufl.), S. 73 und p. 174 sqq.

Doch dieses Wörtlein: und –
wär'es zerstört,
wie anders als
mit Isoldes eignem Leben
wär' Tristan der Tod gegeben?

Isoldes Liebestod ist daher nur verständlich auf dem Hintergrund dieser Geschlechterverschränkung im Liebesverhältnis: stirbt Tristan, ist das ›und‹ dahin, so daß auch Isolde sterben muß.

Der Hintergrund, in den hinein Tristan und Isolde in ihrer Liebe verschmelzen, die unsagbare Weltnacht, in der alles eins ist, wirkt auf das individuelle Bewußtsein in seinem Ich-Ergänzungsbedürfnis wie ein Sog. Dieser äußert sich in unserer Sehnsucht, aus den Beschränkungen unserer Weltstellung herauszukommen. Was der Tag nur als Getrenntes zugänglich sein läßt, ist in der Nacht geeint. Tristan singt das im 2. Auftritt des 2. Aufzugs so:

In des Tages eitlem Wähnen
bleibt ihm ein einzig Sehnen –
das Sehnen hin
zur heil'gen Nacht, …

Dann folgt im 2. Auftritt des 2. Aufzuges das berühmte Duett:

O sink hernieder,
Nacht der Liebe,
gib Vergessen …

Das Sehnen in diese Vergessensdimension hinein wird im *Tristan* neunmal benannt. In diese ersehnte Dimension verliert sich das Sagbare, erlischt das individuierte und in diesem Sinne diskrete Relief der Weltbezüge wie die Fackel von Isolde als Zeichen für Tristan im 1. Auftritt des 2. Aufzugs.

Dieses Sehnen ist eben ein merkwürdiges Phänomen. Wagner gibt ihm im *Tristan* die Funktion, erotisches Organ unserer begehrenden Rückwendung in die Weltnacht zu sein, in den Vereinigungshintergrund, aus dem wir ›Tagesknechte‹, wie Isolde Tristan einmal schilt, hervorgetreten sind. Der Lügen des Tages mit seinen Konventionen und Normen überdrüssig, verstehen sich Tristan und Isolde als die ›Nacht-Geweihten‹, die sich selbstvergessen in den Schacht ihrer Voraussetzungen aneinander verlieren. In ihrer Sehnsucht zueinander verlieren sich beide in das Nichts hinter jedem Ich.

Die Musik des *Tristan* realisiert diese erotische Sehnsucht, wie Carl Dahlhaus treffend bemerkt, »durch ständige Suspendierung des tonalen Ziels«.[85] Obwohl schon das Vorspiel harmonisch aus seiner Beziehung zu a-Moll lebt, kommt der a-Moll Grundakkord realiter niemals vor. Das harmonische Ziel bleibt im *Tristan* konstant virtuell.

[85] Carl Dahlhaus/John Deathridge, *Wagner*, Stuttgart/Weimar 1994, p. 110.

Der Tod von Tristan und Isolde will dann sagen, daß die Radikalität dieses Rückgangs in die Weltnacht keine existenzielle Möglichkeit auf Erden darstellt. Wir wurzeln in etwas, was wir lebenspraktisch nicht realisieren können.

Ihr Tod auf der Bühne dementiert die Lebbarkeit im Nirgendwo, aus dem wir nur heraustretend existieren können. Wir sind bleibend die in den Tag Herausgetretenen, mit Isoldes Worten eben ›Tagesknechte‹. Der Liebestod bleibt Eigentum der Oper.

Wer indes der toxischen Suggestion des Bühnengeschehens erliegt, von dem schwante schon Wagner, was er vor allem von perfekten Aufführungen des *Tristan* befürchtete: »Vollständig *gute* [Aufführungen] müssen die Leute verrückt machen, – ich kann mir's anders nicht denken.«[86]

Das Sinngeschehen der Liebe von *Tristan und Isolde* ist mithin kein Seinsgeschehen im Sinne eines biologischen *Triebschicksals*. Wir existieren als Sinnwesen a limine in eine unbestimmte Sehnsucht hineingestellt. In dieser Sehnsuchtsstruktur ist in der Tat, wie Schelling und später Heidegger sagen, unsere ›ekstatische Verfassung‹ gegründet, ohne die wir weder eines Wortes noch eines Gefühls in einem verständnisvollen Sinne fähig wären. Durch uns Sehnsuchtswesen kommt Bedeutung in die Welt. Metaphysik ist schon als Erotik lebendig.

Schelling faßt darüber hinaus die gesamte Tendenz der Naturprozesse, in ihrem bewegten Verdrängungsgeschehen immer wieder Strukturen auszubilden, vergängliche Strukturen, als das natürliche Aussein der Natur auf Einheit, die sie doch nicht erreichen kann. In den Planetenbahnen und den Bahnen noch kleinster Teilchen gravitiert alles gegen ein Einheitszentrum hin, fällt in endliche Strukturen ein, die wieder vergehen. Jede Struktur und Gestalt der Natur legt so Zeugnis ab von ihrem rastlosen Versuch, in ihrer Ausrichtung auf Einheit selber einheitsfähig zu werden, es aber um den Preis einer bloß zeitlichen, d.h. vergänglichen Gestalt nicht zu vermögen. Die Zeit der Dinge ist ihr Sein zum Einen. Auch unsere Bemühungen um Selbstvergewisserung in Philosophie und Wissenschaft kreisen um die Intuition eines einheitlichen Systems, das wir doch immer nur in konkurrierenden Entwürfen anstreben können, deren Unzulänglichkeit sich bald wieder zeigen wird. Vollständige Selbstdurchsichtigkeit bleibt unerreichbar. So wird unser ohnmächtiges Aussein auf ein transfinites Eines, die Sehnsucht, zur *Schwermut*. Wir sind in diese Ausrichtung ekstatisch hineingestellt und es gelingt uns nie, sie vollständig hinter uns zu bringen. Der mittlere Schelling verknüpft so die Sehnsucht des Geistes mit der Sehnsucht der Natur, und beides ist Schwermut. »Das Dunkelste und darum Tiefste der menschlichen Natur ist die Sehnsucht, gleichsam die innere Schwerkraft des Gemüths, daher in ihrer tiefsten Erscheinung

[86] Zitiert bei Peter Wapnewski, *Tristan der Held Richard Wagners*, Berlin 1981, p.148.

Schwermut. Hierdurch besonders ist die Sympathie der Menschen mit der Natur vermittelt. Auch das Tiefste der Natur ist Schwermut; [...] auch allem Leben hängt eine unzerstörliche Melancholie an, [...].«[87]

Mit dieser melancholischen Melodie Schellings, die alle literarischen Seufzerqualitäten der Sehnsucht in einem ontotragischen Ernst hinter sich läßt, möchte ich unsere Philosophie der Sehnsucht zum Abschluß bringen. Ich hatte *en passant* schon darauf hingewiesen, daß das Thema Sehnsucht und Erkenntnis antike Ursprünge hat. Zu ergänzen ist noch, daß sich der Problemkreis insgesamt um die Frage nach einem natürlichen Streben dreht, das auch unseren mentalen Operationen nach Art eines *Vektors ins Unbestimmte* die Richtung weist. Dieses natürliche Streben, von Fichte als *Sehnen*, von Schelling als *Sehnsucht* gedacht, von Platon als πόθος und ἔρος gefaßt, von Aristoteles als ὄρεξις, von den Stoikern als ὁρμή, von dem lateinischen Mittelalter als *desiderium naturale*, von Leibniz als *appetitus*, von Husserl als *Intentionalität*, von Heidegger als *Sorge* begriffen, liegt offenbar sehr tief, tiefer jedenfalls, als es bislang z.B. für Computer-Simulationen neuronaler Prozesse in der Hirnphysiologie oder in den Kognitionswissenschaften erreichbar wäre. Was prinzipiell unbestimmt ist, ist ja nicht meßbar. Ebendeshalb ist dieses Phänomen erneut in die philosophische Theorie einzuholen, denn wenn überhaupt, fallen hier die Würfel über unsere minimalmetaphysische Verfassung. Diese ist nichts Obskures, sondern bloß das elementare Faktum, daß wir in unseren Weltorientierungen, in den akzeptierten Mustern des Wissens und der Wissenschaften stets über jeden Stand, über jede erklärte Grenze hinaus sind. Dieser Transfinitismus, unsere Ausrichtung auf Unbestimmtheit, unser Hineingestelltsein in ein *Intendieren von irgendetwas*, unsere Ausrichtung auf diese *intentionale Variable*, macht uns jede Welt erst transparent und sorgt so dafür, daß es für uns zwar Welten, aber keine letzte Welt geben kann. Dieser Transfinitismus garantiert uns jene pfingstliche Offenheit, in der allein wir *eines* Sinnes sind, weil wir nur auf diese Unbestimmtheit hin frei sind[88].

Die Abstraktheit dieses Fluchtpunktes unserer mentalen Ausrichtung, die Abstraktheit unseres *Apeirotropismus*, stimuliert Versuche, in dieser flimmernden Ferne mantisch doch noch Dinge auszumachen. Im Prinzip können das alle Dinge sein und diese Dinge werden dann zu Wunderdingen:

[87] *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), in: *Schriften von 1806–1813*, Darmstadt 1968, p. 409. Diese These der Naturphilosophie Schellings von der Sehnsucht der Natur als ihr Aussein auf oder als ihr Gravitieren auf Einheit hin, hat übrigens Hegel in seiner Naturphilosophie, wie sie in seiner *Enzyklopaedie* Gestalt gefunden hat, übernommen: im Zusatz zu § 358 heißt es: »Das Materielle hat Sehnsucht nach einem Mittelpunkt, die erst im Tier, das seinen Mittelpunkt in sich hat, gestillt wird.« (*Werke*, eds. Moldenhauer/Michel, Bd. 9, p. 466). Zu Schellings Theorie der Schwermut siehe unten Kap. IV, 16.

[88] Cf. hierzu W. Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M. 1992.

gewahren wir dort Personen, werden sie zu Göttern, Blumen zu Wunderblumen, Steine zu Zaubersteinen, Worte zu Zauberworten, alles wird zauberhaft, schön und geheimnisvoll, weil ins Unbestimmte hineingestellt.

Was Ding ist an diesen Wunderdingen, das stammt von uns, aber was nicht von uns stammt, das ist der unbestimmte Glanz, der sie umfließt und erst zu Wunderdingen macht. Das Unbestimmte können wir nicht machen, gerade deshalb fühlen wir uns von ihm angezogen, *emotional fasziniert und intellektuell erschreckt zugleich*. Wonach wir uns also sehnen, wissen wir nicht, es ist bloß irgendetwas, aber es gibt mythische, magische und ästhetische Zeigedinge, d.h. Monstranzen dieses Nicht-Wissens. Novalis bietet uns ein wohldurchdachtes Zeigeding, seine Monstranz, das ist die blaue Blume. Ihre Farbe ist die Farbe einer Ferne, in deren Unbestimmtheit alles vergeht. Sie ist nicht selbst das, worauf wir aus sind, aber sie steht dafür, *daß* wir es sind.

Liegen die Dinge so, ist die romantische Sehnsucht nicht, wie Hegel und Heine nahelegen, etwas Schwindsüchtiges, sondern eine Voraussetzung dafür, *mit Endlichkeiten zurechtzukommen, ohne sie als etwas Definitives akzeptieren zu müssen*. Ohne diese Sehnsucht wären wir daher nicht über alle Endlichkeit hinaus, d.h. nicht erkenntnisfähig. Das gilt aber nur, wenn wir die romantische Sehnsucht auf ihren formalen Sinn eines indefiniten Ausseins-auf-irgendetwas zurückbringen. Wer mehr will, wird in der Philosophie rechtens nicht fündig werden können. Um dieser Bescheidung willen sei auch Hegel die blaue Blume dargebracht: sie steht auch dafür, daß es kein Abschlußwissen gibt, d.h. kein absolutes Wissen. Wessen wir wissentlich nur fähig sind, sind Endlichkeiten ohne Ende: jeder Anfang ist nur beispielsweise ein Anfang, jedes Ende nur beispielsweise ein Ende. Gerade darin schläft für die Romantik das Wunder des Endlichen. Und das bleibt es auch für uns: faszinierend und erschreckend zugleich.

Aber die Sehnsuchtsstruktur unseres Erkennens, die dafür sorgt, daß wir als bewußte Wesen jederzeit über jede faktische Grenze hinweg sind, darf nicht vergessen machen, daß in diesem über alles Hinwegsein wir zugleich immer auch die Mitgenommenen sind. Dadurch erhält alles, was uns im transfiniten Horizont begegnet, stets auch eine Färbung durch unsere Zuwendung allein. Nichts von dem, dem wir uns zuwenden, bleibt von unserer Zuwendung unberührt. Diesem Tatbestand werde ich mich jetzt explizit zuwenden.

8. Orphische Bezüge

Mit der betörenden Wirkung seines Gesanges gelingt es Orpheus, die Herrscher der Unterwelt dazu zu bewegen, ihm die geliebte, an einem Schlangenbiß verstorbene, Eurydike wieder freizugeben; allerdings unter der Bedingung, daß er sich auf dem Wege zur Oberwelt nach der ihm folgenden Eurydike nicht umsehen dürfe. Schon ist man nahe dem Ausgang aus der Unterwelt; auch Eurydike nähert sich, Orpheus folgend, bereits den »oberen Lüften« (veniebat ad auras, *Georg.* IV, 486), wie Vergil schreibt, dem wir die erste literarische Version dieser Sage verdanken. Endlich hält es Orpheus nicht mehr, er wendet sich, von Liebe überwältigt, der nachfolgenden Eurydike vergewissernd zu. Indem er sich ihr zuwendet, wird sie ihm mit einem ersterbenden Klagelaut entzogen wie ein in die Luft verwehter Hauch (fumus in auras, *Georg.* IV, 499). Orpheus, der vergeblich nach der entschwindenden Eurydike greift und – wie Vergil rührend schreibt – noch vieles sagen will (multa volentem dicere, *Georg.* IV, 501), wird sie nie wieder sehen.

Natürlich war diese Sage schon in vorrömischer Zeit bekannt und es gibt, wenngleich keine erhaltene ausführliche Darstellung, so doch reichlich Anspielungen.[89] Die älteste erhaltene bildnerische Darstellung ist das berühmte attische Relief (ca. 420/10 ante), dessen beste Replik sich in Neapel befindet.[90]

Nach Vergil bietet Ovid eine psychologisch ungleich elegantere Version des Stoffes, die in expliziter Konkurrenz zu Vergil abgefaßt ist. Schweigend steigen bei Ovid beide aus dem Tal der Toten den steilen, verborgenen und dunklen Pfad zur Oberwelt. Bei Ovid sind es Angst und Verlangen zugleich (metuens avidusque, *Met.* X, 56), die Orpheus veranlassen, sich vergewissernd Eurydike zuzuwenden. Aber im Gegensatz zu Vergil greift nicht Orpheus ins Leere, um die entschwindende Eurydike zu halten, sondern Eurydike greift nach Orpheus (*Met.* X, 59). Und ebenso im Gegensatz zu Vergil läßt Ovid Eurydike nicht ersterbend klagen und er begründet das sogar mit der ironischen Frage: Worüber hätte sie auch klagen mögen, es sei denn über die Liebe des Orpheus zu ihr (*Met.* X, 61), die ihn veranlaßte, sich ihr verhängnisvollerweise zuzuwenden? Bei Ovid haucht Eurydike ein letztes »Lebewohl« und sinkt wieder dahin zurück (*Met.* X, 63), woher sie kam.

Dieser Mythos ist in künstlerischer Hinsicht ein Pokal, aus dem uns Anverwandlungen in reicher Variationsvielfalt entgegenperlen: dichterische wie die orphischen Urworte Goethes und die *Sonette an Orpheus* von Rilke, musikalische von Monteverdi bis Jacques Offenbach, auch bildnerische und schließlich filmische wie Jean Cocteaus zu Recht berühmter Film *Orphée*, – um nur weniges zu nennen.

In dieser Hinsicht beeindruckt also Fülle, in philosophischer Sicht hingegen ähnelt dieser Mythos eher einem leeren Zylinder. Um hier gleichwohl etwas herauszuholen, bedarf es quasi magischer Fähigkeiten und die verleiht uns jene abstraktive Phantasie, über die Philosophen verfügen sollten.

Ich setze hier daher so ein, daß ich die referierte mythische Szene als *Modellszene* für weitergehende Überlegungen in Anspruch nehme und zwar insofern, als die Modellszene uns eine spezifische Struktur von Bezügen vorgeben soll.

Die Struktur soll eben darin bestehen, daß *durch Zuwendung allein dasjenige getilgt oder verändert wird*, dem man sich zuwendet. Das Formativ eines solchen hier in Orientierung an der Modellszene *orphisch* genannten Bezuges hält sich in vielfältigen Variationen in unterschiedlichsten Bereichen durch, die sich von Lebenserfahrungen über literarische Szenen, philosophische Problemlagen bis zu erkenntnistheoretischen Kernzonen der Naturwissenschaften erstrecken.

Im Lebenskontext sind uns orphische Bezüge wohlvertraut schon da, wo der nur flüchtige Blick erröten macht oder die Unbefangenheit verfliegen läßt. Auch die natürliche Grazie unserer Bewegung ist bedroht und verfliegt, sobald wir uns ihr im Spiegel des Bewußtwerdens explizit zuwenden. Heinrich von Kleist hat diesen grazievernichtenden Effekt der Reflexion in seinem Aufsatz *Über das Marionettentheater* dargestellt. Hiernach ist auch die Selbstgewahrung unserer eigenen Bewegung nach Art eines orphischen Bezuges zu lesen: Indem wir unserer Bewegungen bewußt werden, verlieren sie ihre natürliche Unschuld. Und umgekehrt gilt: »daß in dem Maße, als, in der organischen Welt, die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie darin immer strahlender und herrschender hervortritt.«[91] Bewußtsein ist da wichtig, wo wir wissen müssen, was wir tun, wenn wir uns entscheiden müssen, also *vor* Handlungen; ist aber ebenso da störend, wo es auf den *Fluß* des Handelns ankommt. Ein Pianist, der sich jeder Bewegung seiner Finger bewußt wird, kann nicht weiter spielen.

[89] Cf. die Nachweise bei F. Börner, P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*, Band X–XI, Heidelberg 1980, Kommentar pp. 14 sq.

[90] Cf. F. Börner, op. cit., p. 13.

[91] *Gesamtausgabe*, ed. H. Sembdner, Bd. 5, München 1964, p. 77.

Aber dieser störende Effekt der Bewußtwerdung ist auch gegeben, wo wir in einiger Selbstverständlichkeit und im Vertrauen auf ein implizites Bedeutungswissen wörtlich kommunizieren. Auch hier verfliegt unsere usuelle Unbefangenheit, wenn wir um Rechenschaft über dieses implizite Bedeutungswissen gebeten werden. Eine abverlangte rechenschaftliche Zuwendung erzeugt auch hier die Tilgung einer gewißlichen Unbefangenheit. »Was ist also Zeit?« – fragt Augustinus und fügt die berühmte Bemerkung an: »Wenn mich niemand fragt, so weiß ich es; will ich es aber jemandem auf seine Frage hin erklären, so weiß ich es nicht.«[92] Auch hier ist ein orphischer Bezug gegeben: Durch fragende Zuwendung wird die usuelle Gewißheit getilgt.

Auf dieses Störungsmanöver ist, so müssen wir leider zugeben, das Geschäft der Philosophie methodisch zugeschnitten: Sie versetzt Leser oder Hörer mit Absicht in einen orphischen Bezug zu seinem impliziten Wissen, dessen er in abgeforderter rechenschaftlicher Zuwendung zu seinem Verdruß verlustig geht, was ihn besonders verärgert, wenn der Philosoph auf Rückfragen ihm seinerseits erwidert, er wüßte es auch nicht. In diesem Vorgehen hat die Philosophie seit ihren Anfängen etwas Belästigendes und das zog ihr, wie in den platonischen Dialogen farbig dokumentiert, nicht selten den Unwillen der orphisch gepeinigten Gesprächspartner zu.

Bei Kant ist es nicht der Philosoph, der andere belästigt, sondern die menschliche Vernunft belästigt sich selbst. Sie hat nämlich, wie es gleich im ersten Satz der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (A VII) heißt, »das besondere Schicksal«: »daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben; die sie aber auch nicht beantworten kann; [...].« Auch diese Selbstverärgerung der Vernunft durch Selbstbelästigung ist nur ein schwacher Nachhall des Schmerzes von Orpheus, der Eurydike vor seinen Augen entschwinden sieht. Schmerznachfolger in orphischen Bezügen sind also Verärgerung oder Unwillen oder auch eine enttäuschte oder bestürzte Verblüffung, die sich in bestimmten orphischen Bezügen einstellt, wenn man das Objekt der Zuwendung verschwinden sieht.

Ein ästhetisches Beispiel bietet uns der Aufklärungsphilosoph und Schüler Alexander Baumgartens Georg Friedrich Meier, der in seinem seinerzeit überaus populären Buch *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (Bd. I, Halle 1754 § 23) einen orphischen Bezug beschreibt, der sich einstellt, wenn wir die rechte Distanz in der Betrachtung aufgeben, uns z.B. einem ästhetischen Phänomen näher zuwenden, um es genauer und klarer zu erkennen, wodurch wir es aber leider gerade vernichten. Meier erinnert hier daran, daß nur aus einiger Distanz manche Dinge schön

[92] *Conf.* XI, 14.

erscheinen. Gerade Vagheit des aus Entfernung oder mit bloßem Auge Wahrgenommenen begünstigt manchmal seine ästhetische Präsenz.

Solche vielfältig vorkommenden Phänomene, die bei Näherkommen entschwinden, nennt Hans Lenk mit einem glücklichen Ausdruck *Regenbogenrealitäten*.[93] Für die Wahrnehmbarkeit gewisser Objekte ist manchmal eine gewisse Distanz unentbehrlich, bei näherer Zuwendung verschwindet diese Wahrnehmbarkeit. Zu orphischen Bezügen dieser Art gehören auch die Formen gestörter Beobachtung, wie sie in den Naturwissenschaften vorkommen. Prominent sind hier die Debatten im Umkreis der Quantenmechanik, deren Verständnis immer noch und in letzter Zeit wieder heftig diskutierte Schwierigkeiten bereitet.

Um mit den bizarren Ergebnissen der Theorie und der sie bestätigenden experimentellen Befunde fertig zu werden, hatte man lange Zeit auch hier damit gerechnet, daß es bloß keine Möglichkeit gibt, die messende Beobachtung von Elementarpartikeln orphisch neutral, d.h. unabhängig von Störungen durch eben diese Zuwendung, zu halten. Je genauer der Ort eines Teilchens gemessen wird, desto ungenauer wird die Messung seines Bewegungsimpulses und umgekehrt. Daraus folge ja nicht – so tröstete man sich zunächst –, daß ein Elementarteilchen nicht sehr wohl gleichzeitig einen genau bestimmten Ort und einen genau bestimmten Impuls besitzen kann.[94] Bloß sei *uns* diese Kenntnis grundsätzlich verwehrt. Aber diese Auffassung ließ sich nicht halten, die Experimente warfen zweifelsfrei ein so bizarres Verhalten der Teilchen aus, das nicht nur aus den »verschmierenden« Effekten ihrer Messung zu erklären ist. Früher nahm man sogar an, daß die Bestimmtheit der Teilchen geradezu erst das Ergebnis ihrer Registratur zu sein scheint. Einige Quantenphysiker wie J. Wheeler kokettierten hier sogar mit G. Berkeleys These, daß Sein Wahrgenommenwerden (esse=percipi) besagt.[95] Wie John Gribbin mitteilt, hat nun allerdings John Cramer eine Interpretation der Quantenmechanik vorgelegt, die die Zentrierung um die Beobachterrolle der bisherigen Diskussion vermeidet, ja »die leidige Debatte um die Rolle des Beobachters beendet«.[96] Diese Interpretation zehrt allerdings von der aufwendigen Annahme, daß es eine atemporale Transaktion, eine Art atemporales Echo oder Händeschütteln zwischen Angebots- und Bestätigungswelle gibt, das den Quantenwechselwirkungen zugrundeliegt. Das kann ich nicht würdigen und auch Gribbin betont, daß diese wie alle sonstigen

[93] H. Lenk, *Interpretationskonstrukte*, Frankfurt/M. 1993, p. 273.

[94] So auch Heisenberg, mitgeteilt von W. Stegmüller, *Theorie und Erfahrung*, Berlin/Heidelberg/New York 1970, p. 445 Anm. 6.

[95] Cf. John Gribbin, *Schrödingers Kätzchen und die Suche nach der Wirklichkeit* (engl. 1995), Frankfurt/M. 1996, p. 205.

[96] J. Gribbin, op. cit., p. 336. Cf. J. Cramer, *The transactional interpretation of quantum mechanics*, in: *Review of Modern Physics* 58 (1986).

Interpretationen der Quantenmechanik »Mythen sind, Krücken«[97], die ihr Verständnis in irreduzibler Vielfalt ermöglichen: Keine Interpretation »kann sich zu *der* Wahrheit aufwerfen, vielmehr sind sie alle ›wirklich‹, auch wenn sie einander widersprechen.«[98] Diese Bemerkung ist allerdings schwer verständlich und scheint nur den Anschluß der Interpretationen der Quantenmechanik an die Postmoderne darzustellen.

Tatsächlich dokumentiert die Problemgruppe der gestörten Beobachtungen aber insgesamt eine noch tiefer liegende Ebene des orphischen Bezuges, die in der Tat aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht wegzubringen ist. Ich meine hier einfach das Faktum, daß Zuwendungen zu Objekten mindestens Zuwendungen vom Typ einer intentional registrierenden Instanz sein müssen, wenn anders von Zuwendungen überhaupt noch gesprochen soll werden können. Und hier ist es einfach unvermeidlich, daß die Struktur der Registratur bereits orphische Effekte auswirft, d.h. Abblendungseffekte derart, daß *das*, dem sich die registrierende Instanz zuwendet, *nur als das* registriert werden kann, was die Struktur der Registratur zuläßt. So legt die Struktur einer messenden Registratur, z.B. die Struktur eines Thermometers schon fest, was mit diesem Gerät überhaupt gemessen werden kann, d.h. Wärmeverhältnisse und die auch nur in den Grenzen seiner eingebauten Skalierung und mit dem verschmierenden Effekt seiner Eigentemperatur. Umgekehrt können wir mit der messenden Registratur eines Zentimetermaßes nur Längen- und keine Wärmeverhältnisse messen; und auch Längenverhältnisse nur bis zur Präzision der skalierten Zentimetereinteilung im Intervall ihrer temperaturabhängigen Ausdehnungsschwankungen.

Wenn wir diese Verhältnisse von artifiziellen Registraturen nun strukturell auf uns selbst, auf uns als erkennend registrierende Wesen abbilden, dann dürfen wir auch hier sagen, daß die Struktur unserer erkennenden Registratur in einem ähnlichen Bezug zu den Gegenständen unserer Zuwendung steht. Wir erkennen nur das, was die Struktur unserer erkennenden Registratur zuläßt, zu allem Sonstigen stehen wir in einem orphischen Bezug, der vernichtet. Was Eurydike, was die Welt *an sich selbst* sein mag, wird von unserer Registratur durch Zuwendung allein schon ins Unzugängliche gestellt. Wir können trivialerweise nur registrieren, was uns in den Strukturgrenzen unserer Registratur erscheinen kann. Eben dies ist Kants Einsicht in eine grundsätzliche orphische Bezüglichkeit gewesen, aus der wir als Erkennende nicht herauskönnen. Die Welt ist uns nicht als Welt an sich, sondern nur als Erscheinung zugänglich.

Man beachte allerdings, daß die orphische Bezüglichkeit bei Kant eine Stufung aufweist. Auf einer *ersten* Ebene der Sinnlichkeit sind wir in einen Bezug eingelassen, der alles, was sich der Struktur unserer Sinnlichkeit

[97] J. Gribbin, op. cit., p. 343.
[98] Ibid.

nicht fügt, zum Verschwinden bringt. Auf der *zweiten* Ebene des Verstandes sind wir, sofern wir uns um objektive Zuwendungen zu Weltverhältnissen bemühen, in einen orphischen Bezug eingelassen, durch den wir alles das zum Verschwinden bringen, was sich der schon mitgebrachten begrifflichen Struktur unseres Verstandes nicht fügt. Durch diese doppelte Tilgung verschwindet für uns die Welt, wie sie an sich ist, und bleibt uns nur zugänglich als nach Zahl, Grad und Grund objektivierbare Erscheinungswelt. Weder Kant noch Fichte leugnen also die empirische Realität, aber sie weisen darauf hin, daß sie uns nur registraturabhängig zugänglich ist. Wir können nur soweit *erkennen*, als wir erkennen *können*. Die auf diesem Fuße entwickelte Transzendentalphilosophie weist, wie Fichte bemerkt, in den Verhältnissen der empirischen Realität »bloss die Formen des Wissens nach, und vernichtet sie darum als ein für sich Bestehendes [...].«[99]

Eben wegen dieses Vernichtungseffektes sprach F. H. Jacobi mit Blick auf Kant und Fichte auch von einer Vernichtungsphilosophie oder von Nihilismus. Hiergegen entwarf er die Theorie eines Gefühls, das schon unterhalb der intentionalen Zuwendungsebene eine Registratur bereitstellt, die für jene Fülle des Gegenwärtigen sensibel ist, wie sie Kants und Fichtes begriffliche Registraturen außer sich haben. Für Jacobi wäre Orpheus daran, daß Eurydike ihm folgt, nicht irre geworden, weil er dieses Umstandes in nicht vergewisserungsbedürftiger Weise inne geblieben wäre. Insofern ergänzt Jacobis Konzept Kants orphischen Weltbezug, der die Fülle des Gegenwärtigen abblendet und abblenden muß, um jene Weltstrukturen hervortreten zu lassen, die allein einer mathematisierbaren Erkenntnis zugänglich sind. Jacobis Fülle zahlt dafür umgekehrt den Preis, daß sie im prägnanten Sinne kein epistemisches Weltverhältnis darstellt, auch nicht darstellen will, sondern nur ein ahnendes.[100] Hätte es Orpheus also bei dieser Ahnung belassen, hätte er Eurydike gerettet. Er wollte mehr als nur Ahnung, er wollte Wissen und geriet ebendadurch in den Bezug einer vergewissernden, d.h. intentionalen Zuwendung, die das, was *nur* der Ahnung zugänglich ist, vernichtet. Die Ahnung rettet manchmal, was ein Wissensversuch vergehen läßt.

Aber auch bei Kant gibt es auf einer *dritten* Stufe eine Registratur von Gegenständen, die bloß ahnenden Charakter hat und nicht in Wissen transformierbar ist, so daß gerade Versuche einer spekulativ vergewissernden Zuwendung diese bloß geahnten Gegenstände vernichten. Es handelt sich hier um solche Gegenstände, die unseren ultimativen Inbegrifflichkeiten, also den Ideen Gott, Seele und Welt korrespondieren. Wir gäben sicher einiges darum, wenn wir wissen könnten, was diesen Ideen auf

[99] *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), § 35; *Fichtes Werke*, ed. J. H. Fichte, Bd. II, p. 104.
[100] Cf. W. Hogrebe, *Ahnung und Erkenntnis*, Frankfurt/M. 1996, pp. 54 sqq.

welche Weise korrespondiert und ob dieses auch existiert. Wir wissen nur, daß diese »Gegenstände« nichts Sinnliches sein können, und so ahnen wir allenfalls, worum es sich handelt. Hierbei müssen wir es allerdings bewenden lassen. Unsere Vernunft mag also ahnen, was den Ideen Gott und Seele korrespondiert und daß es existiert, aber in Versuchen vergewissernder spekulativer Zuwendung zu diesen Gegenständen gerät sie sofort und unvermeidlich in einen orphischen Bezug zu ihnen, durch den sie wie Eurydike in die Tiefe des Schattenreiches zurückweichen. Die Vernunft, sagt Kant, »ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr.«[101] Daß aber schon diese Ahnung ein positives hermeneutisches, genauer: mantisches Phänomen ist, auch wenn sie nicht in Wissen, sei es spekulativ oder sonstwie, umgesetzt werden kann, das war es, was zuerst Jacobi gegen Kant und Fichte völlig zu Recht geltend gemacht hat.

Einiges können wir in der Tat nur noch ahnen und wo immer das der Fall ist, benötigen wir ein expressives Ausdrucksregister von Gebärden, Klängen, Bildern und Symbolen, sofern wir nicht gänzlich verstummen wollen. *Was so ins Bild sich fängt, kann sich nicht anders fangen.* Das ist der Ursprung der Kunst aus dem Geiste der Ahnung.

Im Ergebnis besteht Kants *Kritik der reinen Vernunft* also in der Einsicht, daß alle Versuche einer spekulativen Selbstexplikation der Vernunft scheitern müssen, weil sie in einen orphischen Selbstbezug geraten, der gerade das tilgt, dem sich die spekulative Vergewisserung zuwendet: die Gegenstände der Ideen. Die Kantische Vernunft kann sich nur aus ihrer Funktion als unser unentbehrliches Organ von Inbegrifflichkeiten verständlich machen, also als ein Organ, ohne das wir heuristisch nicht von der Stelle kämen. Genau genommen zerstört sich nach Kant die Vernunft im Versuch ihrer spekulativen Selbstexplikation selbst. Insofern mahnt seine Kritik zur epistemischen Bescheidenheit: Wir können und sollen nicht alles wissen wollen, manches gewahren wir wie alle Regenbogenrealitäten nur aus einiger Distanz, manches nur aus einiger Distanz von unserer Begrifflichkeit.

An dieser Stelle ergibt sich nun in der Tat eine grundsätzliche Schwierigkeit auch unseres modernen Wissenschaftsverständnisses. Dieses mag seit G. Vico dadurch definiert sein, daß wir nur das wissen können, was wir auch herstellen können. Das hier in Anspruch genommene »Herstellen« ist im weiten Verständnis zu nehmen, es handelt sich nicht nur um mechanisches Herstellen, sondern auch um begriffliches, rekonstruktives, nach Regeln erzeugendes Herstellen. Und nun ergibt sich auch hier, daß allein schon die Eigenart eines solchen analytisch-generierenden Verfahrens manchmal genau das zerstört, was mittels dieser Zuwendung aufgebaut und dadurch erkannt werden soll. Das ist schon da der Fall, wo wir uns im Rahmen einer Theorie der Begriffsbildung darum bemühen, ein

[101] *KrV* B 824.

prägnantes Verständnis von Ausdruckphänomenen zu gewinnen. Hierher gehört unser Verständnis des Graziösen, Eleganten, Großartigen, Aufregenden, Eindrucksvollen, Schönen, Furchtbaren, Schrecklichen, ebenso wie unsere elementaren Gewahrungen des Freundlichen, Liebevollen, Zärtlichen, auch des Unheimlichen und Grausigen. Wenn an diese Phänomene in einem ersten Schritt herangegangen wird, indem wir nach Art einer digitalisierten Wahrnehmungstheorie alle Erlebnisse erst einmal in elektrische Impulse, d.h. in atomare Bestandteile zerlegen, um aus diesen in einem zweiten Schritt die Ausdruckskomplexe durch Abgleichung mit einem gespeicherten Musterrepertoire wieder entstehen zu lassen, werden wir die eigentümliche Bedeutsamkeit der Ausdruckphänomene nicht mehr zu fassen bekommen.

Wählen wir hier als Beispiel die Ausdrucksszene, die wir als Abschiednehmen bezeichnen. In der Registratur eines stilisierten *Physikers* sähe diese Szene so aus: Zwei Körper A und B treffen an der Raum-Zeitstelle s/t zusammen, verharren hier in einem statistisch faßbaren Zeitintervall und entfernen sich voneinander. Man erkennt ohne weiteres, daß in einer solchen Wahrnehmungsweise, obwohl völlig korrekt, ein Abschiedsgeschehen nicht eigentlich gefaßt wird. Oder wählen wir die Registratur einer stilisierten *Informationswissenschaft*: Zwei Informationssysteme A und B interagieren per Datenaustausch im Intervall einer statistisch signifikanten Rechenzeit und werden dann wieder getrennt. Auch das ist korrekt, bietet aber wieder nicht das, was wir wissen wollten, *intendiertes* und *präsentiertes* Wissen sind auch hier wieder nicht deckungsgleich. Wir können auch die Sprache eines wieder nur stilisierten verhaltenstheoretischen *Psychologen* wählen und erhalten dann etwa folgende Beschreibung: Zwei Personen aktualisieren in ihrem sozialen Verhaltensrepertoire das Umarmungsschema mit individualtypischen Affektausbrüchen aus Dissoziationsangst. Auch hier findet sich ein Zugang zum Abschiedsgeschehen wieder nur in extrem verkürzter Form. Das gilt auch, wenn wir eine maximal stilisierte *Linguistik* und ihre Registratur heranziehen. Sie würde das Sich-Verabschieden ähnlich wie das Begrüßen, das Versprechen, das Behaupten oder Antworten als *Sprechakt* zu verstehen geben, d.h. als ein regelgeleitetes sprachliches Verhalten, das Handlungscharakter hat. So, wie wir einen Menschen nur dadurch auf einen Namen taufen, in dem wir *sagen*, daß wir ihn auf diesen Namen taufen, und insofern sprechend handeln, ebenso wird der Linguist das Abschiednehmen als sprachliche Konvention, als Sprechakt zu verstehen geben. Dem steht allerdings entgegen, daß in einem Abschiedsgeschehen gelegentlich kein Wort gewechselt wird und selbst wenn, wie gewöhnlich, Worte gewechselt werden, kommt es auf sie im Abschiedsgeschehen eigentlich nicht an. Der Linguist ist dagegen gezwungen, sich an den Schlagertext zu halten: »Sag' zum Abschied leise ›Servus‹.« Aber die *condition humaine* ist offenbar reicher, als es eine Monopolisierung des Menschen auf Sprachwesen wahrhaben möchte, so

wichtig und zentral die Sprache auch ist. Sie bleibt offenbar durchlässig für Sinnerfahrungen, die wir auch da noch machen, wo jedes Wort überflüssig ist oder wo wir noch nach Worten ringen. Für diese sprachumgreifende Erfahrung sind vor allem Dichter sehr sensibel und so etabliert Goethe den Abschied gerade in dieser Sprachrandzone mit dem Vers:

> Laß mein Aug' den Abschied sagen,
> Den mein Mund nicht nehmen kann.[102]

Es ist jedenfalls offenkundig, daß wir den Sinn eines Abschiedsgeschehens nur nach Art eines *szenischen Verstehens* fassen können, wie es für alle Ausdrucksphänomene zuständig zu sein scheint. Ausdrucksphänomene repräsentieren nichts, was hinter ihnen liegt, und womöglich erst erschlossen werden müßte, sind keine Aggregate aus Zusammengesetztem, sondern sind *subrepräsentative Sinnpräsenzen* sui generis, für die eine vorbegriffliche, szenische Gewahrungsweise erforderlich ist. Für diese ist es charakteristisch, daß sie nicht durch Reflexion hervorgebracht, nicht durch Analogieschlüsse erworben, nicht durch Projektion erzeugt, nicht im Geflecht elementarer Diskriminanten wie Teil-Ganzes, Ding-Eigenschaft, Ursache-Wirkung, Subjekt-Objekt erklärlich gemacht werden können, sondern die Ausdrucksphänomene haben durchaus nur den Status sich selbst gebender szenischer Sinnpräsenz. Auf diesem Niveau läßt sich daher auch noch nicht von subjektiven Eindrücken reden, da die Subjektivität sich hier noch nicht aus ihrem vorgängigen, anonymen Du-Verstehen herausgebildet hat. So ist die Gewahrung von Ausdrucksphänomenen, auch die Wahrnehmung des Fremdpsychischen und der sog. Außenwelt nicht etwas, was sich irgendwie ableiten oder begrifflich erzeugen ließe.

Cassirer hat den eigentümlichen Charakter dieses *impressiven Wissens* deutlich gesehen und seine subpropositionale Gewißheit und »Wahrheit« sogar einem noch vor-mythischen, vor-logischen und vor-ästhetischen Status zugeschrieben. »Eben darum scheint uns freilich diese Wahrheit um so mehr zu entgleiten, je mehr man sie zu fixieren versucht [...].«[103] So nennt Cassirer es auch »eine seltsame Vermessenheit der Theorie«, »eine Art intellektueller Hybris, wenn sie vermeint, den eigentümlichen Gewißheits-Modus, der hier vorliegt, nicht nur *aufweisen*, sondern auch *erzeugen* zu können«.[104]

In dieser Ausdruckswelt leben wir ungewollt und intensiv, jede Szene unseres Existierens ist in die Prägnanz dieser mantischen Valeurs hineingestellt und abzüglich unserer Handlungsprojekte durch sie gewissermaßen ständig imprägniert. Auch hier greift unsere deskriptive sprachliche Artikulation solcher Beeindruckungen immer zu kurz, der mantische Gehalt der Ausdrucksgewahrung ist immer reicher als seine deskriptive semantische Erfassung. So gelingt es auch hier nur, diese Fülle ins Bild zu fangen, in ein inszenierendes Reden, von dem die Dichtung zehrt. Sie steht zu diesem Urfundus an szenischer Bedeutsamkeit in einer ganz anderen Stellung als die Wissenschaften, die ihn in seiner Fülle abblenden müssen, um die Strukturen hervortreten zu lassen, die einer diskreten Registratur und einer mathematisierbaren Begriffsbildung zugänglich sind. Insofern sind orphische Bezüge für alle objektivierbaren Wissensbemühungen notwendig, um in methodischer Zuwendung alles das zu tilgen, was den Besitzstand von Strukturen schmälert. Der Dichtung kann es hingegen gelingen, was Orpheus durch seinen betörenden Gesang bewirkte: daß das Schattenreich geliebte Wesen freigibt. In dem Augenblick aber, wo er sich vergewissernd umsieht, ist Orpheus nicht mehr der Sänger, sondern übernimmt den verunsicherten und vergewissernden Blick des Wissenwollenden, und der läßt das verschwinden, was die Kunst aus dem Totenreich hervortreten ließ. Daß in Orpheus beides verkörpert ist, ist so Dokument einer mythischen Zeit, die ihrer selbst nicht mehr sicher, in sich selbst nicht mehr selig ist. Beides gehört seitdem zu unserer Kultur: die betörende Kreativität, Gestalten hervortreten zu lassen, wie ebenso der diskriminierende Blick, der nichts sichtbar lassen darf, was nicht reproduzierbar erkannt werden kann. Orpheus steht schon für beides, und dafür wurde er von der altmythischen Elementargewalt der Mänaden schließlich zerrissen.

Wir würden heute sagen, daß die orphischen Bezüge ein neues Kapitel des Geistes aufgeschlagen haben, in dem die diskreten Strukturendimensionen als eigentliche Heimat des objektiven Wissens erst gefunden wurden, wenngleich der Preis dafür eine Verengung des Phänomenbestandes war. Um diesen Phänomenbestand in seiner Fülle aber auch an die Wissenschaftskultur angeschlossen zu halten, um die szenische Bedeutsamkeit der Welt mit ihren Menschenschicksalen an ein Wissen angeschlossen zu halten, das um Orpheus weiß, von dem die Naturwissenschaft nichts wissen kann, dazu bedarf es der Geisteswissenschaften. Sie stehen der Fülle des Ursprünglichen näher und bezahlen daher in der Tat mit *szenischen Wissensformen*. Ohne sie würde allerdings das Wissen unserer Zeit diskret verarmen und in memorialer Asthenie den mänadischen Sektierern neomythischer Kräfte wie zuletzt Orpheus schutzlos ausgeliefert sein.

Szenisches Wissen mag ein solches genannt sein, das ein Phänomen im Milieu *seiner* Szene zur Darstellung zu bringen vermag. Diese Wissensform hat eine starke visuelle Komponente selbst dann, wenn es um begriffliche Szenarien geht. Daß eine Fähigkeit zu szenischem Wissen oder Verstehen[105] erforderlich ist, um gewisse Phänomene überhaupt registrie-

[102] *Goethes Werke* (Sophien-Ausgabe), 1. Band, Weimar 1887, p. 43.
[103] *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, Darmstadt 1982, p. 95.
[104] Ibid.

[105] Den Ausdruck »szenisches Verstehen« verdanken wir Alfred Lorenzer (*Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 1970, Kap. V, pp. 104 sqq.). Loren-

ren zu können, erkennt man leicht am schon genannten Beispiel von Abschiedsszenen. In Zuwendungen unterhalb der *szenischen Sichtlinie* kam das Phänomen des Abschiedlichen ja abhanden: Subszenische Registraturen mögen Substanzen und ihre Eigenschaften, Relationen und Funktionen, mathematische Strukturen, auch Systemzusammenhänge hervortreten lassen, sind aber trivialerweise für das *nur szenisch Gegebene* blind. Obwohl also der geschichtliche und kulturelle Corpus der Geisteswissenschaften unterhalb der szenischen Sichtlinie überhaupt nicht zugänglich ist, muß man doch darauf hinweisen, daß auch die Naturwissenschaften von szenischen Formen des Wissens Gebrauch machen, und zwar schon überall da, wo sie einen abstrakten mathematischen Formalismus interpretieren oder ebenfalls auf Phänomene stoßen, die eine umgebungssensitive Existenzform aufweisen, die im Versuch einer isolierenden Registratur verschwindet. Isolieren heißt ja häufig orphisch Liquidieren. Vielleicht sind, so läßt sich spekulieren, sogar die letzten »Bausteine« der Natur gar nichts isolierbar Atomares oder sonstwie diskret Elementares, sondern auch nur etwas szenisch Gegebenes.[106] Träfe das zu, würden die Naturwissenschaften in ihren ultimativen Bereichen in Geisteswissenschaften umschlagen. Gewiß – das ist – pace Alan Sokal – bloß eine provokative Pointe und sie soll uns hier nur dafür sensibel machen, daß unsere »gesplittete« Wissenskultur auch als Einheit wahrgenommen werden muß. Und dazu bedarf es einer Phänomenologie des Geistes, bedarf es der Philosophie. Sie hält begrifflich zusammen, was methodisch getrennt prozedieren muß; sie weiß, *warum das Getrennte zusammengehört und warum es als Getrenntes nur existieren kann, insofern es zusammengehört.*[107] Im Distinkten wohnt der Geist als das Zusammenhaltende, im Differenten als das Kontinente.

zer benutzt diesen Ausdruck, um die spezifische Verstehensleistung des Psychoanalytikers herauszuarbeiten, der das versteht, was Rickert als »sinnvolle Realität« bezeichnet (Lorenzer, op. cit., p. 105), die zwischen abstrakter Semantik (logisches Verstehen) und Erlebnissemantik (Einfühlungsverstehen) angesiedelt ist. Cf. Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1929[5], p. 548.

[106] Auf ein solches Design weisen z.B. die von William Poundstone so genannten *kontrafaktischen Entitäten* wie die *Quarks* hin: »Ein isoliertes Quark ist weder jemals beobachtet worden, noch ist es (nach den meisten Theorien) überhaupt möglich. Quarks sind das, worin sich ein Proton aufspalten *würde, falls* es sich aufspalten könnte, *was nicht der Fall ist* […].« Zit. nach J. Gribbin, op. cit., p. 270.

[107] Diesen Zusammenhang interpretiert Gottfried Gabriel als *komplementäres* Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung. Cf. G. Gabriel, *Ästhetischer »Witz« und logischer »Scharfsinn«*, Erlangen und Jena 1996 (*Jenaer Philosophische Vorträge und Studien* Heft 15). Ders., *Zwischen Logik und Literatur, Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1991. – Gabriels Interpretationen kann ich nur zustimmen. Er arbeitet einem unverkürzten Verständnis der erkenntnistheoretischen condition humaine zu, das dem reduktiven Zeitgeist völlig zu Recht die Stirn bietet.

Es gibt aber, um mit einem letzten orphischen Bezug zu schließen, leider auch eine Verlustbilanz aller unserer Wissensbemühungen gerade da, wo sie erfolgreich sind. Haben wir z.B. ein mathematisches Problem gelöst, ist es als mathematisches Problem entwertet. Das gilt offenbar allgemein: Was uns fasziniert, ist das Undurchschaute, das Unklare, das Rätselhafte. Gelingt es uns, das Rätsel zu lösen, stürzt das gelöste mathematische Problem in den Abgrund der Lehrbücher. Entsprechend ist auch das philosophische Wissen in einen letzten orphischen Bezug hineingestellt. Dieses Wissen lüftet das Geheimnis einer Zeit und stellt ebendadurch seine historische Wirksamkeit für alle Zeiten still, d.h. verabschiedet eine Gestalt des Lebens wie den erkannten Lohengrin:

erkennt ihr ihn – dann muß er von euch ziehn. –[108]

Was aber garantiert, daß wir uns auch dem Rätselhaften, Unklaren, Undurchschauten überhaupt epistemisch zuversichtlich stellen können? Was garantiert, daß wir semantische Kontraste, unsere elementaren Kategorien überhaupt thematisieren können? Solche Fragen können wir gewiß nur beantworten, wenn wir uns eines überkategorialen Bezuges vergewissert wissen können, eines Hintergrundes, der für uns semantische Kontraste überhaupt hervortreten läßt. Was wir hier benötigen, ist eine Theorie des Absoluten, die sich selbst nicht übernimmt, aber uns Instrumente an die Hand gibt, um unseren Bedeutungsraum von innen her als ein Ganzes thematisieren zu können.

9. Das Absolute

Der Wortgebrauch von ›absolut‹ ist offenbar solange und insoweit einigermaßen unschuldig und üblich, als Philosophen nicht an ihm beteiligt sind. In Enzyklopädien der europäischen Sprachen erscheint das Absolute nach Eintragungen zu Absinth, jener auch literarisch relevanten Spirituose des 19. Jahrhunderts,[109] deren Mißbrauch zu körperlichem und seelischem Verfall und zu epilepsieähnlichen Krämpfen führt. Im *Brockhaus* bildet anschließend das Stichwort ›absit omen‹, jede schlimme Vorbedeutung liege fern!, den warnenden Übergang zum Absoluten. Aber selbst

[108] R. Wagner, *Lohengrin*, ed. W. Zentner, Stuttgart 1954, p. 56.

[109] Cf. Willy Hirth, *Absinth oder zwischen Impressionismus und Naturalismus*, in: M. Moog-Grünewald/C. Rodiek, *Dialog der Künste*, Frankfurt/M./Bern/New York 1989, pp. 83–109.

dann, wenn man das philosophische Stichwort gleich überschlägt, wird man das Absolute nicht los. Ob nun von absolutem Gehör, von absoluter Musik, absolutem Tanz, absoluter Dichtung und Malerei die Rede ist, das Adjektiv ›absolut‹ beherrscht offenbar die extreme Szene. Ein absoluter Waldboden ist z.B. ein Boden, der nach Lage oder Beschaffenheit extrem nutzungsunfreundlich ist und ausschließlich durch Holzpflanzung wirtschaftlich genutzt werden kann. Als absoluter Nullpunkt wird die tiefstmögliche Temperatur bezeichnet (-273,10° C), und zwar nicht deshalb, weil damit ein Meßrekord bezeichnet wird, sondern eine nicht meßrelative Größe, die sich rein rechnerisch aus der Theorie der Thermodynamik ergibt.

Auch Juristen lieben gelegentlich das Absolute, und zwar genau da, wo gewisse subjektive Rechte in ›allwirksame‹, d.h. hier absolute, und relative unterschieden werden. Zu solchen absoluten Rechten gehören z.B. dingliche Rechte, Persönlichkeitsrechte, persönliche Familienrechte etc. Relative Rechte hingegen haben verpflichtende Kraft nicht gegenüber jedermann, sondern nur gegen bestimmte Personen.[110]

Unabhängig vom philosophischen Wortgebrauch kommt das Absolute also überall da zum Zuge, wo Kontraste gekennzeichnet werden müssen, die das Relative, Komparative, Kontingente, Dependente und Abgeleitete erst hervortreten lassen. In diesem funktionalen kontrastiven Sinn ist das Absolute semantisch unentbehrlich und uralt.

Jung dagegen ist merkwürdigerweise das Absolute der Philosophen. Im prägnant terminologischen Sinn ist es erst von Nikolaus Cusanus im 15. Jahrhundert eingeführt worden, und zwar als Bezeichnung der nur indirekt erkennbaren Seinsweise Gottes.[111] ›Gott‹ und ›das Absolute‹ bezeichnen seither dasselbe, den Gott der Philosophen, das être suprème oder ens summum. Die Vorzüglichkeit eines solchen Seienden schien nicht erst seit Cusanus mit dem Gedanken unverträglich, daß es möglicherweise nicht existiert. An die Götter oder den Gott der Religionen mochte man glauben oder nicht, die Philosophen wollten seit jeher mehr: die Existenz ihres Gottes wollte bewiesen sein und wurde bewiesen. Kant unterzog solche Beweise einer kritischen Prüfung und zeigte, daß sie entweder defekt sind oder das intendierte Beweisziel mit dem präsentierten Beweisergebnis nicht zur Deckung bringen. So kann ich in einer Sprache S über einem nicht-leeren Universum sehr leicht beweisen, daß mindestens ein être suprème existiert. Ich benötige dafür nur die Prämisse, daß der Name ›Gott‹ (a) ein höchstes Wesen (F) bezeichnet (Fa). Per Existenzgeneralisierung folgt dann schon in einem gültigen Schluß, daß es mindestens ein

[110] Cf. Karl Larenz, *Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Rechts*, München 1989[7], § 13 III, pp. 228 sqq.

[111] Cf. den ausgezeichneten Artikel *Absolut* von Rainer Kuhlen in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, pp. 12 sqq.

höchstes Wesen gibt ((∃x) (Fx)). Polytheisten könnten damit schon zufrieden sein. Aber für diesen Beweis ist es typisch, daß das präsentierte Beweisergebnis offenkundig nicht das intendierte Beweisziel ist. Was ich als Beweisziel intendiere, steckt hier schon vorentschieden (präsupponiert) in der Voraussetzung, daß der Beweis in einer ›adamitischen‹ Sprache über einem nicht-leeren Universum formuliert wird, deren singuläre Termini also stets etwas bezeichnen. Gerade das aber ist es, was eigentlich streitig ist: ist der Name ›Gott‹ leer oder nicht leer, trifft er auf etwas zu oder nicht? Wenn ich gleich davon ausgehe, daß die von mir benutzten Namen etwas bezeichnen, ist das präsentierte Beweisergebnis eigentlich überflüssig. Um solchen Fällen möglicherweise leerer Namen Rechnung zu tragen, ist daher eigens eine ›logic without existential presuppositions‹ entwickelt worden,[112] in der die einfache Existenzgeneralisierung kein gültiger Schluß mehr ist, so daß der gerade skizzierte Beweis der Existenz (mindestens) eines höchsten Wesens nicht mehr möglich ist.

Kants beweiskritisches Resultat war aber in einem doppelten Sinne negativ: Weder Existenz noch Nicht-Existenz eines Absoluten sind mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln zu beweisen möglich. Das Absolute oder das höchste Wesen »bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann [...].«[113] Dieser Befund war ein beweistechnisches Ende des Absoluten, aber nicht *das* Ende. Die Konjunktur des Absoluten begann sich erst nach Kant zu überhitzen. Fichte, Schelling, Hegel sind die eigentlichen Denker des Absoluten und das, obwohl alle drei, um es vorsichtig auszudrücken: in gewisser Weise, Kants kritisches Ergebnis akzeptieren. Diese Ambivalenz wurde aber schon von den Zeitgenossen nicht verstanden. Noch 1910 schreibt Fritz Mauthner in seinem *Wörterbuch der Philosophie* unter dem Stichwort ›absolut‹ ungeniert: »Vor hundert Jahren war das Wort ›absolut‹ so frech geworden, daß es die grobe Züchtigung durch Schopenhauer auf sich zog.«[114]

Schopenhauer züchtigte allerdings nicht nur das Wort, sondern vor allem den, der es als Philosophieprofessor in Berlin in prominenter Manier verwendete: Hegel. Dieser sei, so schreibt Schopenhauer bekanntlich wenig zärtlich, »ein platter, geistloser, ekelhaft-widerlicher, unwissender Scharlatan, der, mit beispielloser Frechheit, Aberwitz und Unsinn zu-

[112] Cf. J. Hintikka, *Existential presuppositions and existential commitments*, in: *Journal of Philosophy* 56 (1959), pp. 125–137. Hier ist erst Fa ∧ (∃x) (x = a) → (∃x) (Fx) ein gültiger Schluß.

[113] Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 669, A 641.

[114] Erster Band, Leipzig 1923[3], p. 9.

sammenschmierte, [...].«[115] Zu diesem Aberwitz und Unsinn gehöre eben auch seine Verwendung des Wortes ›das Absolute‹, »bekanntlich der neumodische Titel für den lieben Gott«, ein Wort, das gar nichts sei als der semantisch eingedampfte und daher ›mikroskopisch‹ gewordene Gottesbeweis: »Was bedeutet nämlich das Absolutum? Etwas, das nun einmal ist, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es ist. Ein Kabinettstück für Philosophieprofessoren.« Mauthner zitiert Schopenhauer nicht ohne Sympathie, und er sekundiert ihm noch: »Der tollste Satz Hegels lautet: ›Das Absolute ist die Identität der Identität und der Nichtidentität‹ [...]. Suche ich nach einem festen Beispiel für diese entsetzliche Formel, so fällt mir kein besseres ein als das Wort der Hexen ›fair is foul, and foul is fair‹ oder der deutschen Hexe ›Und Neun ist Eins, und Zehn ist Keins‹. Woraus mit Recht zu folgern wäre, daß das Absolute das Hexen-Einmaleins ist.«[116] Trotzdem muß Mauthner zugeben, daß Schopenhauer »das Wort nicht vernichtet [hat], wie denn Worte fast immer eines natürlichen Todes sterben und nicht leicht totzuschlagen sind, weil sie zwischen den Menschen leben; [...].« Immerhin hat sich die Lage hundert Jahre später, also 1910, geändert, denn, so Mauthner: »Das Wort ist, banal gesagt, aus der Mode gekommen.«[117] Und: »Absolut ist im Gebiet des Denkens so überflüssig und hohl geworden wie ein Fluch.«[118]

Ob hohl oder überflüssig: Es hat gleichwohl auch im 20. Jahrhundert und insbesondere auch in seiner zweiten Hälfte noch Theoretiker des Absoluten gegeben, die sogar wieder Existenzbeweise vorlegten. Von Wolfgang Cramer stammt eine durchaus anspruchsvolle Theorie des Absoluten,[119] Kurt Gödel[120] lieferte einen ontologischen Gottesbeweis, Richard Swinburne ein beweistheoretisches Plädoyer für die Existenz Gottes.[121] Alle diese Gipfelstürmer haben ihre Kritiker gefunden, nichts davon ist geeignet, dem Absoluten mehr Leben einzuhauchen, als die

[115] Zu den folgenden Schopenhauer-Zitaten cf. ders., *Parerga und Paralipomena*, Sämtl. Werke, ed. A. Hübscher, 5. Bd., pp. 84 sqq., bes. pp. 102 sqq., pp. 119 sqq.
[116] Loc. cit.
[117] Op. cit. p. 10.
[118] Op. cit. p. 12.
[119] Cf. u.a. W. Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, Frankfurt/M. 1959; ders., Stichwort *Das Absolute*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, eds. H. Krings/H. M. Baumgartner/Chr. Wild, Bd. 1, München 1973, pp. 1–20. Cf. dazu kritisch Rainer W. Trapp, *Logische versus ›philosophische‹ Deduktion*, in: *Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Cramer*, Bd. 1, eds. H. Radermacher/P. Reisinger, Stuttgart 1987, pp. 283 sqq.
[120] Cf. K. Gödel, *Ontological proof* (1970), in: Kurt Gödel, *Collected Works*, vol. III, Oxford 1995, p. 403–404. Zur kritischen Diskussion cf. R. M. Adams, *Introductory note to *1970*, op. cit. pp. 388–402.
[121] Cf. R. Swinburne, *Die Existenz Gottes* (*The Existence of God*, Oxford 1979), Stuttgart 1987; hierzu kritisch: J. L. Mackie, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985.

jeweils investierten Prämissen es bereits getan hatten. Wie sollte es, wenn überhaupt ein konsistentes Argument vorliegt, auch anders sein?: Konklusionen liefern nie mehr Informationen, als die Prämissen bereitstellen. Wenn also dieser Weg im Prinzip seit Kant nicht mehr als gangbar anzusehen ist, so muß, wer sich überhaupt philosophisch mit dem Absoluten beschäftigen will, von dem Wortgebrauch ausgehen, der sich, wie eingangs angeführt, überall da in einiger Unschuld wie von selbst, d.h. intuitiv, ergibt, wo semantische Kontraste zum Relativen deutlich werden sollen.

So ist es offenbar zunächst und *erstens* unsere Intuition eines Unvergleichlichen, die uns das Wörtchen ›absolut‹ wählen läßt, um etwas auszuzeichnen, das schlechthin und nicht nur vergleichsweise Bedeutung besitzt, um zu akzentuieren, daß etwas einen Rang einnimmt, der über jeden Vergleich erhaben ist. In dieser Bedeutung verwendet auch Kant das Wort ›absolut‹, um das Erhabene zu charakterisieren, d.h. als dasjenige, »was schlechthin groß ist [...] (absolute, non comparative magnum).«[122] Das Unvergleichliche ist hier das nach unserem Eindruck bloß alle Maßstäbe-Sprengende: »Wenn wir aber etwas nicht allein groß, sondern schlechthin, absolut, in aller Absicht (über alle Vergleichung) groß, erhaben, nennen, so sieht man bald ein: daß wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maßstab außer ihm, sondern bloß in ihm zu suchen verstatten. Es ist eine Größe, die bloß sich selber gleich ist.«[123] Natürlich ist eine solche Bewertung sehr subjektiv, selbst wenn es häufig zu Übereinstimmungen kommt, für die Kant eine Erklärung bietet, die ich hier nicht ausführen will.

Eine *zweite* Intuition, die uns häufig das Wörtchen ›absolut‹ verwenden läßt, ist die Idee der unbedingten Geltung. Etwas gilt unbedingt oder absolut, wenn es ohne Einschränkung gilt. Auch dieser Wortgebrauch findet sich bei Kant, wo er sich in der *Kritik der reinen Vernunft* verbindlich macht, das Wort ›absolut‹ so zu gebrauchen, daß es »dem bloß komparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen« entgegengesetzt ist; »dieses letztere ist auf Bedingungen restringiert, jenes aber gilt ohne Restriktion.«[124] In diesem Sinne sprechen, wie eingangs schon angeführt, z.B. Juristen von absoluten d.h. ›allwirksamen‹ Rechten. Im Sinne der absoluten Gültigkeit gibt es eine objektive und eine subjektive Variante. Absolut gültig im *objektiven* Sinne ist z.B. beweisbar unbeschränkte Gültigkeit, während absolut gültig im *subjektiven* Sinne als definitive *Überzeugtheit* vorkommt.

Aber dem Unbedingten folgt auch die *dritte* Intuition eines unbedingten, d.h. absoluten Ganzen unserer Erfahrungswelt, der Totalität, eine

[122] *KU* § 25 B 80, A 79.
[123] *KU* § 25 B 84, A 83.
[124] *KrV* B 382, A 326.

Idee, durch die, wie wiederum Kant sagt, unseren Erfahrungsbemühungen »die Richtung auf eine gewisse Einheit« gewiesen ist.[125] Diese Intuition eines absoluten Ganzen haben wir zweifellos und wissen doch zugleich, daß dies nur ein Grenzbegriff ist, der nicht ostensibel ausweisbar ist.

Diese drei Intuitionen – das Unvergleichliche, das unbedingt Gültige und das unbedingt Ganze, die Totalität, – leiten nun in der Tat unseren unprätentiösen Wortgebrauch von ›absolut‹. Und alle drei Verwendungsweisen erfüllen in etwa jene allgemeine Charakterisierung, die sich 1775 in *Walchs philosophischem Lexicon* findet: »Insgemein nennt man dasjenige Absolutum, was keinen Respect, oder keine Beziehung gegen eine andere Sache hat.«[126] Diese Charakterisierung nimmt Walch aus der Tradition auf, sie findet sich z.B. auch schon 1662 bei Micraelius: »*Absolutum* est carentia respectus. Opponitur ei relatum.«[127] Hiernach ist der Kern unseres Verständnisses des Absoluten seine Unbezüglichkeit, seine Respektlosigkeit, d.h. wörtlich seine Rücksichtslosigkeit. Alles Relative, Komparative und Bedingte existiert dagegen nur respective, d.h. beziehentlich oder rücksichtsvoll.

Micraelius listet nun eine ganze Reihe von Termini auf, die gegen diese Intuition eines respektlosen Absoluten erst ihre respektierlichen semantischen Kontraste erhalten: »*Absolute* opponitur ei, quod dicitur 1. *comparate*, 2. *modaliter*, 3. *respective*, 4. *dependenter*, 5. *conditionaliter*, 6. *incoative*, 7. ei, quod est Hic & Nunc.«[128] Alles, was bloß vergleichsweise, möglicherweise, beziehentlich, abhängig, bedingt oder beginnend existiert und überhaupt das, was Hier und Jetzt der Fall ist – alles das baut sich in seiner relativen Eigenart durch den Kontrast zu dem auf, was unsere Intuition des Absoluten führt. Denken wir uns jetzt die von Micraelius angebotene Liste komplettiert, dann hätten wir ein Lexikon für das Vokabular einer Beschreibung unserer Welt in ihrer durchgängigen epistemischen und ontologischen Relativität. Man möchte meinen, daß hier folgende Beziehung gilt: *Je wirksamer die Intuition des Absoluten, desto leichter ist es, die Relativität positiv zu akzentuieren.* Nur deshalb kann ein ›far niente‹ zu einem ›dolce far niente‹ werden. So ist auch die These ›Alles ist relativ‹ zumindest in ihrer spanischen Fassung ›Todo es relativo‹ paradoxerweise nicht Ausdruck eines universellen Relativismus, sondern die indirekte Mitteilung des Absoluten, da die spanische These nur aus einer starken Intuition des Absoluten überhaupt ausgesprochen wird (Javier Gutierrez). Wenn sich also ein nennenswertes Verständnis der Relativität in der Tat erst im Kontrast mit unserer Intuition des Absoluten aufbaut, dann darf man sagen, daß die rücksichtslose Semantik des Absoluten uns die Relativität des Endlichen rücksichtsvoll auf Abstand zu halten in die Lage versetzt. Aber dieser Abstand ist nie so groß, daß es uns in der Abgeschiedenheit des Absoluten gelingen könnte, die Welt in ihrer Relativität zu verlieren oder zu vernichten. Die Semantik des Absoluten ist rücksichtslos, d.h. ohne Koordinaten und daher keinesfalls wohnlich. Wer hier die ›Erdung‹ im Relativen verliert, löst zuerst seine Bezüglichkeiten und Bindungen im Relativen auf, wird schließlich sozial deviant und final wahnsinnig. Und das besagt: Unser durchaus vages Verständnis des Absoluten erlaubt es uns gesundheitlich nur, von beliebigen festen Bezüglichkeiten zurückzutreten und das Gegenwärtige und Wirkliche in seiner verpflichtenden Kraft zu relativieren und auf Distanz zu stellen, ohne uns von ihm völlig zu distanzieren. Und das wiederum ist eine Vorbedingung für unsere durchaus diesseitige, bindungstolerante Distanzkultur, also für Humor und Ironie. Ohne ein vages Verständnis des Absoluten gibt es keinen Humor. Allerdings ist hier auch auf eine interessante Variante hinzuweisen, nämlich auf den Fall des Zurücktretens vor dem Gegenwärtigen und Wirklichen in seiner Relativität, also unter Inanspruchnahme der Intuition des Absoluten, bei gleichzeitiger Leugnung desselben. Diese pragmatisch inkonsistente Variante des Humors oder der Ironie kennen wir als Zynismus. Der Zyniker gewahrt eine daher hoffnungslose Relativität der Realität unter Bedingungen, die er gleichzeitig leugnet.

Wir erkennen, daß eine in diese Richtung ausgreifende Theorie des Absoluten bloß schon als Theorie des Humors einigen Gewinn abwirft, mit dem wir sonst vielleicht nicht gerechnet hätten. Aber die Dinge gehen noch tiefer.

Wenn die Möglichkeit des Humors wesentlich davon zehrt, daß unsere Intuition eines Unbedingten den Spielraum für Distanzierungen von der Realität in ihrer Relativität freigibt, dann gilt das auch für uns selbst als Teil dieser Realität. Auch hier gibt unsere Intuition eines Unbedingten einen Spielraum für Selbstdistanzierung frei, z.B. für die Einsicht in die Relativität, in die Begrenztheit unserer Bemühungen, für das sichere Gefühl, daß wir nicht alles können, daß wir nicht alles bloß als Produkt unserer Handlungen ansehen dürfen, daß wir also auf etwas angewiesen bleiben, woran sich unsere Bemühungen bewähren, woran sie aber auch scheitern können, daß wir auch im Bereich des Konstruktiven nicht alles können, beweisbar nicht alles können, daß es auch hier definitive Ausdrucksschranken gibt.[129] Die Intuition des Unbedingten ist hier die Quelle für die Intuition eines Nicht-von-uns-Bedingten. Und aus dieser Quelle speist sich auch das, was ich hier unseren lebensweltlichen Realismus nennen möchte. Dieser ist also keine erkenntnistheoretische Position, sondern die habitualisierte Form einer Anerkennung der Realität als das, was uns nicht zur Disposition steht. Wir mögen stolz darauf sein, daß wir

[125] *KrV* B 383, A 326.
[126] 1. Theil, Leipzig 1775[4], p. 33.
[127] *Lexicon Philosophicum* (1662[2]), repr. Düsseldorf 1966.
[128] Op. cit.
[129] Cf. J. Bromand, *Philosophie der semantischen Paradoxien*, Paderborn 2001.

sprachlich, gedanklich, symbolisch Welten modellieren, ja erzeugen, wie N. Goodman sagt, aber es hilft nichts: Das grundierende Verständnis der Realität als etwas, was wir nicht modellieren oder erzeugen, werden wir nicht los. Dieses grundierende Verständnis ist also keine Theorie, sondern bloß ein habitualisiertes Verstehen, das die Intuition des Absoluten bezogen auf uns selbst als unsere Relativität, als unsere Begrenztheit, als unsere Angewiesenheit auswirft. Dieses kontrastive Realitätsverständnis des lebensweltlichen Realismus ist ein demütiges, aber es enthält alles das, was Hilary Putnam in seiner fiktiven Konstruktion einem metaphysischen Realismus zuschreibt. Dieser Realismus ist unserer durchschnittlichen Weltorientierung grundierend, d.h. nicht-propositional schon eingebaut und braucht sich daher vor dem Gerichtshof ausweisbarer Weltversionen nicht zu verantworten. Was er trägt, ist bloß ein primäres Realitätsverständnis, das die Realität nicht in ihrer Version oder Struktur, sondern bloß als das zu verstehen gibt, worauf wir schlechthin angewiesen sind. Unsere Intuition des Absoluten wird so zum entscheidenden Dementi einer Allmacht der Gedanken, an ihr bricht sich unser epistemischer Narzißmus, wie er heutzutage unter dem Stichwort ›Interpretationismus‹, auch eines ›radikalen Konstruktivismus‹ in der Tat und kurioserweise wieder vertreten wird.

Daß Humor und Realismus aus diesem Blickwinkel unserer Betrachtungen über das Absolute in eine verwandtschaftliche Beziehung einrükken, begünstigt den Frieden zwischen dem, worüber wir lachen, und dem, worüber wir weinen. Wo eine purzelnde Eingebundenheit in die Positivität des Bedingten und Relativen deutlich wird, da lachen wir. Und wo wir wissen, daß wir uns dieser Positivität trotz aller Distanz am Ende doch beugen müssen, da weinen wir. Aber beides verdankt sich unserer Intuition des Absoluten, die uns, und nichts anderes ist Metaphysik, das Gefälle im Rang des Relativen erst ahnen läßt: es ist zugleich unendlich fern und nichtig, und doch zugleich bedrohlich nah und schließlich tödlich. So kommt es und wird verständlich, daß, wie Theodor Vischer sagt, alle Humoristen Metaphysik treiben,[130] wie ebenso, was er nicht sagt, jeder Lust- und Schmerzensschrei eine akustische Beglaubigung der Metaphysik ist.

Ein Allgemeines dieser Verhältnisse sei dies: Die semantische Distanz, die uns durch die wie immer vage Intuition eines Unbedingten oder Absoluten im Verhältnis zur Relativität der Realität eröffnet wird, dieser unendliche semantische Spielraum, der es uns ermöglicht, vor der verpflichtenden Kraft semantischer Milieus gleich welcher Art beliebig weit zurückzutreten, – diese Distanz bekundet das, was man unsere semantische Freiheit nennen könnte. Semantische Freiheit ist die Freiheit im Spiel der

[130] Cf. hierzu J. Ritter, *Über das Lachen* (1940), in: ders., *Subjektivität*, Frankfurt/M. 1974, pp. 62 sqq., bes. p. 87.

Bedeutungen und Gedanken, nicht schon Freiheit der Handlungen, denn die semantische Freiheit ist auch noch gegeben, wo wir in Ketten liegen oder absichtslos sind. Daß wir prinzipiell und respektlos jeden Satz zur Disposition stellen können, um uns seiner Akzeptanz zu vergewissern, gerade darin beweist sich die Wirksamkeit unserer Intuition des Absoluten, d.h. unsere semantische Freiheit. Ich brauche noch nichts zu wollen oder zu tun und denke mich spielerisch doch schon frei. Erst wenn ich mich auch gedanklich verbindlich mache, diesen oder jenen Satz als wahr zu akzeptieren, beginne ich zu wollen. Wahrheit beginnt erst da, wo wir in das Element der Bedingtheit eintauchen, Freiheit gab es schon vorher.

Wie tauchen wir nun in das Element der Bedingtheit ein? Gerade als ich begann, mich dem freien Spiel der Phantasie und Einbildungskraft, das nicht nur meine Tat ist, sondern für das ich auch Medium bin, zu entreißen, um dem anonymen Reglement nachzuspüren, das unseren Wortgebrauch dirigiert, gerade da, wo ich bemerke, daß dieses Reglement nicht nur von mir hergestellt ist, sondern von mir auch entdeckt werden muß, gerade da stoße ich auf eine Verbindlichkeit, die meinen durchaus subjektiven begrifflichen Anstrengungen gegenüber als eine Macht auftritt, die ich als Quelle erreichbarer Objektivität auch im Begrifflichen zu akzeptieren habe. Da dieses anonyme Reglement in seiner Eigenart nur spürbar wird, wenn ich begrifflich gerade nichts dekretieren will, sondern mich der Gewahrung eines begrifflichen Reglements gleichsam nur aussetze, nehme ich, um diese meditative Zuständlichkeit überhaupt einnehmen zu können, wieder die Intuition des Unbedingten oder Absoluten in Anspruch. Wer erkennen will, daß das anonyme Reglement es erzwingt, daß gewisse semantische Beziehungen bestehen, daß elementare logische Gesetze gelten, muß woanders herkommen. Woher? Von daher, wo nichts gilt, also aus der Intuition eines Unbedingten. Von hieraus gesehen kann es ein Wissen erst dann geben, wenn es sich uns gezeigt hat, für welche Verbindlichkeiten das anonyme Reglement sorgt, für deren Gewahrung und Organisation wir dann die Verantwortung zu übernehmen haben. Der kreative Zustand, in dem sich uns die Verbindlichkeiten des anonymen Reglements erst zeigen können, ist selber kein Wissen, sondern ein Offenhalten für etwas, das sich zeigen muß, das also erst dann, wenn es sich gezeigt hat, auch gewußt werden kann. Was hier Wissen spendet, nennen wir ›Evidenz‹. Aber weil sie nur ein Spendendes und nichts sonst Sicherndes ist, ist sie diskursiv nur schwach belastbar.

Ein anonymes Reglement, das in unseren begrifflichen Operationen das Führende ist, findet sich auch da, wo wir die Bedingungsverhältnisse in natürlichen Milieus ermitteln wollen. Nicht wir produzieren diese Verhältnisse, sondern wir suchen sie – nicht meditativ, sondern experimentell – zu entschlüsseln. Aber auch hier muß es sich zeigen und erweisen, daß unsere Berechnungen das anonyme Reglement in Form von sog. Naturgesetzen zur Darstellung bringen. Unsere Meßoperationen produzieren

nicht die Meßergebnisse, sondern sind unsere künstlichen Medien für etwas, was sich zeigen muß. Da unsere Meßapperaturen als künstliche Medien stets wohldefinierte, d.h. skalierte Sensibilitätsfenster aufweisen, schon aus Gründen der Meßgenauigkeit aufweisen müssen, soweit sie milieugerecht möglich ist, sind die Meßergebnisse als das, was sich z.B. über Zeigerausschläge gezeigt hat, zwar objektiv, aber zugleich stets relativ auf das eingebaute Sensibilitätsfenster, die Skalierung. Will man diesen Aspekt akzentuieren, kann man mit H. Weyl sagen: »wen es zum Objektiven drängt, der kommt um das Relativitätsproblem nicht herum.« Aber Weyl sagt auch umgekehrt: »Wer das Absolute will, muß die Subjektivität, die Ichbezogenheit, in Kauf nehmen.«[131] Was Weyl hier vor Augen schwebt, ist wohl das Absolute als maximaler Grad unseres Fürwahrhaltens, der z.B. gegeben ist, wenn wir von etwas absolut überzeugt sind. In diesem Sinne tritt der Kontrast von objektiv-relativ und absolut-subjektiv tatsächlich, wie Weyl gesehen hat, auseinander.

Das Absolute ist vermutlich durch Beispiele für eine solche absolute Überzeugtheit, d.h. den Modus eines Fürwahrhaltens, das nicht mehr durch Gründe, sondern schlußendlich existenziell basiert ist, besonders in Mißkredit geraten. Denn einer solchen absoluten Überzeugtheit kann auch völlige Realitätsferne zugrunde liegen, ideologische Verblendung, Anmaßung, Fundamentalismus, selbsternanntes Prophetentum. Das Problematische aller Formen absoluter Überzeugtheit ist ihre argumentative Unzugänglichkeit. Milde, manchmal mehr oder weniger sogar bewunderungswürdige Formen dieser Unzugänglichkeit sind die Unbeirrtheit, die Zähigkeit, ja Besessenheit im Verfolgen von Zielen. Aber auch hier lauert schon das Verbohrte und das Fanatische. Insofern ist die absolute Überzeugtheit zwar ein Beispiel für unsere Inanspruchnahme des Absoluten, die vorkommt, aber mit Vorsicht zu genießen ist. Man muß auch sehen, daß ein guter Teil der Aufklärungsarbeit des 18. Jahrhunderts dem Abbau verbreiteter Formen absoluter Überzeugtheit galt, indem sie als Formen von Vorurteilen durchsichtig gemacht wurden, um ihre Überzeugungskraft zu brechen. Das Absolute und die Überzeugung muß auf Distanz gehalten werden, solange es nur geht! – so könnte man eine Devise der Aufklärung umschreiben, wo sie das Eigenrecht aller Varianten unserer Weltwahrnehmungen betont. In diesem Sinne war die Aufklärung anti-reduktionistisch, der Eigensinn des Begrifflichen hat seine Rechte ebenso wie der Eigensinn des Herzens, der der Wissenschaft ebenso wie der der natürlichen Wahrnehmungsweisen. Diesem anti-reduktionistischen Vorbild der Aufklärung dient auch die hier intendierte Theorie des Absoluten, die einer Kultur des Relativen ohne Relativismus zuarbeitet.

Nun gibt es allerdings auch Fälle, in denen das Absolute und die Überzeugung unvermeintlich kurzgeschlossen sind. Das ist immer dann gege-

[131] *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, München 1927, p. 83.

ben, wenn wir einen Anfang machen, wenn wir etwas beginnen wollen, ohne daß wir uns dazu gezwungen sehen. Gerade im Beginn eines frei einsetzenden Handelns ist für ein Moment die absolute, unbedingte Überzeugung des So-und-nicht-anders wirksam, sonst käme es nicht zu einem Startgeschehen. Das gilt selbst dann, wenn das Handeln nur probeweise einsetzt. Ist aber der Anfang gemacht, ist die Startenergie aus der absoluten Überzeugung des So-und-nicht-anders sofort verbraucht, sonst könnten wir das Unternehmen nicht wieder abbrechen. Unsere Spontaneität wird gewissermaßen durch den Funken des Absoluten nur gezündet. Die Energie, die in unseren Anfängen wirksam ist, ist nie objektiv und relativ, sondern stets absolut und daher subjektiv. Ebendadurch geht ein Riß durch die Determinanten unseres Verhaltens und wir können Urheber (nicht Ursache!) unseres Handelns werden, für das wir dann auch verantwortlich sind. Aber lassen wir die Anfänge und wenden uns Formen der Vollendung zu.

Unsere Intuition des Absoluten ist ja auch da wirksam, wo wir mit Exemplaren einer Art konfrontiert werden, die die Zugehörigkeitsbedingungen zu dieser Art mehr als perfekt erfüllen. In der Umgangssprache verwenden wir dann Superlative oder Ausdrücke wie ›phantastisch‹, ›eminent‹, ›glänzend‹, ›exorbitant‹, etc. Die alte Vorstellung von der Perfektibilität des Seienden hat in diesem Bereich überlebt und fungiert auch heute noch als undefinierte Supernorm für etwas, das irgendwelche definierten Bereichsnormen mehr als erfüllt. Viele können ein Klavierstück perfekt spielen, aber nur wenige mehr als perfekt. So subjektiv diese Bewertung auch sein mag, wie ist sie überhaupt möglich? Wo immer dieses Überschreiten einer Normskala statthat, wo immer der Bereich des Vergleichlichen ins Unvergleichliche überschritten wird, ist unsere vage Intuition eines Absoluten wirksam, in dessen Namen wir bewundern und erstaunt sind. Das Motiv ist jedesmal die Rätselhaftigkeit, wie es möglich sein kann, einen gegebenen Normbereich zu überbieten. Wo etwas mehr als normgerecht ist, gewinnt es den seltsamen Glanz des Begnadeten, das heißt im Wortsinn des Graziösen. Wir sind dann fasziniert. Ohne Intuition des Absoluten gäbe es so etwas wie den Adel des Schönen, Erhabenen und Großartigen nicht, gäbe es die Faszination nicht. Auch alle unsere Idolbildungen bewegen sich in dieser durch die Intuition eines übernormativ Absoluten erst freigegebenen Dimension, und was den Menschen jeweils ein Höchstes ist, kann es erst in dieser Dimension sein. Hier blüht das tote Holz wieder auf, das Beinerne gewinnt Leben, der Buchstabe Geist. Was vordem bloß war, drückt sich jetzt aus.

Aber diese Dimension des Übernormativen ist aufs Ganze gesehen auch der geahnte Entlassungshintergrund von Gestalten. Ebenso, wie wir visuell Gestalten nur konturiert, d.h. auf einem Hintergrund als Kontrastfolie, wahrnehmen können, ebenso sind uns semantische Konturen sortal nur gegen das greifbar, wovon sie sich verneinend abheben. Was sie nicht

ist, verleiht der semantischen Figur erst die Kontur. Die letzte Kontrastfolie, aus der sich ultimativ Gestalt und Figur entbinden, ist diejenige, die sich gegen keinen weiteren Hintergrund mehr kontrastieren läßt. Dieser ultimative Hintergrund, der jeden Vordergrund szenisch freigibt, ist selber völlig kontrastlos, ist semantisch gewissermaßen völlig durchsichtig, diaphan. Insofern wird uns dieser transsortale, ultimative Hintergrund in unserem mittelständischen semantischen Milieu da spürbar, wo der semantische Gehalt völlig verbleicht, wo wir nur noch behelfsweise mit Worten operieren, mit denen wir uns den transdefinitorischen Hintergrund zu vergegenwärtigen versuchen, vor dem unsere semantischen Definitionsversuche Konturen gewinnen. Philosophische Bezeichnungen für diesen ultimativen Hintergrund sind z.B. ›das Absolute‹, ›das Sein‹, ›das Nichts‹, ›das Eine‹, ›Sinn‹, ›En-sof‹, etc., aber diese Worte sind im Grunde belanglos, da sie nichts mehr regulär bezeichnen, sondern wie Variable, mit Frege gesprochen, nur noch unbestimmt andeuten, wovor wir nur bezeichnen können. Dieses letzte Wovor ist ebenso ein letztes Woher und ein letztes Wohin. Denn *wovor* alles Konturen gewinnen kann, ist ebenso das, *woher* sich alles in Konturen fängt und *wohin* wir es, alle Konturen übersteigend, zurückbeziehen. In dieser Dimension erst kann, soweit wir verstehen, etwas sein. Diese Dimension selbst ist lediglich das *Kontinuativ dessen, was ist*, von dem Existenzbeweise zu verlangen widersinnig ist. Dieses Kontinuativ ist, bildlich gesprochen, das szenische Off unseres psychosemantischen Existierens. Die Stimmen, die wir aus diesem verdämmernden Off vernehmen, sind gewiß nur ein Echo unserer Stimmen. Was aber ist hier als ein Zurückwerfendes die Brechungsinstanz? Jedenfalls ist es selbst nichts Psychisches, nichts Semantisches mehr, wie ebenso der Ultraschall der Fledermaus sich nicht an Ultraschalligem bricht.

Wenn wir von solchen Überlegungen auf die eingangs erwähnten eigentlichen Denker des Absoluten, nämlich Fichte, Schelling und Hegel, zurückblicken, dann könnte es sich lohnen, sie im Lichte der uns hier leitenden Idee einer rein semantischen Kontrastfunktion des Absoluten erneut zu lesen. Denn auch diesen Denkern ist das Absolute nichts anderes als dasjenige, was die Explikation des menschlichen Welt- und Selbstverständnisses dirigiert. Der Philosoph konstruiert zwar diese Explikation, aber er dekretiert in den konstruktiven Schritten nichts, sondern folgt bloß jenem anonymen Reglement, das unserem Selbst- und Weltverständnis implizit ist. Dieses anonyme Reglement, diese anonyme Regie nennt Hegel Geist, und indem wir das explizieren, was er als dieses Reglement ist, expliziert er sich selbst. Man kann das auch so übersetzen: Indem wir unsere epistemische Verfassung analysieren, analysiert sich unsere epistemische Verfassung selbst, erkennend befolgen und realisieren wir sie und sind doch nicht ihr Autor. Gewiß werden wir uns mit Kant und Schelling hüten, auch nur einen Schritt über die hier wirksamen Kontraste hinauszugehen und ein absolutes Wissen anders denn als dasjenige

Wissen zu postulieren, von dem her wir die nicht-propositionale Direktive für unsere Analysen erhalten. Es bleibt daher immer mehr implizit, als Hegel absehen konnte oder wollte. Die Semantik des Absoluten bleibt zuletzt für uns wie für den gemeinen Menschenverstand opak und so das, was Hegel rügte: »ein Gefühl, ein Unerkanntes und ein Unausgesprochenes.«[132] Seine Vision, dieses Unerkannte und Unverstandene vollständig explizieren zu können, ist die Vision seines Systems, aber diese Vollständigkeit kann es schon deshalb nicht geben, weil jenes anonyme Reglement dann das verlöre, was seine Wirksamkeit sichert: seine Anonymität.[133] Und diese sichert seine dirigierende Kraft, ohne die wir wiederum nicht *sachgerecht* nachdenken könnten und ohne Sachgerechtigkeit gäbe es keine Intuition der Wahrheit. Diese dirigierende Kraft des anonymen Reglements wird für uns da offenkundig, wo es zwar erforderlich ist, daß irgendeiner nachdenkt, aber nicht irgendwer. Wo so der individuelle Denker in Philosophie und Wissenschaft unwesentlich wird, sofern es also nur irgendeiner ist, da realisiert sich wieder ein uns zugänglicher Sinn der Objektivität: Jedermann wird dann zu demselben Resultat kommen. Hier erreichen wir mit Fichte die pronominale Tiefenstruktur unserer Subjektivität: Das individuelle Ich steht dann für Irgendeinen, der nicht ich zu sein brauche.[134] So versammelt sich auch aus unserer Perspektive der Chor der spekulativen Denker des Absoluten, wenngleich auf eine bescheidene Art.

Und doch möchte man schließlich meinen, daß solche Erwägungen, die uns die Wirksamkeit der Intuition des Absoluten verständlich machen sollen, bloß noch semantische Spielereien sind, ohne jede praktische Bedeutung. Gewiß: Zur Lösung von Problemen im Vordergrund tragen solche Hintergrunderwägungen nichts bei. So gesehen sind sie argumentativ nutzlos[135]. Wer aber wissen möchte, welche Tiefenstruktur unsere semantische Ausstattung aufweist, der wird sich unweigerlich in Überlegungen verstricken, von denen wir uns jetzt wieder befreien wollen. In einem prägnanten Sinne dürfen wir am Ende gewiß nicht sagen, wir hätten verstanden, was unsere Intuition des Absoluten impliziert. Immerhin mag deutlich geworden sein, daß wir diesen unverstandenen Hintergrund benötigen, um wenigstens im Vordergrund verstehen zu können. Und wenn man sich nichts vormacht, ist das Erinnerungsgeschäft, ein hintergründig Unverstandenes im Vordergrund unserer Wissensbestände präsent zu halten, nicht schon das argumentative, sondern vor dem schon das

[132] *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), in: ders., *Werke*, eds. Moldenhauer/Michel, Bd. 2, Frankfurt/M. 1970, p. 32.

[133] Das Grundsätzliche bleibt hier noch unerörtert. – Cf. die anregende Studie von Michael Hampe, *Gesetz und Distanz*, Heidelberg 1996; hier pp. 17 sqq.: *Das verborgene Gesetz*.

[134] Cf. W. Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M. 1992, §§ 11 sqq.

[135] Cf. K. Kodalle, *Die Eroberung des Nutzlosen*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988.

meditative Geschäft der Philosophie. Überall da, wo versucht wird, uns dieses Unverstandene auszureden, überall da, wo Verhältnisse etabliert werden, die für Präsenzformen des Unverstandenen keinen Raum geben, überall da kommt es zu einer Depravierung des kulturellen Niveaus, wie sie für reduktive Vordergrundgesellschaften typisch ist. Die intellektuelle Präsenz des Unverstandenen, des Nicht-Wissens, ist ebenso ein Definiens der Kultur wie die Präsenzformen des Wissens. Das mag paradox klingen, definiert aber das, was Bildung ausmacht, schmerzt daher den Zeitgeist, der die Universitäten auf Beschaffungsinstitute für Entscheidungswissen reduzieren möchte. Aber wo die Flamme des gewußten Nichtwissens ausgeblasen ist, ist der Grund im Wissen für das Wissen verloren. Wer sich das wünschen kann, mag unseren anfänglichen enzyklopädischen Schritt vom Absoluten zum Absinth zurückgehen. Aber welches Schauspiel wird er uns bieten? Wir werden ihn sehen, wie er anwesend abwesend, in einiger Trunkenheit unfreiwillig lallend, der Unverständlichkeit des Absoluten Tribut zollt.

So ist auch hier das ›Wahre‹, wie Hegel vom Prozeß der Realität schreibt, »der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.«[136] Als Lizenzform der Präsenz des Absoluten zu Beginn der Moderne, die den Kuß der Muse verweigert, trug Absinth so den Gesang der Komödie des Durstes, der *comédie de la soif* von Arthur Rimbaud zu den Sternen; wie Absinth das tosende Meer ist, auf dem er sein trunkenes Schiff (*le batteau ivre*) taumelnd ein Absolutes bezeugen ließ, das auch die Extreme, derer wir fähig sind, konfiguriert. Aus dieser konfigurierenden Energie des Absoluten spricht der Dichter, wenn er das gewöhnlich Getrennte zusammenbringt. »Wo ist«, fragt sich Oscar Wilde zuletzt, d.h. vor hundert Jahren in Paris, »wo ist der Unterschied zwischen einem Glas Absinth und einem Sonnenuntergang?«[137]

In einiger Unfreiwilligkeit zollen auch die eingangs erwähnten Kritiker dem Absoluten Tribut: der gallige Schopenhauer da, wo er den Willen als Weltenergie erklärt, Mauthner da, wo er, wie nach ihm der frühe Wittgenstein, zum Mystiker wird.[138] Man wird das Absolute als Erhaltungsprinzip semantischer Kontraste offenbar nicht los, jedenfalls dann nicht, wenn man aufs Ganze geht und nicht nur semantische Kleinkunst be-

[136] *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, p. 39.

[137] Zitiert nach R. Ellmann, *Oscar Wilde*, München 1991, p. 752 Anm.

[138] Cf. F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, 2. Bd., Leipzig 1924², p. 362 sqq., Stichwort *Mystik*. Ferner: L. Wittgenstein, *Tractatus* 6.45: »Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.« – Zu Mauthner und Wittgenstein cf. G. Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge 1970; G. Gabriel, *Philosophie und Poesie: Kritische Bemerkungen zu Fritz Mauthners ›Dekonstruktion‹ des Erkenntnisbegriffs*, in: *Fritz Mauthner. Das Werk eines kritischen Denkers*, eds. E. Leinfellner/H. Schleichert, Wien 1995, p. 27–40.

treibt, aber genau besehen auch hier nicht. Gewiß kann man es bescheidener haben als Schopenhauer oder Mauthner, wenn man eben nur auf das achtet, was uns die semantischen Differenzen ultimativ erhält und konfiguriert, aber auch wenn man sich klar macht, von wo man spricht[139], wenn man die spanische These vertritt und sagt: ›Todo es relativo‹. Man darf diesen Satz nur nicht auf deutsch aussprechen, denn dann verhallt der Hufschlag des angreifenden Stieres in der Arena (ante el toro todo es relativo).

So bemerkt man jedenfalls, daß Sinnverhältnisse nicht von Seinsverhältnissen abgetrennt auftreten, allerdings auch nicht auf sie reduziert werden können.

[139] Cf. verwandt Thomas Nagel, *The Last Word*, Oxford 1997.

III. Praktische Implikationen von Sinnverhältnissen

10. Mimik und Mimesis

Eine Prüfung von Wissensformen in den Geisteswissenschaften wird sich durch die Geschichte der Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften zunächst veranlaßt sehen, methodische Kontraste zu Wissensformen in den Naturwissenschaften zu akzentuieren (Dilthey, Windelband, Rickert etc.), um dann Perspektiven einer Binnendifferenzierung nachzugehen (Wissensformen in Geschichte, Jurisprudenz, Ethnologie, Literaturwissenschaft etc.).

Eine anders einsetzende Prüfung von Wissensformen in den Geisteswissenschaften könnte sich durch Ergebnisse der Diskurstheorie motivieren lassen, die Eigenart geisteswissenschaftlicher Diskurse zu beleuchten. Diese erscheinen ja als spezifische Mischformen von Diskurstypen, wie sie Herbert Schnädelbach differenziert hatte: als Mischformen von deskriptiven, normativen und sinnexplikativen Diskursformen, die nicht notwendig als problematische Diskursvermengungen angesehen werden müssen[1].

Wenn die Geisteswissenschaften an ihren Gegenständen ein historisches, explikatives, diagnostisches, szenisches und konstellatives Interesse nehmen können, dann mögen sich ihre Wissensformen entsprechend ausdifferenzieren lassen, ohne daß sie je in Reinform vorkommen könnten. Datierungsfragen werden wichtig, wo ein Verständnis einer historischen Konstellation von der Reihenfolge von Ereignissen abhängt, und historische Ereignisse haben ihre Gründe, Veranlassungen und Wirkungen, die geklärt sein wollen, indem ihr Kontext rekonstruiert wird. Darüber hinaus können Ereignisse signifikant für den Geist einer Zeit (z.B. Öffnung der Berliner Mauer) sein und laden so zu einer *diagnostischen Deutung* ein. Ferner machen historische Ereignisse häufig dann erst Sinn, wenn man sie in ihrer szenischen Einbettung wahrnimmt, die etwas anderes ist, als eine Datenmenge erkennen ließe. Szenisches Verstehen kann uns auch veranlassen, übergreifende Konstellationen zu bemühen, um Kontrastbilanzen für unser Sinnverstehen fruchtbar zu machen.

Schließlich bleibt ein solches Sinnverstehen auch wichtig für unser Interesse am Schicksal von Normen, ja häufig erlauben z.B. erst rechtsge-

[1] Cf. Herbert Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt/M. 1977, pp. 177 sqq. und pp. 341 sqq.

schichtliche Befunde die Eigentümlichkeit historischer Konstellationen erklärlich zu machen.

Kurz: die Wissensformen in den Geisteswissenschaften sind zwischen historischer Positivität, normativer und szenischer Sensibilität verstrickt und ihre Strickmuster gewinnen auch nur Stabilität, wenn diese drei Momente in einem ausbalancierten Verhältnis zueinander stehen. Das ist allerdings nicht immer möglich. Die Quellenlage begünstigt manchmal nur die historischen Fakten und gibt keinen Blick auf das sie konfigurierende normative oder szenische Muster frei. Manchmal gibt es auch modische Vorlieben für szenische Einbettungen, die etwas Gezwungenes haben und einen verengten Blickwinkel bezeugen.

Die zweifellos riskanteste Wissensform der Geisteswissenschaften, aber auch eine ihrer wichtigsten, ist da gegeben, wo sie sich zeitdiagnostischen Fragen zuwendet. Denn hier muß sie nicht in die Zukunft offenen Konstellationen operieren, deren Unabsehbarkeit der zeitdiagnostischen Wissensform allenfalls ein heuristisches Niveau erreichbar sein läßt. Trotz dieser geringen epistemischen Belastbarkeit ist diese diagnostische Wissensform der Geisteswissenschaften aber keineswegs entbehrlich. Ihre wie immer brüchigen Ergebnisse helfen uns, im opaken Raum des Gegenwärtigen und Wirklichen die Übersicht zu behalten oder vorsichtiger gesagt: Sie verschaffen uns Übersichtsangebote, die mehr oder weniger hilfreich sind, weil sie Daten, die auch uns Zeitgenossen häufig schon bekannt sind, in ein konfigurierendes Muster versammeln, das wir eben nicht schon kannten und das uns überraschend, plausibel oder umgekehrt nicht besonders überzeugend erscheinen kann.

In einer einigermaßen globalen zeitgeschichtlichen Perspektive macht auch die Philosophie von solchen diagnostischen Mustern Gebrauch, z.B. in Konstanz, wo hochstilisierte Welten konstruiert werden, wie z.B. Kolumbus- oder Leonardo-Welten; oder auch in Karlsruhe, wo von Menschenparks die Rede ist. Die Begriffsbildung folgt in beiden Fällen demselben Muster. Eine Konstanzer Leonardo-Welt gewinnt man, indem allein der Ingenieur bei gleichzeitiger Abblendung aller sonstiger Eigenschaften des historischen Leonardo akzentuiert wird, so daß der Name für eine Welt zu stehen kommen kann, die als Welt des Engeneering erscheint.

(Unten werden wir allerdings auf einen Leonardo da Vinci zu sprechen kommen, der nicht Bewohner einer solchen Leonardo-Welt sein könnte.) Ebenso gewinnt man einen Menschenpark, indem man davon absieht, daß ein Jurassic-Park mit Dinosauriern bestückt ist und sie durch Menschen ersetzt, von denen angenommen sein mag, daß sie gentechnisch modelliert sind.

In seinem Buch *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*[2] stellt der amerikanische Soziologe Richard Sennett ein kulturelles Muster

[2] Berlin 1998.

der Gegenwart vor, demzufolge wir in unserer Zeit bei wachsendem Flexibilitätsdruck mit der Bilanz einer sich abschwächenden mentalen Bindungsfähigkeit konfrontiert werden. Dieses Muster macht erschrecken, obwohl wir die Daten, die durch dieses Muster konfiguriert werden, auch aus unserer Lebenswelt durchaus schon kannten.

Der Historiker Eric Hobsbawm bilanziert das 20. Jahrhundert als *Das Zeitalter der Extreme*[3] und diagnostiziert im 3. Teil unter dem Titel *Der Erdrutsch* umstandslos den *Tod der Avantgarde: Die Künste seit 1950*: Wir sind erstaunt, obwohl wir die Daten, die er zugrundelegt, allesamt kannten.

Daß das Vermögen, eine gegebene Datenmenge in ein eben diese Daten konfigurierendes Muster szenisch zu integrieren, kantisch Gesprochen: per reflektierender Urteilskraft zu integrieren, eine spezifische Wissensform der Geisteswissenschaft ist, die sie übrigens in eine deutliche Verwandtschaft mit der diagnostischen Wissensform der Medizin einrükken läßt,[4] mag einleuchten. Daß dieser Befund allerdings ebenso für die Philosophie gilt, insofern sie ihrer Gegenwart nicht einfach nur ausweicht, ist für manche vielleicht ein Ärgernis und für diese ist auch die Erinnerung an Hegel kein Trost, für den die Philosophie ja insgesamt jeweils ihre Zeit in Gedanken gefaßt ist. Aber es gibt andererseits doch noch einige, die es riskieren, die begriffliche Tiefendynamik ihrer, unserer Zeit diagnostisch zu erreichen, ohne sich an der zweifellos unvermeidlichen Gebrechlichkeit solcher Unternehmen irre machen zu lassen.[5]

Lehrreich ist hier wieder die Geschichte. Denn es gibt ein glänzendes Beispiel für einen Philosophen, der die hier ins Auge gefaßte szenische Einbettungsstrategie in prominenter Weise eingesetzt hat, um den abstrakten Prozeß der Normgenese und der Staatenbildung durch ein visuelles Muster nicht nur anschaulich zu machen, sondern begrifflich zu erzeugen. Der Berliner Kunsthistoriker Horst Bredekamp hat kürzlich ein Buch vorgelegt, in dem er zeigt, daß die Frontispiz, das Thomas Hobbes dem Text seines *Leviathan* voranschickt, also das bekannte Bild des großen, alle Körper der Menschen integrierenden Leviathan, nicht etwa einer aparten Comic-Laune von Hobbes zu verdanken ist, sondern als Bild auch für Hobbes die einzige Möglichkeit bereitstellt, den aus und gegen die Anomie, gegen das Nichts per Vertrag konstituierten Staat als einen großen künstlichen Androiden körperlich zugänglich zu machen.[6]

[3] München/Wien 1995

[4] Cf. Wolfgang Wieland, *Diagnose*, Berlin/New York 1975.

[5] Ein umstrittenes, aber wie ich finde, notwendig umstrittenes Beispiel hierfür, ist Peter Sloterdijk. Die akademische Philosophie hat ihre Schwierigkeiten mit ihm, aber was besagt das schon? Dieses Problem hatte sie mit ihren zeitdiagnostischen Begabungen seit Schlegel und Nietzsche schon immer. Cf. zuletzt Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Frankfurt/M. 2005.

[6] Horst Bredekamp, *Thomas Hobbes. Visuelle Strategien*, Berlin 1999.

So sind im Rückblick die so ins Bild gefaßten Staaten die ersten wirklichen Bewohner von Peter Sloterdijks Menschenpark. In Hobbes großen Androiden sind wir zudem selbst die Daten und finden uns in ein Muster konfiguriert, das uns domestiziert und zugleich erschreckt, weil sich die Muster, d.h. die Staaten untereinander und für sich im Verlauf der Geschichte ihrerseits nicht im intendierten Sinne domestiziert verhalten haben: In der Weltgeschichte zerfleischen sich von Zeit zu Zeit die hobbesianischen Androiden selbst und untereinander. Auch Androiden bleiben, entgegen Sloterdijk, anomieanfällig. Ohne die Wissensform szenischen Verstehens, und das ist es schließlich nur, worum es hier geht, wäre die Körperszene in der visuellen Strategie von Thomas Hobbes nicht möglich gewesen.

Und wenn wir in dieses Bild des Leviathan die zeitgenössischen Diagnosen von Sennett und Hobsbawm hineinprojezieren, dann sehen wir geradezu, wie sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts der große Leviathan wie von schweren Alpträumen heimgesucht in zuckenden, epilepsieähnlichen Krämpfen zu winden beginnt und wir mit ihm.

Das sind natürlich szenische Phantasien, die allenfalls unsere visuellen Bedürfnisse befriedigen. Aber gerade die sind es ja, die am Ende des 20. und am Beginn des 21. Jahrhunderts dominieren.

Das vergangene 20. Jahrhundert begann mit *Bewußtsein*, verausgabte sich an die *Sprache* und endet im *Bild*.

Unsere alltägliche Realität ist zu weiten Teilen eine Realität von Bildern geworden und in ihnen und anderen visuellen Strategien werden die Wettbewerbe unserer Life-Style Kultur ausgetragen. So möchte ich im folgenden in der Tat auf zeitdiagnostische Erwägungen zugehen und zwar durch ein gegenwärtiges *Tor von ästhetischen Extremen* auf das Bildschicksal in der Moderne, in der modernen Kunst speziell, zugehen, um sie zeitdiagnostisch auszuschlachten. Das Tor der Extreme möge sein der gegenwärtige *Kult des Häßlichen* und der *Kult des Schönen*.

Der gegenwärtige Kult des Häßlichen ist etwas Neues, nicht jedoch das Häßliche selbst.

Daß es Häßliches gibt, ist nie streitig gewesen, unterschiedlich sind allerdings seine Bewertungen. In der Antike herrscht die Auffassung vor, daß das Häßliche und Deformierte einen geringeren Seinsrang hat als das Wohlgeformte, da Wohlordnung die Präsenz des Idealen verkörpert. Trotzdem ist das Häßliche nicht nutzlos: es zeigt indirekt die Macht der Form an. Unser Mißfallen am Häßlichen ist indirekter Indikator unserer eigentlichen Liebe des Wohlgeformten. Auch im Christentum wird das Häßliche im Programm der Rechtfertigung des Seienden (Theodizee) als indirekte Bestätigung der Wohlordnung der Schöpfung verstanden, als Erbschaft des schuldhaften Abfalls vom Göttlichen. Auch die neuplatonische Renaissance rät dem Künstler, materielle Unzulänglichkeiten mit Kunst auszugleichen, das Materielle durch geeignete Formung zurückzudrängen (Alberti, Da Vinci, Vasari, Danti). Aber hier gibt es schon eine andere Stimme und das ist die Dürers.[7] Er verschafft der Darstellung des Häßlichen einen gelegentlichen Kredit, weil es um der Wahrhaftigkeit willen manchmal notwendig ist. Dies ist die Geburtsstunde eines Realismus, wie ihn dem Begriff nach schon Aristoteles kannte, ohne ihn allerdings besonders zu akzentuieren. Aristoteles bestimmt den Spielraum der künstlerischen Darstellung in seiner *Poetik* ja so, daß z.B. Menschen gestaltet werden, »die besser sind, als es bei uns vorkommt, oder schlechtere oder solche wie wir selber. So tun es auch die Maler: Polygnotos hat schönere Menschen gemalt, Pauson häßlichere, Dionysios aber ähnliche.« Die Bemessungsgröße für das Bessere oder Schlechtere, das Schönere oder das Häßliche ist bei Aristoteles so das, was ›bei uns vorkommt‹. Er springt nicht aus dem Kreis des Üblichen heraus, die Erfahrung des Gegenwärtigen und Wirklichen bleibt das, woran die Abweichungen verdeutlicht werden mögen. Wenn es denn, wie Dürer zum ersten Mal nahelegt, so sein mag, daß das Gegenwärtige und Wirkliche durch Abwesenheit des Idealen gekennzeichnet ist, dann ist in der Tat, um der Wahrhaftigkeit willen das Häßliche zuzulassen.

Man muß aber sehen, daß hier – und genau das ist eben Realismus –, der Wahrheitsbegriff eine Verschiebung erfährt: Wahr ist nicht mehr das, was die Wohlordnung, und sei es indirekt, beglaubigt, sondern wahr ist, was die Verhältnisse so wiedergibt, wie sie erfahrbar sind. Der Seinsrang bemißt sich nicht mehr am Grad der durch die Formgebung hindurchscheinenden Wohlordnung, sondern verschwindet im Erscheinen, das nur noch anzeigt, daß es so ist, wie es ist.

Zu einem Kult des Häßlichen im prägnanten Sinn könnte es daher erst da kommen, wo das, was ist, so wie es ist, durchaus noch als transparent aufgefaßt wird; nicht mehr aber im Sinn einer Transparenz einer erreichten oder verfehlten *Wohlordnung*, sondern als Transparenz einer tiefgründigen *Mißordnung*, die als das Teuflische oder Dämonische der genaue Gegenpart zum Göttlichen ist. Nur wo diese Energieen der Mißordnung als einzige und wahre Energien des Seins anerkannt werden, ist ein Kult des Häßlichen möglich, wie er Mitte des 19. Jahrhunderts in Formen des *Satanismus* literarisch in seiner spirituellen Ambivalenz etwa bei Baudelaire greifbar ist.

In diesem Sinne spricht man heute, abgesehen von okkulten Szenen der *New Age* Bewegung, sofern es sie überhaupt noch gibt, nicht vom Kult des Häßlichen. Heute spielt eine andere Matrix die Hauptrolle. Seit Ende des 19. Jahrhunderts ist der Seinsrang des Seienden nicht mehr durch Partizipation am Göttlichen, auch nicht am Gegen-Göttlichen, sondern durch Partizipation am Natürlichen definiert. Lebensnähe wird prämiert. So

[7] Cf. hierzu den Artikel *Häßliche (das)* von Ursula Franke in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, Bd. 3, pp. 1003 sqq.

erscheint da, wo die Partizipation am Natürlichen gestört ist, wie z.B. in der industriellen Gesellschaft durch Technik, Wissenschaft und Wirtschaft, in den Städten eine Häßlichkeit, die aufzuzeigen oder bildlich darzustellen Aufgabe einer moralischen, ja pathetischen Verpflichtung auch der Kunst ist. Diese Matrix beherrschte in etwa die 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts. Am Ende seiner 2. Hälfte ist wieder eine andere Matrix wirksam. Nicht mehr definiert das Natürliche, das Leben, den Seinsrang dessen, was ist, sondern das Gegenteil zum verformenden Funktionalen, also das Dysfunktionale. Das Ungeregelte übernimmt die Werterbschaft des Lebens. Prämiert wird nicht mehr Authentizität, sondern Abweichung, das Deviante. Gerade da, wo die Teilhabe am Dysfunktionalen durch Imperative des Funktionalen gestört ist, gerade da mag eine Symbolik des Dysfunktionalen Indikator dafür sein, daß man sich den Imperativen des Funktionierens nicht unterworfen sieht oder fühlt. Hier bekommt das Häßliche die Symbolvalenz des *Protestes gegen die Funktion*, hier spricht man in genau diesem Sinne von einem *Kult des Häßlichen*, der in Wahrheit also eine symbolische Kultur der Funktionsverweigerung ist. Kult heißt hier nur noch: sich auf Überbietungsformen in symbolischer Häßlichkeit einlassen (Individualitätssteigerung), d.h. auf einen Kult des *Anomischen*. Die Ratte auf der Schulter, der Irokesen-Schnitt, der Ring in Ohr, Nase oder sonstwo, die Tätowierung ebendort, Textilproteste wie Schlabberlook und vernietete Lederbekleidung, Punk-Kultur und Verhaltensweisen der sog. autonomen Szene bis zur Kultur der Transvestitenszene mögen als Belege ausreichen. Hier standen wir gestern. Das Häßliche gefiel als *Symbolik einer Funktionsverweigerung*. Diese Symbolik der Funktionsverweigerung indizierte aber nicht notwendigerweise zugleich auch, daß ihre Träger ein dysfunktionales Leben führen. Wo dies gleichwohl der Fall war, sprach man eben von ›Szenen‹.

Zugleich rief dieser Kult des Häßlichen auch alternative Kulte wach, oder ist umgekehrt durch diese wachgerufen worden, einen Kult des Schönen mit einer ausgeprägten *Symbolik der Funktionsbejahung*. Diese Life-style Symbolik wird zum großen Teil von der Werbung genutzt, sogar erzeugt, um die Partizipation an der großen Party des perfekten Funktionierens mit seiner Konsumsymbolik schmackhaft zu machen, die umsatzförderlich ist. Dieser Kult des Schönen tritt dem modernen Kult des Häßlichen längst zur Seite und die Grenzen sind fließend. Die perfekten Anwälte der Funktionsbejahung, die Experten der Computerszene z.B., sind zugleich häufig Repräsentanten des modernen Kults des Hässlichen: Piercing und Internet vertragen sich. Das gilt, bislang jedenfalls, aber nur für die unteren Ebenen der Experten. Auf den höchsten Ebenen der Vorstände ist die Havanna zulässig, nicht jedoch der Ring im Ohr. Das mag allerdings auch eine Frage des Alters sein. Der Kult des Häßlichen ist ein Kult der Jugend, wo dieser Kult ins höhere Alter mitgenommen wird, wirkt er leicht lächerlich, wie schon die 68er in dem Augenblick

zum Schmunzeln Anlaß gaben, als einige von ihnen ihre Attribute auch mit 40 oder 50 Jahren nicht ablegen wollten. Langes und zugleich schütteres Haar überzeugt nicht mehr als Protest-Symbolik, sondern wirkt eher schmuddelig. Aber genau das kann im Rahmen eines Kults des Häßlichen wieder intendiert sein wie bei den Sängern von ›Piep-piep-piep‹ (Guildo Horn) oder ›Katzeklo‹ (Helge Schneider).

Das Panorama, das ich hier skizziert habe, der moderne Kult des Häßlichen *und* Schönen, findet sich in nahezu allen Bereichen des Kreativen wieder, in den Segmenten der Malerei (z.B. Knoebel versus Lüpertz, Richter versus Baselitz, Warhol versus Beuys etc.), des Theaters (Wilson versus Zadek), in der E-Musik (Nigel Kennedy versus Anne-Sophie Mutter) im Comic (Ralph König versus Mickey Mouse). Der zweifellos vitalste Ausdruck eines Kultes des Häßlichen und Schönen findet sich schließlich in der Pornographie im Kontrast zwischen hard-core-, Sado-maso- und snuff-porno versus soft-porno. Im pornographischen Bereich ist auch das Bild so essentiell, daß man geradezu vom piktorialen Zentrum der Bildlichkeit sprechen könnte. Zentrum deshalb, weil auch sonstige Bildlandschaften immer Kontakt, oft einen sehr raffinierten Kontakt zur erotischen Zone unterhalten, der die Intensität ihres Bannpotentials steigert und werblich interessant macht. Alles in allem ist das Schöne und Häßliche etwa seit Mitte des 19. Jahrhunderts in einem Koordinatensystem eingetragen, das keine Vertikale mehr zuläßt, also ohne Ordinatenwerte auskommt, also nur eine Horizontale kennt, d.h. Abszissenwerte. Das besagt: wenn das, was ist, nicht mehr transparent ist für ein Höheres, Ideales oder auch gegeninstanzlich ein Dämonisches und Böses, wenn also ein sinnliches Scheinen der Idee oder der dämonischen Energien aus dem, was ist, nicht mehr extrahiert werden kann, dann gibt es nichts Höheres mehr als eben das, was ist, in einer strikt horizontalen, d.h. faktizistischen Perspektive. Wenn so seit Mitte des 19. Jahrhunderts das Transparenzprinzip außer Kraft gesetzt ist, d.h. das Prinzip, daß die Dinge auf ein hinter ihnen liegendes Wahres, Schönes, Gutes oder Dämonisches mehr oder weniger transparent sind, dann vermittelt diese Welt keinerlei Spiritualität mehr, weder in bonam noch in malam partem. Diese Spiritualität wird von Nervenreizungen beerbt, die ästhetischen Werte verlieren ihr ontologisches Gewicht und werden schließlich zu ästhetischen Werten in einer Designer-Welt, die heute allein noch die Welt der verfügbaren Status-Symbole ist. In diese Welt des Designs wird auch die moderne Kunst integriert, kommt als POP-Art dieser Welt sogar entgegen. So leben wir heute in einer ästhetischen *Abszissenkultur* ohne Ordinatenwerte.

Hieraus erklärt sich die eigentümliche Flächigkeit des gegenwärtigen Ausdruckstableaus, deren Zwängen sich allerdings partiell die *autonome* Kunst verweigert. Das tut sie allerdings ohne Repristinierung des alten Transparenzprinzips, also nicht durch Rückkehr zu Beschwörung eines Wahren oder Idealen oder Dämonischen, was ja auch ein durchaus ver-

gebliches Bemühen wäre, sondern durch bildnerische Evokation eines ›*real unknown*‹, das sie gegen die ornamentale Designerkultur, die sich als um alles wissend präsentiert, festhält.[8] Die autonome Kunst gestaltet allein noch etwas, was ihr selbst wie auch dem Betrachter ein real Unbekanntes und Unverständliches bleibt, aber gerade dadurch als ein solches bezeugt wird. Nur die autonome Kunst übernimmt so die Aufgabe in unserer Gesellschaft, ein reales Anonymes zu bezeugen, jenes irgendetwas, von dem weiter nichts zu sagen ist, das sich jeder Nominalisierung, jeder prädikativen Charakterisierung entzieht. So hält sie im epistemischen Betäubungsfeld unserer Zeit den Geist zumindest offen. Das macht sie insbesondere für den Betrachter und einige Kunsthistoriker zum Ärgernis. Der Betrachter weiß sich in einer Welt des vermeintlich totalen Wissens, in der es ein Unbekanntes oder Unverständliches real allenfalls als Kommunikationsstörung gibt, die behoben sein will, und sieht sich irritiert damit konfrontiert, daß es Künstler gibt, die variantenreich etwas gestalten, das als ›real unknown‹ der *Mimik eines Anonymen* zuzurechnen ist.

So treten in der modernen Kunst den alten *mimetischen Bildern* abstrakte zur Seite, für die nie recht klar war, wie sie eigentlich zu begreifen sind und was sie in einzigartiger Weise zum Ausdruck bringen. Diese abstrakten Bilder verlangen ersichtlich ein *mimisches* Bildverständnis, das sogar älter ist als das mimetische. Aber warum ist das so? Warum wollte die bildende Kunst des 20. Jahrhunderts ihren abbildenden, repräsentierenden Status so häufig verlassen, von der *Mimesis* zur *Mimik* übergehen? Eine denkbare Antwort ist die, die Hans Blumenberg gegeben hat: Die bildende Kunst tritt deshalb aus ihrer mimetischen Façon heraus, weil das, was es ehedem abzubilden galt, nämlich die Natur, ihren Rang im 19. Jahrhundert vollständig verloren hat. Im Lichte der Naturwissenschaft und Technik ist die Natur nichts Geheimnisvolles mehr, nichts mehr, das die Fülle des Seins, den Rang einer göttlichen Schöpfung repräsentiert. So kommt es, wie Hans Blumenberg überzeugend dargestellt hat, daß die Kunst zunehmend aus ihrer mimetischen, verweisenden, *allosemantischen* Gestaltungsart heraustritt, indem sie immer konsequenter nur noch Dokumente mit Selbstverweisungscharakter herausbildet, Werke mit *autosemantischer* Struktur.[9] So allein kann es ihr gelingen, das ›Wunder der realen Welt‹, in der Sinn und Sein, wie Merleau-Ponty formuliert, ›gänzlich zusammenfällt‹, in ihren Werken zu realisieren. Blumenberg faßt diesen Prozeß der Moderne entsprechend so zusammen: »das Kunstwerk will nicht mehr nur etwas bedeuten, sondern es will etwas *sein*.«[10] Damit behauptet die Kunst einen durchaus prekären Anspruch, wie sie ineins das Feld repräsentierender Bildlichkeit für andere Gestaltungsarten freigibt: für Bildtechniken im Dienste von Film und Photographie, für Werbung, Wirtschaft und Wissenschaft. Der Prozeß der Herausbildung einer Mediengesellschaft geht also Hand in Hand mit der Herausbildung einer Kunst, die nicht mehr von der traditionellen Leichtverständlichkeit von Bildern dieser Welt zehren kann, sondern die Schwerverständlichkeit von Bildern anderer Welten auf sich nimmt.

Was soll der Betrachter aber mit dieser enigmatischen Leerintention moderner Kunst anfangen? Nun, er könnte sie mit Gedanken füllen, zu denen er sich durch die künstlerische Art des Gegebenseins des Bezugs auf irgendetwas veranlaßt sieht. Aber ist diese Füllung dann nicht nur ein Spiegel seiner individuellen Resonanz? Gewiß. Aber das gerade gehört zum Charakter der autonomen Kunst. Ihre Autonomie, von einigen neuerdings als Autonomie des Arbeitslosen verstanden[11], indiziert bloß den Selbstsinn einer freien Gestaltung und der ist etwas Uraltes, gehört in eine Welt bevor es noch Götter gab. Diese Autosemantik der Moderne wurde bei unseren ältesten Vorfahren schon in der Natur erfahren. So »horchten«, heißt es bei Hegel, »die Griechen auf das Gemurmel der Quellen und fragten, was das zu bedeuten habe, [...].«[12] Ebenso nehmen unsere Zeitgenossen die Werke der modernen Kunst wahr, achten auf ihre bizarren Gestaltungen und fragen, was das zu bedeuten hat. Und so wie im Gemurmel der Quellen für die Griechen geflüsterte Mitteilungen der Quellnymphen zu hören waren, wie ebenso im Rauschen des Meeres und der Bäume, in Donner und Blitz deutungsbedürftige Mitteilungen zu entnehmen waren, ebenso sind den Werken einer autonom gewordenen Kunst Winke und Hinweise zu entnehmen. Gewiß: Ebenso wie das Rau-

[8] Cf. die populärwissenschaftliche Studie von John D. Barrow, *Impossibility. The Limits of Science and the Science of Limits*, Oxford 1998.

[9] Von hier aus könnte auch ein Zugang zu Fiedlers Intention eines asemantischen Bildes von reiner Sichtbarkeit gebahnt werden. Cf. hierzu die lichtvollen Ausführungen von Lambert Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes*, Reinbeck 1997, pp. 164 sqq. – Allerdings muß eingeräumt werden, daß es ein semantikfreies Bildsehen wirklich nicht geben kann. Das behauptet mit vollem Recht auch Gottfried Willems, dem wir eine umfassende Studie zur Bildlichkeit verdanken, gegenüber Max Imdahls These eines ›begriffsfreien Sehens‹ (cf. G. Willems, *Anschaulichkeit*, Tübingen 1989, p. 66 Anm. 43 a). In seinem jüngsten Buch (*Abschied vom Wahren – Schönen – Guten. Wilhelm Busch und die Anfänge der ästhetischen Moderne*, Heidelberg 1998) hat G. Willems am Beispiel Buschs den Prozeß der ästhetischen Modernisierung gegen die lebensphilosophischen Interpretationsmuster kraftvoll und überzeugend dargestellt.

[10] Hans Blumenberg, *›Nachahmung der Natur‹. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, in: *Studium generale* 5 (1957) pp. 266–283, 280.

[11] Cf. M. Warnke, *Beschreibung von Dienstverhältnissen*, in: *FAZ* 15.7.98: »Nicht die Künstler waren es, die sich von den gesellschaftlichen Diensten losgesagt haben, sondern, umgekehrt, die gesellschaftlichen Instanzen haben die Dienste der Künstler in der traditionellen Form nicht mehr benötigt.« – Auf diesen Aufsatz Warnkes komme ich unten noch einmal zurück.

[12] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, eds. Moldenhauer/Michel, Bd. 12, pp. 335–336.

schen des Meeres in der Muschel am Ohr des Kindes nur ein Echo seines pulsenden Blutes in den Adern ist, ebenso sind die vernommenen Botschaften im Gemurmel der Quelle, im Rauschen der Bäume, in Donner und Blitz wie ebenso in den Werken der autonomen Kunst ein Echo der Interpreten. Die vernommene »Bedeutung«, schreibt Hegel, »ist nicht die objektive Sinnigkeit der Quelle, sondern die subjective [Sinnigkeit] des Subjects selbst, [...].«[13] Die vermutete Bedeutung des autonomen Kunstwerkes ist also nicht die objektive Sinnigkeit des Werkes, sondern die subjektive Sinnigkeit des Künstlers und Kunstbetrachters selbst.

Er wird durch eine autonome Kunst wie ehedem durch eine autonome Natur divinatorisch stimuliert. Hegel hat das so zusammengefaßt: »Die Auslegung und Erklärung der Natur und der natürlichen Veränderungen, das Nachweisen des Sinnes und der Bedeutung darin, das ist das Tun des subjektiven Geistes, was die Griechen mit dem Namen *μαντεια* belegten. Wir können diese überhaupt als die Art der Bezüglichkeit des Menschen auf die Natur fassen.«[14]

Das rechte Verständnis der autonomen Kunst der Moderne verlangt also *nicht nur eine Hermeneutik*, d.h. eine Kunstlehre des Verstehens objektiver Sinnigkeit wie sie kennzeichnend war für die vormoderne Kunst mit ihren normativen Bildtraditionen und einem relativ stabilen Repertoire ikonographischer Bezüglichkeiten, sondern verlangt zusätzlich eine Art *Mantik*, d.h. eine Kunstlehre des Umgangs mit der subjektiven Sinnigkeit des Kunstbetrachters selbst, der sich durch die Art des Gegebenseins des Verweises auf irgendetwas im modernen Kunstwerk divinatorisch, d.h. zu Ahnungen stimuliert fühlen mag. Der Betrachter der autonomen Kunst müßte von seiner Resonanz- oder Echoerfahrung im Werk berichten. Da mag es, wenn er einer Resonanz oder eines Echos seiner selbst nicht fähig ist, wenn sozusagen, um im Bild des Meeresrauschens in der Muschel zu bleiben, kein Blut in seinen Adern pulst, durchaus zu mantischen Ausfällen kommen. Aber das besagt nur, daß er entweder nicht über eine hinreichend sensible Registratur verfügt oder daß er keine innere Substanz hat, die nach außen gesetzt, echofähige Effekte erzeugt. Kurz: wer autonomer Kunst begegnet, muß beseelen können wie die Kinder, die mit ihren hölzernen Puppen sprechen. Wer in diesem Sinne nicht animieren kann, für den bleibt die moderne Kunst tot. Solche animierenden Energien können schon im Wahrnehmen, im Hören und Sehen wirksam sein.

Leonardo da Vinci hat das in seinem *Trattato della Pittura* mehrfach betont. So empfiehlt er dem Maler, sich in dieser animierenden Kunst des Sehens zu üben. So möge er bisweilen stehen bleiben, um »auf die Mauerflecken hinzusehen oder in die Asche im Feuer, in die Wolken, oder im Schlamm und auf andere solche Stellen; du wirst, wenn du sie recht betrachtest, sehr wunderbare Erfindungen in ihnen entdecken. Denn des Malers Geist wird zu (solchen) neuen Erfindungen (durch sie) aufgeregt, sei es in Kompositionen von Schlachten, von Tier und Menschen, oder auch zu verschiedenerlei Kompositionen von Landschaften und von ungeheuerlichen Dingen, wie Teufeln u. dgl., die angetan sind, dir Ehre zu bringen. *Durch verworrene und unbestimmte Dinge wird nämlich der Geist zu neuen Erfindungen wach.*«[15]

[13] Ibid.
[14] Op.cit. p. 336.

Es ist bei der Wahrnehmung solcher informellen Milieus, wie Leonardo sagt, ähnlich, »wie beim Klang von Glocken: da wirst du in den Schlägen jeden Namen und jedes Wort wiederfinden können, die du dir einbildest.«[16]

Einige werden es nun merkwürdig finden, wenn die moderne Kunst solchen informellen Milieus verglichen wird, die unsere Einbildungskraft mantisch stimulieren, aber es scheint in der Tat so zu sein, daß die Moderne in diese Zone einer mantischen Weltstellung vorgedrungen ist, in der auch die Genese der Bildlichkeit in fundamentaler Weise greifbar wird. Gerade die Beispiele, die Leonardo als für das Training der Einbildungskraft des werdenden Künstlers als nützlich empfiehlt, nämlich Blikke in eine informelle Sicht- oder Geräuschkulisse, lassen erkennen, daß man hier die Bildgenese sehr schön studieren kann. Im Blick auf die informelle Oberflächenbeschaffenheit einer verwitterten Mauer sieht man ja nicht sofort Landschaften und Gestalten, die Bilder sind nicht gleichsam sofort sichtbar. Erst wenn die informelle, oder wie Leonardo sagt ›verworrene und unbestimmte‹ Oberfläche näher betrachtet wird, ereignet sich die Bildwahrnehmung als verzögerte Anagnorisis, gewinnt die vordem bildlose Gewahrung einer informellen Oberflächenbeschaffenheit eine unvermutete Bildlichkeit. Solche Bildereignisse kennen wir alle aus der Kindheit, in der wir gerne in den Wolken Gestalten wahrnahmen.

Man könnte nun die Behauptung wagen, daß solche Bildereignisse ausschließlich *unsere* Wahrnehmungskonstruktionen sind, Produkte unserer Interpretation. Und im Milieu unseres pragmazentristischen Zeitgeistes, der gerne alle Erkenntnisleistungen als Produkte unserer interpretativen Handlungen verstehen möchte, ist diese Behauptung nicht einmal gewagt, sondern politisch korrekt. Aber trotzdem ist sie nur zur Hälfte wahr. Man muß nämlich zugeben, daß die informelle Oberflächenbeschaffenheit zwar unser interpretierendes Spiel der Einbildungskraft stimuliert, aber diesem Spiel dennoch gewisse Schranken setzt. Die informellen Kontraste, die wir schließlich in einem Bild konfigurieren, lassen zwar verschiedene Bilder zu, aber nicht beliebige. D.h. wir müssen anerkennen, daß das sinnliche Milieu unserer visionären Einbildungskraft lizenzierend entgegenkommen muß. In der endlich sich ereignenden Bildwahrneh-

[15] Leonardo da Vinci, *Traktat von der Malerei*, Jena 1909, p. 53. (Hervorhebung von mir).
[16] Ibid. – Cf. die Parallelstelle pp. 63–64.

mung semantisieren wir das sinnliche Milieu und sehen dann z.B. eine weibliche Gestalt. Aber die weibliche Gestalt war doch auch durch die informelle Oberfläche sinnlich lizenziert: die sinnliche Spur begünstigt eben verschiedene, aber nicht beliebige Bilder.

Das kann man auch bei den frühesten Bildern der Menschheit in der Höhle von Lascaux studieren. Vor ca. 17000 Jahren holten die prähistorischen Maler gerade solche Bilder aus dem felsigen Untergrund zeichnend heraus, die dieser Untergrund mit seiner Oberflächenstruktur gewissermaßen lizenziert hatte: »Eine Wölbung im Fels wurde zur Wamme eines Auerochsen, ein Grat zum Widerrist eines Pferdes, ein Loch zum Kuhauge. Lascaux ist ein plastisches Werk. Das Tier war immer schon im Fels verborgen, die Künstler setzten die Gestalt nur frei.«[17]

Den nämlichen Befund bieten die noch älteren Malereien in der Chauvet-Höhle, die von Jean Clotta erforscht wurde. Auch bei diesen über 30.000 Jahre alten Tierzeichnungen stimulierte das unebene Relief der Felswand den prähistorischen Maler zu mantischen Wahrnehmungen, die er ebendeshalb mimetisch nicht komplett ausführen mußte: »Manche Mammuts, Löwen oder Bisons sind in ihren Umrissen nicht vollendet. Ihre Form wird nicht vom Kohlestrich angedeutet, sondern vom natürlichen Relief des Felsens. ›Es soll so aussehen, als käme das Tier aus dem Boden‹, sagt Clotta.«[18]

Das informelle Milieu stimulierte ein mantisches Vollbild der Tiere, das in der realisierten Zeichnung mimetisch nur zitiert wird, um das mantische Vollbild auch für beliebige Betrachter zum Stehen zu bringen. Auf diese Weise bleibt das Sein des Bildes ebenso abhängig von stimulierenden sinnlichen Markierungen wie von unserer, diese Markierungen konfigurierenden und semantisierenden Einbildungskraft. Wo die Einbildungskraft einbildet, muß auch ein einbildungsfähiges sinnliches Milieu gegeben sein. Gewiß legt dieses Milieu von sich aus das Bild, das in ihm wahrgenommen wird, nicht fest, es determiniert es nicht, aber es regt das Bild doch an.

Auf diesen Anregungsfaktor des Sinnlichen berechnet, ist das Bild eben nicht gänzlich unser Produkt. Der sinnliche Körper des Bildes mag schließlich völlig im Bild verschwinden, er wird aber sofort wieder spürbar, wenn das Bild beschädigt wird, oder auch, wenn der Halt, den das informelle Milieu unserem Bildsehen gibt, so schwach ist, daß wir das Bild wieder verlieren und in die Wahrnehmung der diffusen Oberfläche zurückfallen.

[17] Stefan Schomann, *Die Macht der Bilder. Eine Wanderung von Lascaux nach Les Eyzies*, in: *Die Zeit*, 23.9.1999, p. 60. Schomann fügt noch hinzu: »In diesem Ausgehen von der Materialität drückt sich eine frappierend moderne Kunstauffassung aus.«

[18] Marco Evers, *Das Genie der Schamanen*, in: *Der Spiegel* 45/8.11.99, pp. 286 sqq., hier p. 290.

Manche Bilder der informellen Malerei erzeugen genau diesen Effekt, den Leonardo mit Blicken auf Mauerflecken, die Asche im Feuer, auf Schlamm und in die Wolken beschrieben hat. Wenn man z.B. an die Bilder von Wols, Jackson Pollock oder auch Erich Schumacher denkt, dürfte das besonders offenkundig sein. Jeder von uns, der diese Bilder betrachtet hat, wird zugeben, daß sie ihn mantisch stimulieren, den einen mehr, den anderen weniger, je nach Phantasieausstattung. Diese mantische Bildbegegnung exemplifiziert auch besonders plastisch die Bilddefinition, die Lambert Wiesing in Anlehnung an Konrad Fiedler gegeben hat: »Bilder sind Gegenstände, auf denen etwas gesehen werden kann, das an der Stelle, wo sich das Bild als Gegenstand befindet, nicht vorhanden ist. Das Wesen des Bildes ist gleichermaßen eine Anwesenheit von etwas Abwesendem wie eine Abwesenheit von etwas Anwesendem; […].«[19] Bilder sind hiernach sinnlich fixierte Visionen, Kinder unserer beseelenden Energie, Dokumente eines primären Animismus, ohne den der homo sapiens den Schritt vom Sinnlichen zum Sinnigen nicht hätte vollziehen können. Insofern bezeugen Bilder, was Gottfried Böhm zu Recht betont, das Erwachen des Geistes, der sich Gegenstände, die die seinigen werden sollen, erst gleichsam wachküssen muß, damit er sie ansprechen kann. Im Bild zuerst ist der sinnliche Gegenstand, das Sein gestorben und der Gegenstand des Geistes, der Sinn erwacht, so daß er mit Aby Warburg zu ihm sagen kann: »Du lebst und tust mir nichts«. Was speziell bei Warburg soviel heißt wie: Du lebst, aber bitte tu mir nichts![20]

Nun sind aber die Werke der modernen Kunst häufig gar keine Bilder, sondern Installationen, Arrangements oder räumliche Konstruktionen. Wesentlich ist ihnen in der Regel ihre Dysfunktionalität, sie montieren bisweilen Gebrauchsdinge wie Zitate, jedenfalls erscheinen die Dinge in neuen Konstellationen, sie erscheinen aus ihrem Funktionskontext herausgelöst, wie z.B. der *Fettstuhl* von Josef Beuys kein Stuhl mehr ist, auf den man sich setzen könnte. Er wehrt sich gerade mit seinem Fett dagegen, bloß als Stuhl identifiziert zu werden. Ein Großteil solcher Installationen der Moderne ist auf solche Störmanöver unserer Wahrnehmungserwartungen aus und trägt damit deutlich abwehrende, apotropäische Züge, ist so Medusen-Kunst. Trotzdem ist natürlich in solchen Objekten die Welt, in der z.B. Stühle vorkommen, auch präsent, sie erhält durch das Fett nur eine Umzentrierung, einen vollkommen anderen Akzent, der zumindest dafür sorgt, daß der Stuhl als Artefakt am Energiefeld des Organischen partizipiert. Installationen dieser Art sind also szenische Meta-

[19] L. Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes*, op. cit., p. 160.

[20] Dieser bildanimistische Aspekt ist häufig vernachlässigt worden. Er wird aber wieder aufgegriffen in der rezenten Studie von W. J. Thomas Mitchell, *What do pictures want?, The Lives and Loves of Images*, Chicago/London 2005.

morphosen in denen die verbauten Utensilien in einem verdichteten Kontext szenisch verwandelt erscheinen.

Solche Transformationen der Moderne können nun, wie bei Ovid, *rettende*, *belebende* oder *strafende* Metamorphosen sein. Eine rettende Metamorphose liegt bei Ovid z.B. vor, wenn die Nymphe Syrinx auf der Flucht vor dem lüsternen Pan in flüsterndes Schilf verwandelt wird.[21] Solche szenisch rettenden Metamorphosen finden sich in Arrangements von Josef Beuys, die das Abfällige szenisch bewahren und das Geringste in ein universales szenisches Gespräch einbeziehen. Franz-Joachim Verspohl hat in diesen szenischen rettenden Metamorphosen bei Beuys den Einfluß von Novalis herausgearbeitet, bei dem sich der rettende Impuls z.B. in folgender Maxime findet: »Aus einem Menschen spricht für dieses Zeitalter Vernunft und Gottheit nicht vernehmlich, nicht frappant genug – Steine, Bäume, Tiere müssen sprechen, um den Menschen sich selbst fühlen, sich selbst besinnen zu machen.«[22]

Hier wird auch der *belebende* Effekt szenischer Metamorphosen deutlich, wie er bei Ovid in der Geschichte des Pygmalion gestaltet wurde. Pygmalion verliebt sich in das von ihm geschaffene Bild aus Elfenbein, das Venus auf seine Bitten hin belebte.[23] Solche animierenden Effekte lassen sich in den szenischen Metamorphosen der Moderne am ehesten in Video-Kunst (June Paik, Bill Viola u.a.), in Cyberspace und Internet studieren, die insgesamt der Bild-Kultur eines *digitalen Animismus* zuzurechnen sind.

Eine strafende Metamorphose hat Ovid schließlich in der Figur der Niobe vorgeführt, die zur Strafe für ihren mütterlichen Hochmut ihre Kinder verliert und selber versteinert: »heute noch entrieseln die Tränen dem Marmor.«[24] Solche strafenden Metamorphosen stellen in der Moderne am ehesten die szenischen Transformationen von Bruce Nauman vor, die geradezu etwas Folterndes inszenieren. Jedenfalls zerschellt an ihnen Dantos Vorschlag, die Kunst der Moderne als Verklärung des Gewöhnlichen zu verstehen.[25]

Das breite Spektrum solcher szenischen Metamorphosen in der modernen Kunst indiziert auch das bekannte Flüssigwerden der Gattungen: in den Happenings, Aktionen und Performances verschwimmen die Grenzen zwischen bildender Kunst und Theater, zwischen bildender Kunst und Dichtung, ja im Projekt einer sozialen Plastik von Josef Beuys zwischen Kunst, Alltag und Leben überhaupt. Diese universalistischen

[21] *Metamorphosen*, I 689 sqq.

[22] Zit. nach F. J. Verspohl in seinem Artikel *Beuys* in: Günter Meißner (Hrsg.): *Allgemeines Künstlerlexikon*, Bd. 10, München/Leipzig 1995, pp. 295–306, hier p. 298.

[23] *Metamorphosen* X, 243 sqq.

[24] *Metamorphosen* VI, 312.

[25] A. C. Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*, Frankfurt/M 1984.

Tendenzen der Moderne, Erbe der Frühromantik, kann nur getragen werden von einer autonom gewordenen Kunst, sie allein ist in der Lage, alle bekannten Weltverhältnisse in sich aufzusaugen, um in dem Aufgesogenen dennoch das ›real unknown‹ hervortreten zu lassen. Sie tut das nicht im Dienste irgendwelcher Weltverhältnisse, im Gegenteil, sie bleibt zu ihnen auf Distanz und sie muß es. Diese Distanz zu den Weltverhältnissen konnte die Kunst nicht immer beanspruchen, gelegentlich hat sie diese Distanz den Weltverhältnissen abgetrotzt, aber wohl immer ersehnt.

So hat Martin Warnke die Ursprünge der heutigen modernen Marktkünstler in seiner ingeniösen Untersuchung im relativen Freiraum des vormodernen Hofkünstlers aufgespürt und schon für diesen festgestellt: »Wenigstens in Ansätzen ist bei Hofkünstlern die Tendenz erkennbar, sich einer politischen Vereinnehmung durch eine Beschwörung der politischen *Indifferenz der ästhetischen Form zu entziehen*.«[26] Wo dies in der Moderne aber wirklich gelungen ist, ist dies nach Martin Warnke nur deshalb geglückt, weil der moderne Marktkünstler eigentlich von niemanden mehr gebraucht wird. Durch die Kunstgeschichte habe diese Überflüssigkeit dann auch noch eine positive Wertung erfahren: »Aus dieser Not einer Obsolenz, einer überflüssig gewordenen Existenz, ist in unserer kunstgeschichtlichen Optik die Tugend einer Resistenz gegen politische Zumutungen gemacht worden.«[27] Die »vom ›System Kunst‹ eingekapselten Produkte« der Moderne verdienen daher nicht mehr die Aufmerksamkeit der Kunstgeschichte, mit ihr ist sie »am Ende«, sie vermag wohl ihre Vorgeschichte am Beispiel des Hofkünstlers zu analysieren, sie selbst aber nicht mehr. Sie muß sich nach einer Kunstform umsehen, die in moderne Dienstverhältnisse eingelassen ist, und das ist die Bildkultur der Massenmedien: »Hier, im Bereich der Werbung, der Kulturindustrie, des Designs und der Medien, haben unsere an alter Dienstkunst entwickelten Methoden ihre Chance.«

Mit dieser Abdankung der Kunstgeschichte vor der modernen Kunst betritt Martin Warnke dünnes Eis. Er darf das, denn er hat der Kunstgeschichte soviel gegeben, daß er ihr auch etwas nehmen mag. Aber muß es gleich die ganze moderne Kunst sein? Was geschieht hier? Er verfolgt offenbar eine indirekte normative Strategie. Da der Kunsthistoriker natürlich nicht sagen darf, welche Kunst sein *soll*, erschließt er sich eine indirekte Normquelle. Die Bildproduktion in Dienstverhältnissen wird Norm für das, was bildnerisch auch sein soll. Die Kunst der Kirchen und

[26] M. Warnke, *Hofkünstler*, Köln 1996², p. 321.

[27] M. Warnke, *Beschreibung von Dienstverhältnissen*, in: *FAZ* vom 15.7.98. Die folgenden Zitate ibid. – Cf. ferner Martin Warnke, *Schwundstufe der Kunst. Was haben die Avantgarden in die Welt gebracht?*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 12.2.1999.

Höfe war Kunst im Dienste der Kirchen und Höfe und muß daher in diesem politischen Kontext analysiert werden: (Warnke 1).

Wenn Kunst in diesem Sinne aber von Kirchen und Höfen nicht mehr *gebraucht* wird, weil es diese Institutionen relevant nicht mehr gibt, braucht sie eigentlich keiner mehr, allenfalls die Museen. Was in post-kirchlicher und post-höfischer Zeit aber massenhaft gebraucht wird, ist Agitprop- und Lifestyle-Bildproduktion. Was gebraucht wird, ist das Reelle. Die moderne Kunst wird nicht gebraucht, also ist die moderne Kunst nichts Reelles: (Warnke 2).

Ein Jahrhundert moderne Kunst erleidet jetzt den Liebesentzug der Kunsthistoriker. Ob sie daran stirbt? Vielleicht braucht sie jetzt die Liebe der Philosophen? Können wir hier von einer *translatio imperii*, von einer Übergabe der Herrschaft über die Kunst von der Kunstwissenschaft an die Philosophie sprechen? Martin Warnke hält es mit Schillers *Nänie* in negativer Version. Denn auch das Nicht-mehr-Schöne, die nicht mehr schöne Moderne muß sterben. Nach Martin Warnke sind die Sarkophage schon belegt. Die Sarkophage der Moderne sind die Museen. In diesen Totenbehausungen wünscht Martin Warnke das ›real unknown‹ als beigesetzt und empfiehlt zum Trost Ausflüge ins Disney-Land der Massenmedien, ins Paradies des ›real known‹, ins Internet. Hat er Angst vor dem ›real unknown‹ wie Aby Warburg vor den Bildern? Sagt er nicht zu diesem ›real unknown‹: Du lebst, aber bitte tu mir nichts! Muß das real unknown nicht deswegen in den modernen Pyramiden der Museen eingesargt werden?

Die Kunst stand zunächst immer im Dienste einer sinnlichen Vergegenwärtigung eines anders nicht präsentierbaren *Wissens*. Sie transportierte ein Wissen zur Stabilisierung der kollektiven Identität, indem sie mythisches Wissen theatralisch, literarisch und bildnerisch präsentierte. Sie bot sinnliche Exempla eines Wissens um das Göttliche, bezeugte das sinnliche Scheinen der Idee.

Im 20. Jahrhundert erst ist die Kunst aus dieser Obsession, ein apartes Wissen zu bezeugen, herausgetreten. Weltgeschichtlich zum ersten Mal bezeugt sie *ein reales Nicht-Wissen*, tritt als sinnliche Inszenierung dieses Nicht-Wissens der gesellschaftlichen Obsession des Wissens im 20. Jahrhundert entgegen.

Diese Obsession des Wissens wurde ebenso von der Religion in der privilegierten Wissensform des Offenbarungswissen getragen wie heute von der technischen Illusion der kommunikativen Allwissenheit in den Medien und im Internet. Das Internet übernimmt sogar die Attribute des être suprème: Allwissenheit, Omnipräsenz und Allmacht. Aber das ist ein anderes Thema.

Ist schließlich für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts Paul Klee's Stichwort von der ›Verwesentlichung des Zufälligen‹ ein recht guter Schlüssel für das Verständnis der modernen Kunst, könnte in Abwandlung

dieses Wortes für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts die Wendung ›Verwesentlichung des Nichtwissens‹ als Interpretationshilfe dienen. Denn eine solche Verwesentlichung des Nichtwissens ist es gerade, die in der rezenten Moderne Gestalt findet. Einzig die moderne, autonome Kunst tritt der Realität einer *kommunikativen Verschnullerung durch die Medien*, einer wachsenden kollektiven Infantilisierung entgegen. Darin liegt ihre Bedeutung und Funktion, ihre Macht und ihre Herrlichkeit. Denn: Was emotional und epistemisch zugleich wirkt, ist nicht ausschließlich, aber letztendlich unverstanden.

Nur weil wir uns selbst wie uns ebenso die Welt letztlich opak bleiben, gibt es ein Schicksal. Das Affektregister des Jubelns, Bewunderns, der Empörung, der Melancholie und des Trauerns bezeugt gerade dies. Was braucht es des Seufzers und der Träne, wenn alles verstanden ist?

Aber auch da, wo wir nur so tun ›als ob‹, nutzen wir die Chancen eines kollektiven Nicht-Verstehens, manchmal in bester Absicht, manchmal hintertrieben und bösartig.

11. Dissimulation des Geistes

Leonardo empfiehlt in seinem *Trattato della Pittura* dem angehenden Maler, daß er für Kritik durchaus empfänglich sein soll. Da wir ja wissen, daß wir vor Selbsttäuschung keineswegs gefeit sind, auch der Künstler nicht, mag auch ihm eine qualifizierte Kritik durchaus willkommen sein. Aber selbstverständlich ist nicht jede Kritik qualifiziert. Hier ist, so Leonardo, eine differenzierte Reaktion auf kritische Vorhalte geboten: »Schau wohl zu und überlege es dir, ob der Tadler recht hat dich zu tadeln. Findest du ja, so verbessere, findest du nein, so gib dir das Ansehen, als habest du's nicht gehört oder verstanden, oder aber, ist es ein Mann, den du hoch achtest, so bringe ihn mit Vernunftgründen zur Einsicht, daß er sich täusche.« [28]

Für den Fall also, daß wir uns zu Unrecht getadelt fühlen, empfiehlt Leonardo, diese Kritik einfach zu überhören, so zu tun, als ob wir die kritische Vorhaltung nicht gehört oder verstanden hätten, um unnötigen Streit zu vermeiden. Erachten wir den Kritiker als eine Persönlichkeit, die Argumenten zugänglich ist, hält Leonardo diese Strategie für unnötig, da wir den Kritiker dann sachlich davon überzeugen können, daß er irrt.

Wenn wir nun einen Simulanten gerade als eine Person definieren, die einen Zustand, der nicht besteht, vortäuscht, dann können wir umgekehrt

[28] Leonardo da Vinci, *Traktat von der Malerei*, Jena 1909, pp. 58–59.

einen Dissimulanten als eine Person definieren, die einen Zustand, der besteht, verheimlicht.

Der Simulant täuscht z.B. eine Krankheit vor, um sich vor der Arbeit zu drücken. Der Dissimulant setzt hingegen alles daran, seinen Krankheitszustand gerade zu verheimlichen, um z.B. unter dem Druck ökonomischer Verhältnisse seinen Arbeitsplatz nicht zu verlieren.

Hier wird schon deutlich, daß das eine nicht ohne das andere vorkommt:

Indem der Simulant etwas vorspielt, was er nicht ist, ist er zugleich Dissimulant dessen, was er ist. Indem der Dissimulant verheimlicht, was er ist, ist er zugleich Simulant dessen, wodurch er das verbergen kann, was er ist. Entscheidend für die zu wählende Charakteristik als Simulant oder Dissimulant ist jeweils der Adressat, der eine Ahnung von den beiden Täuschungsmanövern hat. Bemerkt er, daß ihm jemand weis zu machen versucht, was jener nicht ist, nämlich krank, steht er für den Adressaten im Verdacht, ein Simulant zu sein. Ahnt der Adressat, daß ihm jemand etwas verheimlichen will, nämlich krank zu sein, steht der Betreffende für ihn sofort im Verdacht zu dissimulieren. Arbeitgeber und Ärzte müssen sich typischerweise mit solchen Ahnungen herumschlagen und sie zur Klärung bringen.

Das Spektrum der Fallbeispiele für Simulation und Dissimulation ist nun außerordentlich breit und reicht von vorsätzlicher Täuschung bis zu völlig harmlosen, weil kommunikativ nützlichen Verstellungen.

Leonardos Empfehlung, angesichts unberechtigter Kritik gegebenenfalls so zu tun, als habe man sie nicht gehört oder verstanden, ist in ihrer streitvermeidenden Absicht sicherlich ehrenwert, d.h. eine *dissimulatio honesta*. Sie ist wohl generell für einen kultivierten Umgang auf dem Parkett nützlich, weil sie konfliktverhindernd ist. Man pflegt dem Gesprächspartner gemeinhin nicht auf den Kopf zuzusagen, daß nichts in ihm steckt: Nachsichtigkeit bedient sich vorzüglich dissimulierender Kunstgriffe, die ebendeshalb honett sind.

Sie gehören einfach zum Repertoire eines kultivierten Umgangs der Menschen untereinander, und so wird die Verstellung in dieser Funktion schon in der Renaissance z.B. bei Torquato Accetto in seinem Werk *Della simulazione onesta*[29] durchaus positiv akzentuiert.

Uneingeschränkt gilt das allerdings nicht mehr, wenn die Funktionen der Verstellung andere sind, vor allem dann, wenn sie in Strategien der Vorteilsnahme eingebaut sind. So unterscheidet Francis Bacon Grade der Verstellung mit abnehmender Akzeptabilität. Umstritten blieb die These Macchiavellis, daß der Staatschef ein Meister der Verstellung aus Gründen der Staatsklugheit sein müsse.[30] Wenig bekannt ist übrigens, daß diese

[29] Neapel 1641.

[30] Cf. den Artikel *Verstellung* von A. Košenina, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel 2001, Spalte 938–942; dort weitere Literatur. Cf. ferner den wichtigen Aufsatz von August Buck, *Die Kunst der Verstellung im Zeitalter des Barock*, in: *Festschrift der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main*, Wiesbaden 1981, pp. 85–103.

These platonischen Ursprungs ist. In der *Politeia* heißt es an etlichen Stellen, daß die Herrscher Täuschung und Betrug zum Nutzen der Beherrschten einsetzen dürfen. Die Rechtfertigung ergibt sich für Platon in Analogie zur Medizin: Auch der Arzt darf Gift verabreichen, wenn es nur die Funktion einer heilenden und daher nützlichen Arznei erfüllt[31].

Es ist schließlich auch klar, daß dissimulierende Techniken für Politiker im Zeitalter der Medien Wettbewerbsvorteile beim Wähler einbringen können, und wir dürfen für unsere Zeit sagen, daß sie über Virtuosen politischer Dissimulation verfügt.

Auch Strategien einer *Political correctness* beruhen durchgehend auf Dissimulation. Analog beruhen auch Eigentümlichkeiten einer, wie ich sie hier nennen möchte, *Moral correctness* auf dissimulierenden Attitüden.

Kant, subtiler Psychologe, der er auch war, ist auf Formen der Moral correctness immer wieder zu sprechen gekommen. An wenig bekannter Stelle rechnet er ausgerechnet in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) mit einer gewissen Unlauterkeit der menschlichen Natur, die in der Neigung besteht, »seine wahren Gesinnungen zu verhehlen und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen.«[32]

Obwohl unlauter, ist ihm erstaunlicherweise dieser Hang zur moralischen Dissimulation dennoch genehm, d.h. honett, weil wir seiner Ansicht nach grundsätzlich darauf vertrauen können, daß »alles, was von der Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß«[33].

So auch hier, d.h. im Fall unserer naturgegebenen Neigung, unsere wahre Gesinnung zu verhehlen. Denn, so Kants Begründung: Aus dieser an sich unlauteren Neigung ergibt sich der Zwang, daß wir die aus Opportunitätsgründen zur Schau gestellte ehrenwerte und rühmliche Gesinnung habituell durchhalten müssen. Dieser selbstauferlegte Zwang wirft nun gewissermaßen als unbeabsichtigte Nebenfolge eine positive Moralrendite ab.

Denn selbst wenn wir nur ehrenwert *tun*, müssen wir diese, unsere eigennützige Gesinnung kaschierende, d.h. dissimulierende Attitüde doch für uns und vor allem für andere möglichst ostensibel durchhalten und befördern ebendadurch, so Kant, das zivilisatorische Niveau und schlußendlich sogar die Moral.

Das ist, was Kant ausdrücklich betont, nur möglich, wenn unsere Dissimulation perfekt ist, wenn wir sie also bruchlos durchhalten. Perfekt ist eine Dissimulation also erst, wenn es unserer Schauspielkunst gelungen

[31] *Polit.* 389 b; cf. auch 382 c, 414 b, 459 c–d.

[32] Immanuel Kant, *KrV*, B 775–776, A 747–748.

[33] Cf. B 775, A 747.

sein wird, daß »keiner durch die Schminke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit durchdringen konnte, also an vermeintlich echten Beispielen des Guten, die er um sich sah, eine Schule der Besserung für sich selbst fand.«[34]

Nur die durchgehaltene Dissimulation wird hier für Kant moralerheblich. Allerdings nicht sofort. Auf einer ersten Stufe rechnet Kant unsere an sich unlautere »Anlage, sich besser zu stellen, als man ist, und Gesinnungen zu äußern, die man nicht hat«, wenn sie nur perfekt realisiert wird, einer bloß provisorischen Kultur zu, einem Vehikel aus purem Schein, aber doch dazu tauglich, »um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen, und ihn zuerst wenigstens die Manier des Guten, das er kennt, annehmen zu lassen«[35].

Das kann nun, wie gesagt, für eine positive Wertschätzung der dissimulierenden Moral correctness nur ein erstes Argument sein. Immerhin haben wir schon hier das Niveau einer ›Manier des Guten‹ erreicht, aber eben nur eine Manier.

Schließlich muß es in einem zweiten Schritt gelingen, den Schein der Manier zu liquidieren, sie muß also in die Form von Grundsätzen transformiert werden, d.h. ›in Denkungsart‹ übergehen, damit schließlich der Verstellungscharakter vollständig verschwindet, der, geschieht das nicht, »das Herz verdirbt, und gute Gesinnungen unter dem Wucherkraute des schönen Scheins nicht aufkommen läßt.«[36]

Die perfekte Verstellung auf dem Fuße des Scheins des Guten macht uns also zu Simulanten der Moral und zu Dissimulanten unserer eigentlichen, d.h. eigennützigen Gesinnung. Beides muß schließlich ein Ende haben, der gute Schein in das böse Sein tilgend übergehen. Aber als Vehikel dieses Übergangs bekommt die Attitüde der perfekten moralischen Dissimulation bei Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* doch überraschend gute Noten.

Auch im § 12 der *Anthropologie in pragmatischer Absicht* (1798), deren Bestand er dreißig Jahre in Vorlesungen an der Universität Königsberg mitgeteilt hatte, faßt Kant den zivilisationsbegünstigenden Effekt simulierender und dissimulierender Attitüden bündig in den Satz: »Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler«, und er kommentiert: »und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht.«[37]

Auch hier steht die zunächst bloß zivilisierte Attitüde einer habitualisierten ›Wohlanständigkeit (decorum)‹, ›Höflichkeit (Politesse)‹, ja ›die ganze höfische Galanterie‹, im Dienste einer Beförderung unserer eigenen Moralisierung und zugleich der der anderen: »weil aus diesem Spiel

[34] Cf. *KrV*, B 776, A 748.
[35] Ibid.
[36] Ibid.
[37] *Werke*, ed. W. Weischedel, Bd. XII, Frankfurt/M. 1964, p. 442.

mit Verstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann.«[38]

Der alte Kant traut diesem ›Spiel mit Verstellungen‹ allerdings nicht mehr. Kant gibt seine liberale Einschätzung dissimulierender Attitüden im Lichte ihrer Beförderung von Zivilisation, Kultur und Moral auf. Besonders kompromißlos dokumentiert dies der Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797). Aber auch die Passagen in der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) zum ›radikal Bösen‹ sind von einer günstigen Einschätzung eines ›Spiels mit Verstellungen‹ weit entfernt, ebenso die Passagen in der *Metaphysik der Sitten* (1797) zur ›inneren Lüge‹. Es scheint, daß dem alten Kant, dem unerbittlichen Wächter der Erhabenheit der moralischen Bestimmung des Menschen, der galante Gesprächspartner in geselligen Kreisen Königsbergs, der Kant in jüngeren Jahren ja auch und gerne war, schlichtweg abhanden gekommen ist. Jede Form auch nur der harmlosesten Dissimulation zeugt für den alten Kant vom »Hange des Menschen zur Gleisnerei (esprit fourbe)«, der zum Urübel der Unwahrhaftigkeit des Menschen zählt und »ernstlichste Rüge« verdient.[39]

Selbst Leonardos noble Empfehlung an den werdenden Maler, unqualifizierte Kritik einfach zu überhören, um unnötige kommunikative Dissonanzen zu vermeiden, fände vermutlich, obwohl in Leonardos Strategie kein Wort gesagt wird, die Billigung des alten Kant nicht mehr. Auch hier läge für ihn vermutlich eine ›innere Lüge‹ vor, die ernstliche Rüge verdient, »weil, von einer solchen faulen Stelle [...] aus, das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, [...].«[40]

Auch die Rücksichtnahme auf die intellektuelle Zulänglichkeit des Gesprächspartners kann keine Entschuldigung für dissimulative Strategien sein, auch diese Rücksicht bezeugt nur »eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens [...] sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen«, bezeugt die »Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen«, eine Eigenschaft, die, »wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient, [...].«[41]

»Wer also lügt, so gutmütig er dabei auch gesinnt sein mag«, entzieht sich damit der »strengste(n) Pflicht zur Wahrhaftigkeit«: »sie mag nun ihm selbst oder anderen schaden.«[42]

[38] Op. cit., p. 445.
[39] *Metaphysik der Sitten*, A 86–87, in: *Werke*, ed. W. Weischedel, Bd. VIII, p. 564.
[40] Ibid.
[41] *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 37–38, A 33–34, *Werke*, ed. W. Weischedel, Bd. VIII, p. 687.
[42] *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, A 310, Werke, ed. W. Weischedel, Bd. VIII, p. 639.

Im Prinzip, d.h. weit entfernt von dieser Welt, hat Kant vermutlich Recht, aber es genügt nicht immer Recht zu haben. Selbst wenn wir auf diese Weise mit dem Phänomen einer unvermeidlichen Verstrickung allein schon durch Tugenden der dissimulierenden Konzilianz leben müssen, scheint das ein Tribut zu sein, der zur *condition humaine* gehört, die ohne *logique du coeur* und einen gewissen *esprit fourbe* ihre moralische Elastizität verlieren würde.

Freilich ist diese Lizenz zur Dissimulation im Dienste kommunikativer Kultur und Moral eine heikle Angelegenheit, die in Zweifelsfällen zu unterschiedlicher Beurteilung einladen wird. Insofern ist Kants prinzipielle Härte immer eine wichtige Folie, ohne die wir über die Toleranzspielräume nicht mehr einsichtig verhandeln könnten. Diese sind aber gleichwohl auch vonnöten, ähneln doch die Muster unserer Biographien nicht einer kalkülisierbaren Matrix der rationalen Entscheidungstheorie, sondern eher einem Roman, der tragischer wie lustvoller Episoden fähig ist, die miteinander oszillieren. Blanke Wahrheit, die wir in der Wissenschaft anstreben, ist einer gebotenen Nachsichtigkeit unseres lebenspraktischen Kommunizierens manchmal durchaus abhold. Wirklichkeit und Wahrheit können manchmal kollidieren.

Das gilt erst recht für den Künstler, besonders im feudalen Zeitalter der Kunst als visuellem Dienstleistungsunternehmen. Das Portrait eines Auftraggebers wird der Künstler, wie Lomazzo empfiehlt, schicklich ›schönen‹, wenn die getreue Wiedergabe der Rühmlichkeit nicht dienlich sein kann. Hier wird die Dissimulation zu einer visuellen Strategie des Künstlers.

Aber diese kann durchaus differenziert eingesetzt werden. Der Künstler kann seine Kunst per Dissimulation in den Dienst einer bloßen Propaganda stellen, aber er ist ebenso in der Lage, die Dissimulation so zu arrangieren, daß seine dissimulierte tatsächliche Einschätzung der Verhältnisse indirekt dennoch vermittelt wird. D.h. er kann seine dissimulierende Strategie übergreifend gleichwohl in den Dienst einer kritischen Botschaft stellen.

Martin Warnke hat ein solches überaus raffiniertes Manöver aus den Briefen von Peter Paul Rubens für ein rechtes Verständnis des letzten Bildes seines *Medicizyklus* extrahiert. Damit hat er ineins den Begriff der Dissimulation überhaupt erstmals in das Begriffsrepertoire einer kritischen Kunstgeschichte eingeführt.

Bei Rubens wird, im Gegensatz eben auch zu Lomazzo, die dissimulierende Technik, wie Warnke zeigt, »zum ironischen Vehikel der Kritik, die selber noch in Formen der Panegyrik zur Geltung kommen will.«[43]

[43] Martin Warnke, *Kommentare zu Rubens*, Berlin 1965, p. 56.



Abb. 4

Ein Bild aus dem *Medicizyklus* zeigt die Übergabe der Regierung durch Maria Medici an ihren Sohn Ludwig XIII. in pompösem panegyrischem Arrangement. (Abb. 4) Das Staatsschiff wird von rudernden Tugenden, die alles andere als glücklich dreinschauen, und dem das Steuer übernehmenden jugendlichen Herrscher auf Kurs gehalten. Im Zentrum des Bildes und direkt unter dem Schiffsmast dominiert eine allegorische Figur, die von Rubens als ›Regnum Gallie‹ oder ›Francia‹ bezeichnet wurde. Mit Flammenschwert, Weltkugel und bebuschtem Helm ist diese allegorische Dame »Zentrum und Träger des Bildgeschehens«[44], die in dieser dominierenden Stellung »die Szene der Regierungsübergabe fast zu einem Randereignis werden läßt«.[45]

Rubens zeigt hier die Tendenz, in die allegorische Überhöhung des politischen Ereignisses, also mit Mitteln der ›dissimulatio‹, dennoch und

[44] Op. cit., p. 58.
[45] Op. cit., pp. 57–58.

ebenso eine andere Botschaft zu visualisieren. Wie Martin Warnke wahrscheinlich macht, war Rubens zu dieser Botschaft von Duplessis-Mornay und wohl auch durch Hugo Grotius inspiriert. Die Botschaft besagt, daß die Stellung des Herrschers nicht nur *top down* interpretiert werden darf, sondern auch *bottom up*: Auch der Herrscher steht in einer Dienststellung.

Er ist gerade auch in seinem herrscherlichen Tun der übergeordneten Idee des Gesamtwohls des Staatsschiffes subordiniert. Martin Warnke hätte diese Deutung noch durch die Mimik der mit entblößter Brust rudernden Tugenden stützen können. Sie haben nämlich auf diesem Staatsschiff ersichtlich nichts zu lachen. Ihre Mimik steht bei Rubens in eigentümlicher Spannung zur triumphalen Gestik der allegorischen Zentralfigur und indiziert so ein Defizit gegenüber der überpositiven Norm des Staatswohls.

In seinem Aufsatz *Laudando Praecipere. Der Medicizyklus des Peter Paul Rubens* von 1993 hat Martin Warnke das Thema wieder aufgegriffen und im Einklang mit dem Ergebnis seiner Dissertation von 1965 bekräftigt: »Es kann keine Rede davon sein, daß ein absolutistischer Herrscher- und Persönlichkeitskult gefördert wird.«[46] Gerade dies hatte die kunsthistorische Forschung wie z.B. O. G. von Simson [47] aber immer behauptet.

Hiergegen konnte Warnke zeigen, daß die dissimulierenden visuellen Strategien von Rubens ersichtlich auch einem kritischen Impuls folgten: »Der gewaltige Aufwand an mythologischen und allegorischen Helfern offenbart reale Defizite [...].«[48] Das Verfahren von Rubens steht so, wie man sagen möchte, im Dienste einer ›dissimulatio critica‹, denn überhöhende Verstellung kann auch eine »wünschbare Wirklichkeit« vor Augen führen, »Belobigungen zugleich Mahnungen« sein.[49]

Einer kunstgeschichtlichen Formanalyse allein sind solche raffinierten bildlichen Techniken nicht zugänglich, man muß sie aus dem historischen Kontext herausfiltern und glaubhaft machen. Daher war es von Anfang an das Programm Martin Warnkes, Kunstgeschichte auf die realen, historisch greifbaren Bildschicksale ›herunterzubrechen‹ und nicht auf dem Erbauungsniveau zeitgebundener Betrachter zu belassen. Dieses Programm erregte wissenschaftsgeschichtlich einigermaßen spektakuläre Irritationen, als er auf dem *XII. Deutschen Kunsthistoriker-Kongreß* in Köln 1970 einen Vortrag über *Weltanschauliche Motive in der kunstgeschichtlichen Populärliteratur* hielt.[50] Mit diesem Vortrag exekutierte Warnke Wissenschaftskritik durch Sprachkritik.

[46] Wiederabgedruckt in: Martin Warnke, *Nah und Fern zum Bilde*, ed. Michael Diers, Köln 1997, pp. 160–199, hier p. 193.

[47] *Zur Genealogie der weltlichen Apotheose im Barock besonders der Medicigalerie*, Straßburg 1936; cf. dazu Martin Warnke, *Kommentare*, op. cit., p. 58.

[48] Martin Warnke, *Laudando Praecipere*, op. cit., p. 193.

[49] Martin Warnke, *Laudando Praecipere*, op. cit., p. 194.

[50] In: Martin Warnke (ed.), *Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung*, Gütersloh 1970, pp. 88–106.

Dem begrifflichen Beschreibungsregister der Kunstgeschichte hat diese Lektion zweifellos gut getan. Sie zeigte überzeugend, was Martin Warnke damals in die treffende Formel brachte: daß nämlich die kunstgeschichtliche Sprache deutlich verrät, wie sich »die Gegenwart in der Kunst der Vergangenheit [verteidigt].«[51]

Im Rückgriff auf ein politisch muffiges Herrschaftsvokabular der dreißiger Jahre dissimulierte so die Kunstgeschichte auch der Nachkriegsjahre ihre Selbstlegitimationsinteressen. War auf diese Weise und – wie man rückblickend sagen darf – einigermaßen schlagartig ein ganzes Beschreibungsregister in den verdienten Konkurs getrieben, drohte allerdings sofort eine neue Gefahr. Um die Situation in ein Bild zu bringen: Über die geschleiften Mauern miefiger Nachkriegsmetaphern drangen Beschreibungsarmeen in die kunstgeschichtliche Festung, die keineswegs weniger problematisch waren, dafür den vergeblichen Vorzug hatten, für kurze Zeit modern zu sein: der Jargon von Kunst als Klassenkampf.

Martin Warnke konnte diese Entwicklung nicht genehm sein, und seine Texte waren und blieben jargonresistent. Martin Warnkes treffende Formel von der Selbstverteidigung der Nachkriegskunstgeschichte in Bildern der Vergangenheit könnte man auch in ein warnendes Postulat transformieren: *Wer sich in Bildinterpretationen immer nur selbst verteidigen kann, sollte die Bilder besser von sich verschonen.* Zuzugeben ist sofort: Dieses Postulat ist wohl niemals restlos erfüllbar.

Denn auch der Interpret historisch realer Bildschicksale nimmt sich natürlich mit, wenn er den Bildraum als Geschichtsraum betritt. Dennoch sollte er um die Gefahr wissen, die Bilder per Interpretation bloß zu Prothesen seiner dissimulierten Interessen zu depotenzieren, was gerade dann eine große Verlockung ist, wenn man sich politisch auf der sicheren Seite wähnt.

Was Martin Warnke so für die Kunstgeschichte gezeigt hat, daß sie nämlich *sogar als Wissenschaft* aus einem sprachlich verfestigten Metaphernsitz dissimulierter Interessen heraus betrieben wurde, gilt es in seiner Bedeutung auch für unsere Zeit gegenwärtig zu halten.

Martin Warnke konnte übrigens nicht ahnen, daß der von ihm schon 1965 in die Kunstgeschichte eingeführte Begriff der ›dissimulatio‹ gut zehn Jahre später ein Schlüsselbegriff der Kulturtheorie wurde. Französische Zeitdiagnostiker wie Jean Baudrillard begannen, die Drift der modernen Gesellschaft von medialen Strategien simulierender und dissimulierender Provenienz her zu analysieren. Sie vollzogen damit den Schritt von der These eines ›universellen Verblendungszusammenhangs‹, mit der Adorno die Universaldissimulation ökonomischer Interessen im gesamten Gesellschaftsprofil seiner, unserer Zeit ›wortungetümlich‹ erfassen wollte, zur Diagnose eines fortschreitenden Prozesses einer Erosion des Realen

[51] Martin Warnke, *Das Kunstwerk*, op. cit., p. 97.

überhaupt. Die Bilder beginnen jegliche sonstige Realität zu dissimulieren. Das Leben vollzieht sich nur noch im Bild und bezeugt so die ›Agonie des Realen‹, indem sich die altvertrauten Kontraste von Original und Abbild, von real und fiktiv, ja von wahr und falsch verflüchtigen. Baudrillard sieht so ›das Zeitalter der Simulakra‹ heraufdämmern.[52] *Wir* trauern nicht länger mit Walter Benjamin um die verschwundene Aura der Bilder im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, sondern wir sind beinahe verführt zu sagen: *Die Bilder* trauern um die verschwundene Aura des Menschen im Zeitalter *seiner* technischen Reproduzierbarkeit.

Baudrillard setzt das Subjekt mit Hegel nicht mehr in die Substanz, sondern ins Bild, Bilder agieren, nicht jemand sonst. Auch wir sind ganz zu Bildwesen geworden, zu denen es kein Original mehr gibt. Bilder, Zeichen lösen uns ab. Baudrillard sieht Indikatoren für diesen Umstand auch darin, daß die Zeichen zu einem Aufstand gegen die Triumphgestalten des Menschen antreten könnten. Als einen solchen ›Aufstand der Zeichen‹ interpretiert er die aggressiven Graffiti, in deren selbstvermehrenden Dienst anonyme Tätowierer der Städte, vorzüglich auch der Metropole New York, getreten sind.

Baudrillard zitiert einen der Sprayer: »Es gibt Leute, denen das nicht paßt, Mann, aber ob's ihnen gefällt oder nicht, wir haben die stärkste Kunstbewegung auf die Beine gebracht, um der Stadt New York eins überzubraten.«[53]

Tatsächlich deutet Baudrillard diese sinnarmen Graffiti, die nur gelegentlich marginale Sinnfragmente erkennen lassen, als aggressive Attaken auf New York, übrigens erschreckend hellsichtig. So nennt er es schon 1975 »erstaunlich«, einen solchen Aufstand der Zeichen ausgerechnet in New York »losbranden zu sehen«, in einer Stadt, »die beherrscht wird von den beiden Aluminium- und Glastürmen des World Trade Center, scheinbar unverwundbarer Megazeichen der Allmacht des Systems. Dieser delirierenden Vertikalität stellen sich in New York radikal allein die Graffiti entgegen.«[54]

Man möchte meinen, daß diese Deutung allein schon dafür sorgte, daß sich die Ereignisse vom 11. September 2001 einer symboltheoretischen Interpretation kaum noch entziehen konnten. Spektakulärer Terror ist offenbar intrinsisch symbolisch, das gerade macht seine Widerlichkeit aus. Menschliches Leben wird hier symbolisch und zugleich real liquidiert, der Kontrast von Bild und Realität kollabiert, die Agonie des Realen tritt uns als Grenze des Verstehens entgegen.

[52] Cf. Jean Baudrillard, *La précession des simulacres*, in: *Traverses* Nr. 10, Paris 1978; dt. in: ders., *Agonie des Realen*, Berlin 1978, pp. 7–69.
[53] Jean Baudrillard, *Kool Killer ou l'insurrection par les signes*, in: *Interférences* Nr. 3, 1975; dt. ders., *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen*, Berlin 1978, p. 32.
[54] Jean Baudrillard, *Kool Killer*, op. cit., p. 35.

Grenzen sind im Zeitalter der Globalisierung nicht beliebt, Konturen und Kontraste müssen daher dissimuliert werden. Dies scheint ein Charakteristikum unserer Zeit zu sein, das Wahre ist *out of limits*.

Das dokumentiert sich auch in den Sprachen der Wissenschaften. Überall da, wo ein *Sinnniveau* erreicht wird, sei es in Zeichen, sei es im Bild, sei es in jeder Wahrnehmung, ist im prägnanten Sinn der Diskurs der Naturwissenschaft am Ende. Zu Ton und Oberton kann sie noch Nützliches sagen, zu Klangverhältnissen aber nicht mehr. Auf diesen Umstand hinzuweisen, ist heute jedoch politisch nicht korrekt. Korrekt ist es, so zu tun, als ob es dieses Ende gar nicht gäbe. Es muß daher dissimuliert werden. So werden Zwitterwissenschaften angeboten, die im Dienste der gesellschaftlich gewünschten Dissimulation von Sinn stehen, z.B. die sog. Kognitionswissenschaften. Sie bieten alles auf, um Sinngebilde in einer objektivistischen Sprache als Seinsgebilde zu traktieren, also in einer Sprache, die die der Naturwissenschaften simuliert. Sie handeln daher von *Qualia*, um nicht von Erlebnissen reden zu müssen, von *Kognitionen*, um den verräterischen Ausdruck Denken zu vermeiden, sie reden von der kausalen Rolle des *Mentalen*, um die Wirksamkeit des Geistes vergessen zu lassen. Der Faszination dieser sich als ›modern‹ verstehenden Dissimulation sind natürlich auch die ›zeitgemäßen‹ Geisteswissenschaften erlegen. Sie taufen sich um und nennen sich ›Kulturwissenschaften‹, die explizit in den Dienst einer gesellschaftlich erwünschten Dissimulation des Geistes treten.

Programmatisch ist hier der Titel eines Sammelbandes, den Friedrich A. Kittler besorgt hat: *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*.[55] Natürlich fand dieses provokante Unternehmen auch seine süffisanten Kommentare. Gottfried Willems bemerkte zu diesem Programm einer Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften nur lapidar, daß »einige der Beteiligten in der Tat gute Voraussetzungen [dazu] mitbrachten«.[56] Dennoch hat sich bis heute, bis in die ministeriell und finanziell begünstigte Erneuerungsbewegung der Geisteswissenschaften der Trend zu einer Dissimulation des Geistes durchgesetzt, auch flankiert durch den epidemisch wuchernden Naturalismus unserer Zeit.

Konnte Bruno Snell unter dem Titel *Die Entdeckung des Geistes*[57] in subtilen Analysen noch die Genese der Sprache des Geistes in der griechischen Literatur seit Homer nachzeichnen, würde diesem Entdeckungsgeschehen heute zweifellos die Verlustrechnung aufgemacht. Heute könnte Bruno Snell eine Studie unter dem Titel *Die Verleugnung des Geistes* vorlegen, und er würde es vermutlich tun.

[55] Paderborn u.a. 1980.
[56] Gottfried Willems, *Der Weg ins Offene als Sackgasse*, Bonn 2000, p. 46.
[57] Göttingen 1975, 1999³.

Um hier Mißverständnissen vorzubeugen: Gegen den Titel ›Kulturwissenschaft‹ ist an sich nichts einzuwenden, auch nicht dagegen, daß unter diesem Titel die Sedimentierungen des Geistes als sein empirischer Realkontext in einem ausgreifenden Sinn in den Blick gerückt werden, der zu einem interdisziplinären hermeneutischen Geschäft einlädt.[58] Hier geht es mir indes nur um eine ganz bestimmte Zuspitzung des Projektes ›Kulturwissenschaft‹, die durch eine umfassende ›Luhmannisierung‹ systemideologisch derart aufgeladen ist, daß man den armen Geist gegen seine Exekution im Namen einer eigenartigen Modernität schon wieder verteidigen muß.

Als Referenztext eignete sich besonders gut der kompakte Artikel *Was ist Kulturwissenschaft?* von Hartmut Böhme, der auch auf der Homepage der Humboldt-Universität im Internet zugänglich ist.

Hier wird gleich eingangs mit schöner Offenheit zugegeben, worum es geht: um Wissenschaftspolitik, genauer: um Mobilmachung. Im robusten Deutsch der Frondeure des Geistes liest sich das so: »Das seit etwa 1980 mobilisierte [sic] Konzept der Kulturwissenschaften« streift die »geistphilosophischen Implikationen ab, indem das [sic] kulturelle Gegenstände im allgemeinsten [sic] Sinn als (materielle und symbolische) Praktiken – und nicht als Geistzeugnisse [sic] – bestimmt werden.«[59]

Es geht also um einen »Prozeß der Transformation der Geisteswissenschaften«, »seit 1989 auch unter Anknüpfung entsprechender Einrichtungen der ehemaligen DDR«[60].

Was sind nun die Gründe für einen solchen Transformationsprozeß? Der Autor legt nahe, daß der geisteswissenschaftliche Fächerkanon einfach unmodern geworden ist. Wörtlich in nun ›moderner‹ Sprache: »Sklerotisierung des Fächer-Kanons ist ein Symptom davon, daß das Wissenssystem den Standard von Modernität und Reflexivität, Verzeitlichung und Innovation unterboten hat. Daraus ist das Bedürfnis nach Kulturwissenschaft als Modernisierungsstrategie erwachsen.«[61]

Zwischen 1870 und 1914 habe es bereits Vorformen der Kulturwissenschaften gegeben. An diese Zeit soll daher angeknüpft werden. Denn: »Die Verdrängung der Kulturwissenschaft durch Geistesgeschichte und Nationalsozialismus soll mit der Reetablierung von Kulturwissenschaft zurückgenommen werden.«[62] So geht es hier um die »Beendigung des deutschen Sonderwegs der Geisteswissenschaften«.[63]

[58] Cf. hierzu die Studien, die Wolfgang Frühwald et alii unter dem Titel *Geisteswissenschaften heute*, Frankfurt/M. 1991 herausgegeben hat. Ferner: Herbert Schnädelbach, *Philosophie in der modernen Kultur*, Frankfurt/M. 2000.

[59] Hyperlink: http://www.culture.hu-berlin.de/lehre/kulturwissenschaft.pdf (hierzu oben pp. 105 sqq.).

[60] Ibid.

[61] Op. cit., pp. 7–8.

[62] Op. cit., p. 8.

[63] Op. cit., p. 1.

Das ist sicher eine These, zu der man einiges, auch zustimmendes, sagen kann. Aber mißtrauisch macht das Konglomerat mit dem schon genannten positiven Anknüpfen an die kulturwissenschaftliche Tradition der DDR. Die neue Kulturwissenschaft tritt so als ›Modernisierungsstrategie‹ offenbar auch gleich das Erbe des antifaschistischen Kampfes an.

Näheres möchte man gern von den Gegenständen einer so verstandenen Kulturwissenschaft erfahren, und der Text läßt einen hier auch nicht im Stich: »Die Kultur ist das Objekt einer Wissenschaft, die ihrerseits ein Teil desselben ist. Hieraus entspringt die heute [sic] unhintergehbare Figur der Selbstreflexivität [...].«[64]

Diese ›Selbstreflexivität‹ ohne Geist liebt nun der Text, er betont gerne »die autoreflexiven Momente der Kulturwissenschaft«[65], versteht sogar die Natur als »Reflex geschichtlicher Kultur«.[66] Im Deutsch der kulturwissenschaftlichen ›Modernisierungsstrategie‹ heißt es bündig: »Der Begriff von Kultur bezeichnet keine besondere Kultur, sondern ein Verfahren [sic], durch das die kulturellen Praktiken erster Ordnung verglichen, relativiert und reflektiert werden – und die Theoretiker sich selber reflektieren: diese Rekursivität [sic] prägt die moderne Kulturwissenschaft [...].«[67]

Der Leser mag sich hier fragen, ob rekursive Funktionen diesem Sprachgebrauch zufolge nun auch reflexiv, womöglich autoreflexiv sein könnten, allein der Text duldet in diesem Punkte keine Nachfrage. Denn: »Kultur ist ›das Gedächtnis sozialer Systeme‹ (Luhmann), aber nicht in der Form räumlicher Speicher, die zu ›betreten‹ und zu ›verlassen‹ wären, sondern eines unterbrechungslosen, rekursiven [sic] Löschens und Vergegenwärtigens bedeutsamer Symbole, durch welche die Kontingenz des Augenblicks reflexiv wird.«[68]

An solchen Sätzen erkennt man unschwer, daß die kulturwissenschaftlichen Mobilmacher wider den Geist ihrem Ziel einer Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften schon beträchtlich nahe gekommen sind, zumindest auch in Sätzen wie diesem: »Kultur erscheint als Prozeß fortschreitender reflexiver Semantisierung, durch welchen ununterbrochen [sic] Sinnressourcen geschaffen und distribuiert, aber auch subvertiert und zerstört werden.«[69]

Diesem Kulturbegriff kann sich offenbar nichts entziehen, und der Autor sagt das auch ausdrücklich: »alles [wird] zur Kultur (Verhalten, Autofahren, Religionen, Verfassung, Chemie, Oper, Alltagsriten, Krankheiten ...).« Aber das ist natürlich völlig legitim, denn »Kultur ist nicht

[64] Op. cit., p. 2.

[65] Op. cit., p. 1.

[66] Op. cit., p. 4.

[67] Op. cit., p. 6.

[68] Op. cit., p. 8.

[69] Op. cit., p. 9.

mehr eine Quiddítas, sondern die Metaebene von Beobachtungsverfahren.«[70]

Wo so alles mit allem in ein Beziehungsspiel gesetzt wird, ist »das Ende der Paragone der Kulturen erreicht«[71], und die Kulturwissenschaft mündet kontrasteindampfend in einen ›ubiquitären Synkretismus‹[72] ein: »Dabei löst sich der Eurozentrismus ebenso auf wie andere kulturalistische Fundamentalismen. Der Synkretismus erweist sich als die Form, welche dem kontingenten Assemblagecharakter aller Kulturen am ehesten gerecht wird.«[73] Diese neuen Kulturwissenschaften sichern also final einen kontrastfreien und geistlosen Frieden auf Erden.

Es ist, wie schon gesagt, natürlich keine Frage, daß der Titel ›Kulturwissenschaft‹ von Hause aus zunächst einmal völlig unschuldig ist, und viele ziehen ihn in der Tat dem Ausdruck ›Geisteswissenschaften‹ vor, obwohl er, wenn man an Heinrich Rickert denkt, auch keine Empfehlung für eine antifaschistische Gesinnung ist. Fragwürdig wird er erst, wenn er wie in diesem Text und von etlichen sonstigen Autoren für eine ›Mobilmachung‹ wider den Geist mißbraucht wird, der immer mehr ist als seine Sedimentierungen. Man hat den Eindruck, daß hier immer noch ein Kampf gegen Hegel ausgefochten wird, nicht nur in unserem Referenztext: Geist ist *out*, System ist *in*. Hegel würde schmunzeln, übrigens Luhmann auch.

Wenn Martin Warnke in seinem schon genannten wirkungsmächtigen Vortrag von 1970 auf dem *XII. Deutschen Kunsthistoriker-Kongreß* in Köln darauf hingewiesen hat, »daß auch die Kunstwissenschaft Grund hat, ihr hermeneutisches Sprach- und Denkmaterial zu reflektieren«[74], dann ist das immer noch aktuell, wenn wir es denn in der hier betrachteten ›Kulturwissenschaft‹ überhaupt noch mit ›*Denk*material‹ zu tun haben.

Man kann eigentlich nicht sagen, daß unser Referenztext eine Dissimulation des Geistes darstellt, denn er spricht sich ja geradezu programmatisch gegen den Geist aus. In dieser ›Mobilmachung‹, wie er sich selbst begreift, wird ja nichts verschwiegen. Oder täuscht dieser Eindruck? Woher die Energie dieser ›Mobilmachung‹?

Hier empfiehlt sich wieder ein Blick auf Martin Warnkes Diagnose. Er machte ja darauf aufmerksam, daß die Nachkriegskunstgeschichte mit Mitteln einer clandestin eingesetzten Metaphernregie in den Kunstwerken der Vergangenheit bloß sich selbst in ihrer korrumpierten Form verteidigt.

[70] Op. cit., p. 6.
[71] Op. cit., p. 6.
[72] Op. cit., p. 8.
[73] Op. cit., p. 9.
[74] Martin Warnke, *Das Kunstwerk*, op. cit., Anm. 1, p. 97.

Wenn wir mit Blick auf die seit 1990 neu aufgelegte Kulturwissenschaft in der Façon, die ich hier beschrieben habe, diesen Wink aufnehmen, dann dürfen wir fragen: Möchte es sein, daß die ›Mobilmacher‹ der ›neuen‹ Kulturwissenschaft in eben dieser wiederum clandestin nur sich selbst verteidigen? Dann muß man allerdings nachsetzen und fragen: Woran haben sie sich die Hände schmutzig gemacht, um sie jetzt an den Geisteswissenschaften abzuwischen? War das Jahr 1990 für sie womöglich eine ähnlich traumatische Erfahrung wie für andere das Jahr 1945?

Müssen wir damit rechnen, daß es hier zu ganz analogen Selbstrechtfertigungsstrategien nach der Erfahrung eines Zusammenbruchs gekommen ist? Soll, wie es der Referenztext selber einmal nahelegt, die untergegangene DDR in eine zur Kulturwissenschaft transformierte Geisteswissenschaft gerettet werden? Ist es ebendeshalb auch erforderlich, die Geisteswissenschaften, deren Vertreter sich in der Zeit des Dritten Reiches ja in der Tat weitgehend kompromittiert hatten (wie übrigens Naturwissenschaftler auch), auch jetzt noch dem Wort nach in der Nähe zum Nationalsozialismus zu halten, um sie zu delegitimieren? Der aufrechte Antifaschist betreibt gerade heute eben ›Kulturwissenschaft‹ und nicht etwa Geisteswissenschaft.

Auffällig ist, daß in diesen Fragen ein ganzes Nest von politischen Dissimulationen in den Blick gerät. Die Propaganda wider den Geist dissimuliert, daß eine 1990 enttäuschte Generation dieselben Strategien einer nachträglichen Selbstrechtfertigung nach dem Sturz des Systems entwikkelt wie nach 1945 die Generation ihrer Väter.

Ohne Geisteswissenschaften verfügte die Gesellschaft nicht über eine Instanz, die ihr in Wissenschaftsform die Realkontexte von Geschichte und Selbstverständnisbemühungen präsent zu halten vermag. Mehr kann sie nicht leisten, aber das ist nicht wenig, weil nur so die kritischen Potentiale der Vergangenheit an die Gegenwart angeschlossen bleiben. Hier sind weltanschauliche Interessen auch in dissimulierter Form völlig fehl am Platz. Es geht um Wahrheit und nichts sonst. Und dann ist es auch unerheblich, ob man von ›Kulturwissenschaften‹ oder von ›Geisteswissenschaften‹ spricht.

Als Martin Warnke am 21.1.2003 in Hamburg anläßlich seiner Emeritierung mit einer prominent besetzten Fachtagung geehrt wurde, erinnerte er zum Abschluß in seinen ›*Ultima Verba*‹ an die Idee der Universität, der er sich als Forscher und Lehrer verpflichtet gefühlt habe. Diese Idee bestand, wie er sagte, einfach darin, »daß wir, Lehrende und Lernende, gemeinsam Wissenschaft um der Kenntnis und Erkenntnis, um nicht zu sagen: um der einen oder der anderen Wahrheit willen, zu betreiben und daß wir damit zum allgemeinen Wohle beizutragen hatten.« Kurz: »Eine Institution hatten wir vor Augen, die dem freien Geist Raum bot, der Phantasie keine Schranken setzte, die sich immer neu aus sich selbst regeneriert hat, […].« Und Martin Warnke setzt hier die bittere rhetorische

Frage hinzu: »Bin ich ganz falsch informiert, erliege ich einer senilen Verblendung, wenn ich mir sage, ich sollte mir den Abschied von der Universität nicht schwer ankommen lassen, denn gerade jetzt sei der Augenblick gekommen, da jene einst tragende und beflügelnde Idee der Universität zum Erlöschen gebracht wird?«

Fragen wir uns also abschließend mit Martin Warnke, ob die Idee der Geisteswissenschaften, der wir uns verpflichtet fühlen, sich in ihrer Karikatur ohne Geist noch wiederfinden läßt oder ob sie eben in dieser nicht zum Erlöschen gebracht wird? Aber auf solche Kleinigkeiten kommt es heutzutage wohl kaum noch an, wo das Schiff der Universität insgesamt sinkt. Als der Germanist Richard Alewyn am 24. Februar 1967 in Bonn seine Abschiedsvorlesung hielt, erklärte er sich zur Situation der Universität, die er im Begriffe war zu verlassen: »Die Ratten verlassen das sinkende Schiff. Ich bin eine Ratte!«[75]

Man könnte geneigt sein, hier mit einem akademischen Abschiedstopos bedeutender Gelehrter zu rechnen: Wenn einer von ihnen das Universitätsschiff verläßt, darf er in schöner rhetorischer Tradition das alsbaldige Sinken desselben prognostizieren. Für unsere Gegenwart möchte man geradezu verzweifelt wünschen, es wäre so.

So kann es nicht unnütz sein, sich eines anspruchsvollen Konzeptes zu vergewissern, das Gesellschaft und Kreativität ohne Geistverleugnung zusammendenkt, ein Konzept, das die Theoretiker der Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute gerne ignoriert haben. Ich meine hier die frühromantische Vision einer sich selbst erfindenden Geselligkeit.

[75] Zit. nach Benno von Wiese, *Ich erzähle mein Leben*, Frankfurt/M. 1982, p. 346.

12. Societas Teutonica

Der Haupttext der frühromantischen Theorie der Geselligkeit, Schleiermachers 1799 anonym erschienene kleine Schrift *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, ist erst von dem Dilthey-Schüler Hermann Nohl wiederentdeckt worden. Sie wird unter seiner Herausgeberschaft in der 1913 von O. Braun und J. Bauer veranstalteten Werk-Ausgabe Schleiermachers im zweiten Band der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Was die geistesgeschichtliche Stellung dieser Schrift Schleiermachers »innerhalb der Entwicklung der Geselligkeitstheorie seit der Renaissance im Zusammenhang mit der Entwicklung der sozialen Struktur«[76] angeht, verweist Nohl in der Vorbemerkung auf einen Vortrag, den er 1911 vor der historisch-philosophischen Gesellschaft zu Jena gehalten hat. Dieser Vortrag trug den Titel *Vom deutschen Ideal der Geselligkeit* und erschien, wie die meisten der damaligen Vorträge Nohls, zuerst 1915 in der von Eugen Diederichs in Jena edierten Zeitschrift *Die Tat*.[77]

Man muß wohl gleich zugeben, daß die Entdeckung von Schleiermachers Theorie im intellektuellen Milieu, dem sich Nohl seinerzeit verpflichtet fühlte, keine glückliche gewesen ist. Wie schon der Zusatz *Vom* deutschen *Ideal der Geselligkeit* indiziert, kam es bei Nohl bei aller persönlichen Integrität dieses Pädagogen doch zu einer zeitgeisttypischen Akzentuierung und Vereinnahmung von Schleiermachers Theorie, die diesem, wie später zu zeigen sein wird, völlig fremd und im Innersten verkehrend war. Ob er es nun wollte oder nicht, Nohl ist aus dem Milieu der Lebensphilosophie, der Ideale des Sozialismus und der Jugendbewegung begrifflich nicht herausgewachsen. Seine geistesgeschichtliche Konstruktion *Die Deutsche Bewegung*, ein Titel, mit dem Nohl die Zeit von 1770–1830 zu fassen versuchte, bewegt sich so ganz im Nationalen, daß die bei ihm gleichwohl vorhandene transnationale Humanitätsidee keine konturierende Kraft über diesen Gesamteindruck hinaus entfalten konnte. Nohl, der 1937 seine Professur in Göttingen verlor, hat das später selbst,

[76] Fr. D. E. Schleiermacher, *Werke. Auswahl in vier Bänden*, eds. O. Braun/J. Bauer, Leipzig 1913, Zweiter Band, p. XXIV.

[77] Wiederabgedruckt in H. Nohl, *Pädagogische und politische Aufsätze*, Jena 1919, 2. Auflage unter dem Titel *Pädagogische Aufsätze*, Langensalza/Berlin (Leipzig, 1929, zitierter Text).

vor allem 1946 in einem Vortrag in Hildesheim, auch deutlich selbstkritisch so gesehen. Seine Schülerin und Biographin Elisabeth Blochmann hat einige Passagen aus dieser Rede mitgeteilt.[78] Nohl führte in dieser Rede aus, »daß der Nationalsozialismus mit seinen Methoden doch nur eine letzte entsetzliche Folge einer längeren geschichtlichen Entwicklung ist, in der wir alle mehr oder minder mitgemacht haben, ohne zu ahnen, wohin der Weg führt.«[79]

Den Hauptgrund für diese verhängnisvolle Entwicklung sieht Nohl in dem, was er sehr griffig *falsche Idealbildung* nennt. Produkt dieser falschen Idealbildung ist das, was ich unter den Titel *Societas Teutonica* fassen möchte. Der Prozeß der Teutonisierung des Gesellschaftskonzeptes begann nun in Deutschland zweifellos mit der Romantik der Befreiungskriege, aber *nicht schon mit der Frühromantik*! Ebendeshalb wird dieser, und das ist bei Hermann Nohl nicht anders als in etwa zeitgleich bei Carl Schmitt, auf den wir später eingehen, die Verlustrechnung aufgemacht. Was der Frühromantik fehlt, so der jugendbewegte Nohl, ist Lebensnähe: »Alle diese Menschen leben in einer Atmosphäre von Abendrot und Sternen, der dichterische Stil kann dann nur ins Fantastische gesteigert werden, es fehlt das Bedürfnis und die Möglichkeit, reales Leben zu gestalten, weil es kein reales Erlebnis mehr gibt, sondern nur Poesie.«[80]

So ist es auch mit Blick auf das *deutsche* Ideal der Geselligkeit Schleiermachers Theorie nach Nohl insofern defizitär, als sie nicht geeignet ist, »die Homogenität des Volkes herzustellen«[81]. Diese Aufgabe, so Nohl, war bei Pädagogen wie Kerschensteiner besser aufgehoben, dessen Pädagogik dieser Homogenität »im Interesse des Staates und seiner Einheit« zuarbeitete, »um die individualistischen Tendenzen zu brechen.«[82] Schlußendlich ist es nach Nohl in seinem Vortrag von 1911 in Jena aber gerade die neue Jugend Deutschlands, »die den tiefen pädagogischen und menschlichen Wert der Geselligkeit wieder verstanden hat. In ihren Gemeinschaften, wie im Wandervogel, in den neuen Jungendbünden an den Universitäten, machte sich das Bedürfnis nach Entwicklung des Charakters durch die Gemeinschaft, nach neuen Formen des geselligen Daseins [...] geltend.«[83]

Was Nohl hier aus eigener Erfahrung vor Augen hatte, soll noch kurz vergegenwärtigt werden. Nohl, Schüler Diltheys, wurde von diesem 1908

[78] E. Blochmann, *Hermann Nohl in der pädagogischen Bewegung seiner Zeit*, Göttingen 1969, pp. 185 sqq.
[79] Op. cit. p. 186.
[80] H. Nohl, *Die Deutsche Bewegung*, eds. O. F. Bollnow/F. Rodi, Göttingen 1970, p. 201.
[81] H. Nohl, *Vom deutschen Ideal der Geselligkeit*, in op. cit. p. 131.
[82] Op. cit. p. 132.
[83] Ibid.

nach Jena zu Eucken geschickt, um sich bei diesem zu habilitieren.[84] Nohl, verheiratet mit Bertha Oser, einer Kusine von Ludwig Wittgenstein, wohnte in Jena in der Stoystraße 3 und kam sehr bald mit der damals sehr lebendigen kulturellen Szene Jenas in engste Berührung. So wurde er nach Grisebach der zweite Vorsitzende des Jenaer Kunstvereins, eröffnete 1913 die Ausstellung mit Bildern Franz Marcs, gründete in Jena die Volkshochschule und war befreundet mit dem Maler Erich Kuithan, mit dem er auch nach Paris fuhr. Er mochte diese Stadt, wie E. Blochmann mitteilt, allerdings nicht.[85] Neben seiner äußerst erfolgreichen Lehrtätigkeit als Privatdozent der Philosophie in Jena, R. Carnap war sein Hörer und erinnert sich noch äußerst warmherzig an Nohls pädagogische Begabung[86], war Nohl vor allem auch mit dem Jenaer Verleger Eugen Diederichs befreundet, über den er Mitglied des sog. Sera-Kreises wurde[87], der zur Jugendbewegung gehörte und eine jener dreizehn studentischen Gruppen war, die sich im Oktober 1913 auf dem Hohen Meißner versammelten. Mitglied dieser Gruppe war auch W. Flitner, der neben E. Weniger Nohls prominentester Schüler wurde. Schon 1905, noch bevor Nohl nach Jena kam, hatte Diederichs auf der Kunitzburg in Jena mit seinem Sera-Kreis das Fest der Sommersonnenwende gefeiert, das später, als auch Nohl daran teilnahm, auf der ›Hohen Leede‹ gefeiert wurde.[88]

Die verhängnisvolle Nähe der Ideale dieser Jugendbewegung mit ihrer Hypertrophierung des bekränzt Bündischen, sittsam Natürlichen, gestickt Nicht-Urbanen, tanzend Ländlichen und singend Völkischen zu den Idealen der Nationalsozialisten hat Nohl später sehr wohl gesehen und

[84] Mit der kleinen Schrift *Die Weltanschauung der Malerei* 1908. Wiederabgedruckt in: H. Nohl, *Stil und Weltanschauung*, Jena 1920, pp. 7–23 (!).
[85] Zu diesen Angaben cf. die gesamte Biographie von E. Blochmann, op. cit. pp. 49 sqq.
[86] Cf. R. Carnap, *Intellectual Autobiography*, in: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. P. A. Schilpp, La Salle/London 1963, p. 4: »I remember with special pleasure and gratitude the seminars of Hermann Nohl (at that time a young instructor in Jena), in philosophy, education, and psychology, even when the topic, for example, Hegel's *Rechtsphilosophie*, was often somewhat remote from my main interests. My friends and I were particulary attracted by Nohl because he took a personal interest in the lives and thoughts of his students, in contrast to most of the professors in Germany at that time, and because in his seminars and in private talks he tried to give us a deeper understanding of philosophers on the basis of their attitude toward life (›*Lebensgefühl*‹) and their cultural background.«
[87] Cf. E. Diederichs, *Leben und Werk*, ed. Lulu von Strauß und Torney-Diederichs, Jena 1936, pp. 171 sqq. (zum Sera-Kreis); p. 172: »Der Name ›Sera‹ bürgerte sich ganz ohne Absicht ein. Der Refrain vom Seratanz ›Sera, Sera, Sancti nostri Domine‹ wurde Gruß, [...] und damit wurde Sera Symbol des Kreises.«
[88] Cf. K. Bartels, *Die Pädagogik Hermann Nohls*, Weinheim/Berlin 1968, p. 295 Anm. 863.

auch sie einer falschen Idealbildung zugerechnet. In seiner Jenaer Zeit war er in diese Bewegung jedoch voll integriert, und da sie damals von einer Politisierung noch weitgehend frei war, bewahrte er zumindest den Gemeinschaftserfahrungen mit den Studenten jener Zeit eine beglückende Erinnerung.

Gewiß muß man sehen, daß die Nationalsozialisten die teutonisierte Geselligkeit schon der Jugendbewegung mit ihrer germanisierenden Symbolik (Gautage, Thing, Sonnenwendfeiern, Jugendweihe etc.) komplett übernahmen (Elemente wie z.B. die Jugendweihe auch die Kommunisten der DDR und die atheistische Gesellschaft der neuen Länder heute noch). Es bedurfte allerdings seinerzeit noch eines sehr speziellen soziokriminellen Schubs, um das gesamte Symbol-Repertoire der Jugendbewegung dermaßen in Mißkredit zu bringen, wie es den Nationalsozialisten gelungen ist.

Die Frage ist aber auch die, ob die Teutonisierung der Geselligkeit in ihrem verdumpfenden Gemeinschaftsbedürfnis, wie sie zweifellos in der Jugendbewegung schon gegeben war, nicht zugleich die Pädagogik jener Zeit so sehr mitinfiltriert hat, daß kein Raum mehr für zusätzliche Argumente einer kritischen und distanzierten Urteilskraft blieb. Wenn Nohl in seinen Vorlesungen zur *Deutschen Bewegung* in den zwanziger Jahren in Göttingen am Ende Sozialismus und Jugendbewegung als wahre Erben und Erneuerer der *Deutschen Bewegung* feiert, die an einem neuen Aufbau arbeiten, »in dem alle Kategorien der Deutschen Bewegung wieder geltend gemacht werden, vor allem seine ursprünglichste, die Einheit des Lebens«[89], dann ist natürlich wahrhaftig nicht mehr zu sehen, wie ein Student den Nationalsozialismus mit seiner Devise ›Nationalismus nach außen – Sozialismus nach innen‹ (G. Strasser)[90] nicht auch als politisches Angebot akzeptieren sollte. Hier waren begrifflich die Schleusen jedenfalls offen, und jene Idee der Geselligkeit, von der Nohl bei Schleiermacher ausgegangen war, völlig unkenntlich geworden.

Aber die durch Hegel und seine Gemeinde-Idee und die spätere Lebensphilosophie bereits angelegte, vor allem durch die Jugendbewegung forcierte Verengung des Geselligkeitsideals der Frühromantik ist auch heute keineswegs abgeschüttelt. Der Sog von nicht-urbanen, bodenständigen, naturstumpfen Gemeinschaftserfahrungen im Selbstgestrickten ist

[89] H. Nohl, *Die Deutsche Bewegung*, op. cit. p. 230.

[90] Cf. G. Strasser, *Kampf um Deutschland*, München 1932, pp. 381–384: »Im bewußten Gegensatz zur Französischen Revolution, als ihr Gegenpol und Überwinden« geht es um einen »nach innen wirkenden Sozialismus« und einen »nach außen wirkenden Nationalismus«, um die »innere Aussöhnung des Volkes«. Was Nohl diesem Konzept noch entgegensetzen konnte, war begrifflich mit seinen Mitteln kaum noch wirksam zu konturieren, es blieb ihm nur – was ihn als Mensch ehrt – sein aufrechter Charakter. Für einen Pädagogen nicht genug!

für die deutsche Mentalität von größerer Attraktivität als Formen höherer Geselligkeit, wie sie nur in einer urbanen, florentinischen Kultur gedeihen können.

Aber in dieser Hinsicht könnte gerade die Frühromantik auch heute noch Interesse verdienen. Man verkennt ja zumeist die spezifische Eigenart der Frühromantik in ihrer kritischen Stellung zur Aufklärung: Sie will diese ja nicht tilgen, sondern angesichts deren zunehmender Vereinseitigung und Zersplitterung in Wissenschaften, Künsten, Kulturen und Lebensformen bloß für eine große Option auf Wahrnehmbarkeit des Ganzen einstehen. Hierin liegt auch die *fundamentale universalistische Tendenz der Frühromantik*, die sie für die ohnehin fiktive *Deutsche Bewegung* im Sinne Nohls so unattraktiv macht. Im politischen Bereich geht es der Frühromantik z.B. nicht um Deutschland, sondern um Europa, im Kulturbereich geht es aber wieder nicht um Eurozentrismus, sondern um die Anschlußfähigkeit des Abendlandes an den Orient. Im religiösen Bereich geht es nicht um Protestantismus und Katholizismus, sondern um ein höheres Christentum, dessen Welthauptstadt ein neues Jerusalem sein wird, es geht um eine »sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen« (Novalis), es geht um ein universelles Fundament des Glaubens im Gefühl als Fundament einer transpositiven Religiosität (Schleiermacher). Im wissenschaftlichen Bereich geht es ebenso um das Festhalten eines Blickes auf das Gesamtwissen (Schelling), im enzyklopädischen Transparentmachen aller Wissenschaften (Novalis). Im Bereich des Lebens geht es um eine konfigurierende Wahrnehmungsweise, die die getrennten Lebenskreise als Kreise eines Kreises wahrnehmen läßt (Schlegel). Im Blick auf die Künste geht es um ihre Betrachtung als Teile eines Gesamtkunstwerkes (Schelling) usw. usw. Diese universalistische Option ist der Frühromantik genuin und ist Rechtsgrund für ihre *Entgrenzungsprojekte als Erweiterungsprojekte*. Für die Frühromantik wäre die Eingrenzung auf *das Deutsche* daher als völlig absurd erschienen, wenngleich sie die Einigung der Deutschen schon wegen ihrer universalistischen Option unterstützen würde. Aber ihr ging es letztlich um Europa als überstaatliche Vision, auch nicht um Nationalliteraturen, sondern um Weltliteratur (Schlegel). Diese auf das Gemeinsame zielende, d.h. katholische Option der Frühromantik machte sie natürlich allen Freunden Preußens und des Protestantismus gleichermaßen verdächtig. »Deutsche gibt es überall«, heißt es bei Schlegel. Und: »Germanität ist so wenig, wie Romanität, Gräzität oder Britannität auf einen besondern Staat eingeschränkt; es sind allgemeine Menschencharaktere die nur hie und da vorzüglich allgemein geworden sind.«[91] »Alles Nationale, Temporelle, Locale, Individuelle läßt sich uni-

[91] F. Schlegel, *Athenäum-Fragmente* Nr. 291; Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (= KFSA), ed. E. Behler, Bd. 2, p. 214.

versalisiren«,[92] heißt es bei Novalis, der schließlich die Universalisierung überhaupt als »das eigentliche Wesen des Romantisirens«[93] bezeichnet. So spricht er in seinen Werken von nichts häufiger als von Universalisierung, Universalmathematik, Universalmonarchie, Universalnatursystem, Universalsystem, Universalpoesie, Universalpolitik, Universalstaat, Universaltendenz etc. etc.

Was schließlich noch einmal den Universalismus im religiösen Bereich angeht, so mag ein höheres Christentum ein solches sein, das den Blick auf die jetzigen Konfessionen bloß nach ästhetischen Kategorien Schillers als getrennt freigibt. Schlegel hat diese Perspektive jedenfalls nahegelegt: »Der Katholizismus ist das naive Christentum; der Protestantismus ist sentimentales. […] Nur fehlt es dem protestantischen Christentum vielleicht noch an Urbanität.«[94] Welcher preußische Protestant in ostelbischem Sand und Sumpf mag so etwas schon gerne hören? Er mag sich damit trösten, daß Schlegel ähnliches auch Philosophen rät und, wie ich glaube, nicht ohne Grund: »Opfre den Grazien, heißt, wenn es einem Philosophen gesagt wird, so viel als: Schaffe dir Ironie und bilde dich zur Urbanität.«[95]

Aber diese allgemeinen Perspektiven einer verfehlten Entdeckung der romantischen Geselligkeit durch Hermann Nohl können es uns nicht erlassen, diese in ihrer möglichst unverzerrten Gestalt aufzusuchen, um generell einen neuen Zugang zum Profil frühromantischen Denkens zu bahnen.

Die Geselligkeit erhält bei Schleiermacher zunächst die universale Bedeutung eines gegenüber der Enge und Beschränkung von Beruf und Häuslichkeit entgrenzten, d.h. kosmopolitischen Zustandes, durch den Individuen fremde Welten vertraut werden können. Diese universelle Bedeutung der Geselligkeit ist gerade die, daß hier »die Sphäre eines Individui […] von den Sphären Anderer so mannigfaltig als möglich [!, W.H.] durchschnitten« wird, so daß gerade diese Schnittstellen den Einzelnen »die Aussicht in eine andere und fremde Welt« gewahren lassen, »so daß alle Erscheinungen der Menschheit [!, W. H.] ihm nach und nach bekannt, […] befreundet und gleichsam nachbarlich werden können.«[96]

In solchem Umgang »ist der Mensch ganz in der intellektuellen Welt«, kann sich hier »dem freien Spiel seiner Kräfte überlassen«, »von keinem Gesetz beherrscht, als welches er sich selbst auflegt«, so daß »alle Beschränkungen der häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse auf eine Zeitlang« verbannt erscheinen.[97]

[92] Novalis, *Ergänzungen zu den Teplitzer Fragmenten; Schriften*, Bd. 2, p. 616.
[93] Novalis, *Allgemeines Brouillon* Nr. 87; *Schriften*, Bd. 3, p. 256.
[94] F. Schlegel, *Athenäum-Fragmente* Nr. 231; KFSA, Bd. 2, p. 203.
[95] F. Schlegel, *Athenäum-Fragmente* Nr. 431, KFSA, Bd. 2, p. 251.
[96] Fr. D. E. Schleiermacher, *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, in: ders., *Werke*, eds. O. Braun/J. Bauer, Zweiter Band, Leipzig 1913, pp. 3 sq.
[97] Op. cit. p. 4.

In dieser Selbstgesetzlichkeit einer freien, d.h. sich *im Gespräch erst selbsterfindenden Geselligkeit* terminiert für Schleiermacher bereits ihr sittlicher Zweck. Von diesem Ziel ist die Geselligkeit seiner Zeit aber noch ebenso weit entfernt, »als die Häuslichkeit und der bürgerliche Verein von dem ihrigen.«[98]

Einer Verbesserung der Geselligkeit auf ihr Ziel hin will Schleiermacher in Form einer Theorie derselben zuarbeiten, ohne daß er sich über die Wirksamkeit eines solchen Vorhabens Illusionen macht.

Für eine freie Geselligkeit ist zunächst formal konstitutiv, »daß sie eine durch alle Teilhaber sich hindurch durchschlingende, aber auch durch sie völlig bestimmte und vollendete Wechselwirkung sein soll.«[99] Das unterscheidet die freie Geselligkeit sogleich von extern veranlaßten Gemeinschaftlichkeiten, wie sie das Publikum im Schauspielhaus, eine Ballgesellschaft oder auch Spielgemeinschaften sind. Hier setzt Schleiermacher seinen Begriff der freien Geselligkeit auch deutlich von Schiller ab.

Im Spiel erlangt die Selbstgesetzlichkeit der Mitspieler nämlich schon deswegen *nicht* ihre höchste Bestimmung, weil, so Schleiermacher, im Spiel »der Zufall […] der dritte oder vierte Mann ist.«[100] Nicht gilt also mit Schiller, daß der Mensch nur und schon da ganz Mensch ist, wo er spielt, sondern er ist es mit Schleiermacher erst da, wo er in freier Geselligkeit die von allen Teilnehmern »völlig bestimmte und vollendete Wechselwirkung« mitträgt. Schleiermacher ist hier Schiller gegenüber zweifellos im Recht: Nicht schon im Spiel, sondern in freier Geselligkeit terminiert die Humanität des Humanus. Denn nur hier ist die Wechselwirkung *reflexiv* und *abgeschlossen*, d.h. »in sich selbst zurückgehend und vollendet«.[101] Die Pointe der Theorie Schleiermachers ist im Grunde die, daß er die *Theorie einer Geselligkeitsheuristik* anvisiert, d.h. eine Theorie, nach der die Teilnehmer eines Gespräches ihre Geselligkeit nicht schon vorfinden, sondern selbst *gemeinsam erfinden*.

Für die philosophische Theorie einer sich selbst erfindenden freien Geselligkeit ist es methodisch erforderlich und hinreichend, genau das explizit zu machen, was der Terminus ›freie Geselligkeit‹ wohlverstanden impliziert bzw. präsupponiert. Gerade so verfährt Schleiermacher, indem er die Gelingensbedingungen einer freien Verständigung in geselligem Kreise analysiert. Zu solchen Gelingensbedingungen gehören vor allem Formen kommunikativer Schicklichkeit wie z.B. das Gebot der thematischen Schicklichkeit: Nichts schickt sich als Thema einer freien Geselligkeit, »was nicht in die gemeinschaftliche Sphäre Aller gehört.«[102] Ebenso

[98] Ibid.
[99] Op. cit. p. 9.
[100] Ibid.
[101] Op. cit. p. 10.
[102] Op. cit. p. 12.

gehören hierher die Zugehörigkeitsbedingungen zum Kreis einer freien Geselligkeit. Und hier ist der universalistische Zuschnitt von Schleiermachers Theorie wieder mit Händen greifbar, denn: »Mitglied einer Gesellschaft ist jemand, nicht insofern er diese oder jene einzelne Eigenschaft oder Kenntnis besitzt, oder zu irgendeiner besonderen Klasse gehört, sondern er soll gerade seine Individualität, seine Eigentümlichkeit mitbringen; denn nur in dieser ist das freie Spiel seiner Gedanken und Gefühle [...] gegründet.«[103]

Nun ergibt sich aus dieser Individualitätsorientierung und der Geselligkeitsfähigkeit des Individuums ein gewisser Widerspruch: »Ich soll meine Individualität [...] mitbringen, und ich soll den Charakter der Gesellschaft annehmen; [...].«[104] Beides kommt zur Deckung in der gesellschaftsfähigen Façon der Individuen, und das ist als individuelle Schicklichkeit die *Manier*. Diese ist kein Zwangskorsett, sondern die Form, in der Individuen sich in ihrer Individualität wechselseitig schonen, um gesellig *konversieren* zu können. Die Manier bleibt individuell, aber ist doch schon individuelle Form. Gerade wegen dieser *zarten Förmlichkeit*, die das Individuelle nicht ablöscht, sondern schicklich ins Äußere setzt, gilt, daß sich »in seiner eigentümlichen Manier Niemand genieren« soll.[105] Elastizität, Gewandtheit und Feinheit gehören nach Schleiermacher ebenso zu den Tugenden geselligen Kommunizierens. Ferner gibt es Tugenden der Themenwahl. Fachsimpeln unter Berufskollegen oder politische Gespräche aus Mangel an sonstigen gemeinschaftlichen Interessen sind Verengungen thematischer Schicklichkeit. Ebendeshalb nennt Schleiermacher hier ausdrücklich die Frauen, die zu seiner Zeit weder an politischen noch an fachlichen Gesprächen interessiert sein können, da sie von beiden Bereichen abgetrennt sind, »die Stifter der besseren Gesellschaft«.[106]

So zeitbedingt diese Einschätzung Schleiermachers auch scheinen mag, sie hat dennoch eine tiefe Berechtigung darin, daß eine Gesprächsrunde nur da ein gesteigertes kommunikatives Niveau entbindet, wo die Thematik in höherem Maße allgemeinheitsfähig ist, als es aus der Profession und dem öffentlichen Interesse der Beteiligten zu erwarten wäre. Gerade die Freiheit von Politik und Profession, auch eine Form der Emanzipation, so erzwungen sie seinerzeit auch war, machte die von Frauen gestifteten Salons der Aufklärung und Romantik erst möglich.

Aber diese Perspektive soll uns hier nicht beschäftigen, wichtig ist für uns auch an diesem Punkte die universalistische Ausrichtung von Schleiermachers Theorie der Geselligkeit: Weder Stand, Gewerbe, Profession

[103] Op. cit. p. 13.
[104] Op. cit. p. 15.
[105] Op. cit. p. 17.
[106] Op. cit. p. 22.

noch Geschlecht privilegieren zur schicklichen Teilnahme an einer freien Geselligkeit, die ebendeshalb der genuine Ort einer kommunikativen Entbindung der Humanität des Humanus sein kann.

Diese universalistische Theorie der Geselligkeit bei Schleiermacher erhält übrigens bei ihm eine ebenso universalistische Theorie des Religiösen als Fundament, eine Theorie, die das religiöse Phänomen so tief verankert, daß die Offenbarungsreligionen ebenso keinen privilegierten Status mehr erhalten können. Wo bei Schleiermacher schon unser Sinn für das Ganze *das* religiöse Urphänomen ist, d.h. der *sensus universi*, der seine Art des Gegebenseins im Gefühl nicht verlassen kann und die fundierende Disposition auch da bleibt, wo wir mit dem semantisch charakterisierbaren Ganzen nach Art eines prädikativen Allgemeinen sprachlich umgehen; wo das so ist, wird jede sprachliche Äußerung schon zum Bruchstück jenes Gebetes, das die Sprache ist. Und das freieste Dokument dieses religiösen Urphänomens ist dann ganz konsequent jene freie Geselligkeit, in der die teilnehmenden Individuen, in kommunikativer Schicklichkeit vom sensus universi getragen, ein Ganzes im Wechselgespräch *erzeugen*, das, die erforderliche Phantasie vorausgesetzt[107], die Kathedrale des Göttlichen schon im Profanen ist. So verlieren die tradierten Offenbarungsreligionen ihren privilegierten Status ebenso wie die ehedem privilegierten Teilnehmer der höfischen Geselligkeit.

Man beachte im übrigen, daß der universalistische Begriff der Geselligkeit bei Schleiermacher seinerseits noch einer Erweiterung fähig ist. Wo die Zurechnung, teilnahmefähiger Gesprächspartner einer freien Geselligkeit zu sein, schließlich nur noch davon abhängt, ob je *ich* bereit bin, wen auch immer als freien Gesprächspartner zu akzeptieren, mag je ich schließlich in ein geselliges Verhältnis zu allem treten und Zwiegespräch mit einer Katze ebenso halten wie den nymphischen Zuflüsterungen der Quelle lauschen. Diese *mantische Entgrenzung* findet sich bei Novalis: »Drückt nicht die ganze Natur so gut, wie das Gesicht, und die Geberden, der Puls und die Farben, den Zustand eines jeden der höheren, wunderbaren Wesen aus, die wir Menschen nennen? Wird nicht der Fels ein ei-

[107] Cf. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799); *Werke*, eds. O. Braun/J. Bauer, Bd. 4. pp. 287–288: »Denn welche Anschauung des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab für seine Religiosität; ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie. [...] Ihr, hoffe ich, werdet es für keine Lästerung halten, daß Glaube an Gott abhängt von der Richtung der Phantasie. Ihr werdet wissen, daß Phantasie das höchste und ursprünglichste ist im Menschen, und außer ihr alles nur Reflexion über sie. Ihr werdet es wissen, daß eure Phantasie es ist, welche für euch die Welt erschafft, und daß ihr keinen Gott haben könntet ohne Welt.« – Cf. zur Interpretation Schleiermachers W. Hogrebe, *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert*, München 1987, pp. 82 sqq.

genthümliches Du, eben wenn ich ihn anrede?«[108] Dieser mantische Universalismus gehört zum Kern eines rechten Verständnisses der Frühromantik. Dessen hermeneutische Entgrenzungstendenz hat nichts Destruktives, sondern dient der Einladung zu einem Gespräch, an dem alles, was existiert, teilhaben kann. Dieses unendliche Gespräch ersetzt *nicht* die sachbezogene und verbindliche Argumentation, ersetzt *nicht* den systematischen Diskurs der Wissenschaften, ersetzt *nicht* die programmatische politische Rede, sondern ist der Ort, wo sich alle über die verpflichtende Kraft ihrer Argumente hinaus noch ins Benehmen gesetzt sehen und sehen müssen, wenn anders sie noch Anschluß an die heuristischen kommunikativen Energien halten wollen. Einen Anschluß, der es ihnen ermöglicht, auch die Grundlagen ihrer kommunikativen Verbindlichkeiten zu erkennen, zu prüfen und gegebenenfalls zur Disposition zu stellen. Der Universalismus der Frühromantik steht gerade für diese universelle Heuristik, die jenen Erzeugungshintergrund zum Gegenstand hat, den Wissenschaft und Kunst, Geist und Natur, d.h. jedes gestaltbildende Milieu, immer schon in Anspruch genommen hat. Demonstrieren kann man den Rückgang in die plasmatischen Verhältnisse dieses universalen Hintergrundes nur, indem die vermeintlich stabilen Gestalten und Strukturen der uns vertrauten Vordergründe metamorph verflüssigt werden.

Mittel dieser Verflüssigung sind der Frühromantik Ironie, Paradoxe, ja auch das Mittel, widersprüchliche Symmetrien herzustellen. Dieses Verfahren erzeugt den Eindruck epistemischer Beliebigkeit, Unverbindlichkeit, ja den Eindruck eines hemmungslosen epistemischen Relativismus. Auf diesem Fuß macht Carl Schmitt nicht nur der politischen Romantik[109] eines Adam Müller, die man akzeptieren möchte, sondern der gesamten Romantik auf ganzer Linie die Verlustrechnung auf: »Aus immer neuen Gelegenheiten, entsteht eine immer neue, aber immer nur occasionelle Welt, eine Welt ohne Substanz und ohne funktionelle Bindung, ohne feste Führung, ohne Konklusion und ohne Definition, ohne Entscheidung, ohne letztes Gericht, unendlich weitergehend, geführt nur von der magischen Hand des Zufalls, *the magic hand of chance*.«[110]

Speziell Novalis fällt in seiner universalistischen Methode, paradoxe Symmetrien herzustellen, der Optik Schmitts zum Opfer: »Wenn Novalis davon spricht, daß er an die Gestalten von Brot und Wein glaube, so sollte man ihm keinen andern Glauben entgegenbringen, als den, den er selbst hat: er meint natürlich, daß Alles Brot und Wein sein kann. Er glaubt an die Bibel, aber jedes echte Buch ist eine Bibel; an das Genie,

[108] Novalis, *Die Lehrlinge zu Saïs*, in: ders., *Schriften*, eds. P. Kluckhohn/R. Samuel, Bd. 1, p. 100.
[109] C. Schmitt, *Politische Romantik*, München/Leipzig 1925². Der Text entstand, wie Schmitt selbst mitteilt, bereits 1917/18 und erschien 1919 in erster Auflage.
[110] Op. cit. p. 25. – Cf. auch p. 23: »Romantik ist subjektivierter Occasionalismus.«

aber jeder Mensch ist ein Genie, an den Deutschen, aber Deutsche gibt es überall, die Deutschheit ist für ihn, trotz des angeblichen historischen Empfindens der Romantik, nicht auf Staat und Rasse und nicht einmal auf Deutschland beschränkt; besonders die Franzosen sollen durch die Revolution von 1789 eine Portion Deutschheit bekommen haben. Er rühmt die Antike, aber Antike ist überall, wo echter Geist ist; […].«[111] Man bemerkt den Unwillen eines judizialen Verbindlichkeitsbedürfnisses, das in die Gleichung ›die Gewalt der Vernunft ist die Vernunft der Gewalt‹ (*imperium rationis* = *ratio imperii*) fest verkrallt ist und auch hier eher Rasse und Staat normativ stabilisiert sehen möchte, als auch nur einen Fußbreit an die *ars inveniendi* abzutreten, die der genuine Boden der romantischen Theorie ist. Dieser wankende, weil plasmatische, Boden ist für Carl Schmitt Ausdruck eines *subjektivierten Occasionalismus*, der in seiner anarchischen, metamorphen Unverbindlichkeit für ihn geradezu ungeheuerlich ist: »In einer allgemeinen Vertauschung und Vermengung der Begriffe, einer ungeheuerlichen Promiskuität der Worte, wird alles erklärlich und unerklärlich, identisch und gegensätzlich, und kann allen alles unterschoben werden. Auf Fragen und Diskussionen der politischen Wirklichkeit wurde die Kunst angewandt, ›alles in Sofien zu verwandeln und umgekehrt‹: Dies allgemeine ›Und umgekehrt‹ ist der Stein der Weisen in der großen Alchemie der Worte, die jeden Kot in Gold und jedes Gold in Kot verwandeln kann. Jeder Begriff ist ein Ich und umgekehrt, jedes Ich ein Begriff, jedes System ein Individuum, und jedes Individuum ein System, der Staat ist die Geliebte und wird Mensch, der Mensch wird Staat; […] es ist die Formel, durch die ›die ganze Welt passieren kann‹, unter die sich ›die Welt vollständig einreihen läßt‹, mit der ›das Universum demonstriert‹ ist.«[112]

Kein Zweifel, daß Carl Schmitt das universalistische Verfahren der Romantiker völlig korrekt wiedergegeben hat. Und auch sein Kommentar sieht die richtige Konsequenz dieses Verfahrens einer *Weltpassage* bei Novalis: »Gewiß. Nur ist das nicht die Welt und das Universum, sondern eine kleine Kunstfigur. Der Wille zur Realität endete im Willen zum Schein. Sie hatten nach der Wirklichkeit der Welt gegriffen, nach der ganzen Welt auf einmal, der Totalität des Kosmos. Statt dessen erhielten sie Projektionen und Resorptionen, Elongaturen und Abbreviaturen, den Punkt, den Kreis, Ellipsen und Arabesken, einen beseelten, d.h. subjektivierten ludus globi.«[113] Im Prinzip ist auch dies von Carl Schmitt wieder korrekt gesehen, er ist sich lediglich über den Status des gesamten universalistischen Projekts der Frühromantik nicht im klaren. Er verlangt Verbindlichkeiten, wo es romantische Intention ist, die *Bedingtheiten* von

[111] Op. cit. p. 112.
[112] Op. cit. p. 113.
[113] Ibid.

Verbindlichkeiten, des Festen und Stabilen im Rückgang auf unsere welterzeugenden heuristischen Energien in einem ludus globi zu verdeutlichen, um eben diese wiederum in der poetischen Inszenierung märchenhafter Welten konstruktiv zu beglaubigen. Carl Schmitt verkennt die Reichweite der Rationalität des homo sapiens, die in den heuristischen Vorläufen ihrer Wissensbemühungen auch inkonsistente Informationen in Kauf nehmen darf und muß, um sich nicht *a limine* den Weg zu möglicherweise fruchtbaren Informationen abzuschneiden. Gerade in der heuristischen Dimension sind wir, wie Nicholas Rescher einmal bemerkt, »gut beraten, wenn wir uns darin üben, gelegentliche Inkonsistenzen zu tolerieren. Daran ist nichts irrational.«[114]

Carl Schmitt hingegen erliegt einem urteutonischen, anankastischen Verbindlichkeitsbedürfnis, dem Inkonsistenzen ebenso verdächtig sind wie eine freie Subjektivität und eine freie Geselligkeit: »Man kann bei jedem Romantiker Beispiele sowohl anarchistischen Selbstgefühls wie auch exzessiven Geselligkeitsbedürfnisses finden, [...].« Aber im »Rausch der Geselligkeit ist keine Basis dauernder Verbindung«, und »auf dem Bedürfnis, nicht allein zu sein, sondern in der Bewegtheit eines belebenden Gesprächs zu schweben, läßt sich keine gesellschaftliche Ordnung errichten. [...] Darum gibt es weder romantisches Recht noch romantische Ethik [...].«[115]

Auch hier hat Carl Schmitt wieder Recht, aber auch hier verkennt er den Status der romantischen Theorie der Geselligkeit: Sie ist keine juridische Theorie, sondern eine heuristische. Wie wir schon ausgeführt hatten, will Schleiermachers Theorie erklärlich machen, welche Gelingensbedingungen erfüllt sein müssen, damit sich ein Kreis von Gesprächsteilnehmern zur Form einer höheren Geselligkeit konversativ *erst selbst erfinden* kann.

Die romantische Theorie der Geselligkeit ist daher nicht, wie Carl Schmitt sagt, exzessiv, sondern die durch keine sonstige Verbindlichkeit hergestellte, sich selbstgesetzlich konstituierende und darum freie Gesprächskultur, die wir überall da in Anspruch nehmen müssen, wo z.B. über die rechtlichen Grundlagen einer Gesellschaft befunden werden soll. Und es ist klar, daß vor dem romantischen Forum *dieser* Kultur der Geselligkeit eine Rechtsgrundlage von Gesellschaften in Rasse oder Klasse

[114] N. Rescher, *Rationalität*, Würzburg 1993, p. 103.

[115] Op. cit. pp. 226–227. Merkwürdig bleibt bei Schmitt, daß sein späteres Pathos des politischen Ausnahmezustandes, in dem die Kraft des Lebens zur Rechtsquelle des Diktators wird, im Grunde genommen einer pervertierten Romantik entspricht, einer Romantik, gegen deren Unverbindlichkeit der verbindlichkeitsbesessene Katholik ursprünglich polemisierte. Der Souverän, der über den Ausnahmezustand entscheidet, ist der Romantiker, der von Schmitt mit einer dezisionistischen Befugnis in der Politik ausgestattet wird. Cf. C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München/Leipzig 1932, p. 31.

keinen Bestand haben könnte, weil aus der universalistischen Perspektive der Romantik Verfassungen allemal *allgemeinheitsfähig* und *individualitätsfreundlich* sein müssen. Insofern ist die Intuition der Romantik einer Teutonisierung von Geselligkeit und Kultur strikt entgegengesetzt.

Tatsächlich ergibt sich vor diesem Hintergrund sogar eine Perspektive auf eine politische Überlegenheit der Romantik, die Carl Schmitts Wahrnehmung aus teutonischem Verbindlichkeitsbedürfnis verborgen bleiben mußte.

So weist Erich Behler nachdrücklich darauf hin, daß Schlegels Staatsphilosophie auf das Konzept einer *pluralistischen* Kulturphilosophie gegründet ist, gerade im Gegensatz zu Hegel, für den Preußen im Verhältnis zu anderen Staaten seiner Zeit das *Monopol* an avancierter Vernünftigkeit besaß. Aus der Perspektive Schlegels ist diese Option Hegels zumindest einer Alternative fähig. So erschien ihm gerade im Gegensatz zu Hegels preußischer Option das österreichische Modell als wesentlich attraktiver. Als »historische Verwirklichung« seiner »staatsphilosophischen Idee der Fülle und Universalität«, bemerkt Behler, »ist ihm der österreichische Völkerstaat erschienen, der für ihn gleichzeitig das historische Modell für die Herstellung der europäischen Einheit in der Vielheit und Fülle unaufhebbarer Nationen bildete.«[116] Aus dieser geschichtsphilosophischen Grundorientierung erschien der Frühromantik auch das Modell des Alten Reiches attraktiv, und *hieraus* entspringt die Wendung zum Mittelalter. Schlegel schrieb daher 1802 in Paris: »Die große Frage ist: sollen die Europäer ein Volk werden – alles verschmolzen –, oder jede Nation ganz nur sie selbst sein? – Vielleicht beides wie es im Mittelalter war.«[117] Wir dürfen also nicht glauben, daß die Repristinierung des Mittelalters bei den Frühromantikern, wie z.B. Joachim Ritter formulierte, ein Unternehmen sei, das »sich suchend dem Mittelalter als der vormodernen Welt zuwendet,«[118] und zwar mit dem Ziel einer »Wiederherstellung des Alten«[119]. Das gerade ist *nicht* die Intention der Frühromantiker

[116] E. Behler, *Hegel und Friedrich Schlegel*, in: ders., *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988, pp. 9–45, hier p. 31.

[117] KA XVIII, 571, Nr. 103; cit. nach Behler, op. cit. p. 31 Anm. 36.

[118] J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (1956), in: ders., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M. 1969, pp. 183–255, p. 210.

[119] Op. cit. p. 211. – Ähnlich schon G. Lukács: »Die Restaurationsideologie erstrebt eine Rückkehr zum vorrevolutionären ancien régime, ja dem Bewußtsein vieler ihrer Wortführer schwebt sogar eine Rückkehr ins Mittelalter vor. Novalis drückt diese Tendenz im Aufsatz *Die Christenheit oder Europa* in Deutschland am deutlichsten aus.« (*Die Zerstörung der Vernunft*; *Werke* Bd. 9, p. 147). Was Lukács von Kierkegaard sagt, charakterisiert ihmzufolge die gesamte Romantik: Er »teilt mit der Romantik die Lebensgrundlage einer reaktionär-parasitären Intelligenz, deren Verhalten in der sich formierenden kapitalistischen Gesellschaft auf eine subjektivistische ›Lebenskunst‹ drängt.« (Op. cit.

gewesen. Vielmehr greifen sie auf das Mittelalter zurück im Sinne einer *praefiguratio*, im Sinne eines Typus, dessen antitypische Sinnerfüllung geradezu das europäische Projekt schlechthin ist.

Man beachte, daß wir auch heute noch nicht weiter sind, oder anders: Die moderne Problemlage eines vereinten Europas ohne Verneinung des Eigensinns seiner Teile haben gerade die Frühromantiker bereits gesehen.

Wo immer wir erkennen, daß vertraute Strukturen zu changieren beginnen, kann uns ein Licht aufgehen: daß nämlich Welten symbolisch erzeugt sein wollen, und daß die erste Welt nur aus einem vorweltlichen Nebel heraus Gestalt gewinnen kann. So ist die Unbestimmtheit und semantische Dunkelheit die letzte Kontrastfolie, die wir in Anspruch nehmen müssen, um symbolisch kreativ, d.h. gestaltbildend sein zu können. Daher geben sich die frühromantischen Konzepte zuletzt als Theorie einer Kreativität zu erkennen, wie sie in Natur und Geist, in Kunst und Wissenschaft strukturgenerierende Energien entbindet. Insofern sind auch die poetischen Erzeugnisse der Frühromantik nur *Beispiele* für diese Hintergrundstheorie und nicht der Ort, wo die Entscheidung über diese Theorie fällt. Eine exemplarisch gestaltete Welt erhält den Index des bloßen Beispiels dadurch, daß sie mit den Worten eingeführt wird: ›*Es war einmal* ...‹

Man könnte den eigentümlichen Charakter der frühromantischen Theorie auch so fassen: Sie bleibt Theorie eines poetischen *context of discovery* und geht nicht über in die Theorie eines poetischen *context of justification*. Das hat zur Folge, daß die poetischen Beispiele für diese Theorie nicht eigentlich einer Rechtfertigung darüber hinaus fähig sind, bloß poetische Beispiele dieser Theorie zu sein. Die eigentümliche Wesenlosigkeit des psychischen und historischen Milieus der Dichtungen von Novalis hat eben darin ihren Grund. Die frühromantischen Theoretiker würden es gerade der Weimarer Klassik vorwerfen, daß sie ihre Dichtungen aus Einbettungen im historischen, moralischen, symbolischen und psychologischen Sinn herausentwickelt, die diesen Dichtungen zwar *relativ* auf diese Einbettungen Farbe und Rechtfertigung verschafften, die aber ebendeshalb die universalistische Potenz der poetischen Erzeugungsenergie nicht mehr zu beglaubigen vermögen. Man kann offenbar nicht beides haben: die saftige Gestalt des Lebens und das Durchscheinen der metamorphen Gestaltungsenergien des Lebens. Goethe scheint hier die Ausnahme zu sein, aber er ist es nicht: Im Sinnlichen sind ihm nur tiefen*konstante* Urphänomene zugänglich, aber nicht der Rachen metamorpher Energien. Insofern sind z.B. die Dichtungen von Novalis gerade da, wo

p. 252). Gegen diese Tradition argumentiert zuletzt S. Peetz, *Jerusalems Rache. Zur universalistischen Deutung der Moderne bei Novalis*, in: *Universalgeschichte und Nationalgeschichten*, eds. G. Hübinger/J. Osterhammel/E. Pelzer, (Rombach) 1994, pp. 137–156.

sie uns, gemessen an unseren *plot*-Bedürfnissen, literarisch unbefriedigt lassen, theoretisch um so interessanter: Was das Bild blaß sein läßt, macht es theoretisch diaphan. Jede romantische Gestalt muß es durchscheinen lassen, daß sie *nur* wesentlich ist als transitorisches Beispiel eines kreativen Geistes. Das gilt gleichermaßen für poetische wie für wirkliche Gestalten, für jeden von uns. »Einen jeden vorzüglichen Menschen muß gleichsam ein Geist zu durchschweben scheinen, der die sichtbare Erscheinung idealisch parodirt.«[120] Gerade aus dieser Einsicht, daß *jede* Gestalt in eine parodiefähige Beispielstellung zur poetischen Erzeugungsenergie einrücken kann, sofern sie diese diaphan werden läßt, ergibt sich wieder ein Aspekt des Universalismus der Frühromantik, der sich hier nicht als *Universalismus der Geselligkeit*, sondern als *Universalismus der Gegenstände* charakterisieren läßt: »Alle Zufälle unsers Lebens sind Materialien, aus denen wir machen können, was wir wollen [...] – Jede Bekanntschaft, jeder Vorfall wäre für den durchaus Geistigen – erstes Glied einer unendlichen Reihe – Anfang eines unendlichen Romans.«[121]

Was die Romantik auf diese Weise freigegeben hat, ist Moderne geworden: die Poesiefähigkeit auch des Alltäglichen und Hinfälligen.

Und so erscheint von hier aus, d.h. aus der universalistischen Perspektive, die der Frühromantik zutiefst zu eigen ist, der beuysianische Satz von Novalis schon beinahe als selbstverständlich: »Fast jeder Mensch ist im geringen Grad schon Künstler –.« Der Künstler hat ja bloß »den Keim selbstbildenden Lebens« *ohne* Anregung von außen schon in sich lebendig und ist daher »im Stande Ideen nach Belieben [...] heraus zu strömen – sie, als Werckzeuge, zu *beliebigen* Modificationen der wirklichen Welt zu gebrauchen – [...]«[122]

›Beliebige *Modifikationen* der wirklichen Welt‹ besagt aber nicht, die wirkliche Welt zu destruieren, sondern neue Zugänge zu ihr zu gewinnen, neue Warhnehmungsweisen zu erproben. Nicht die wirkliche Welt, sondern *die Art ihres Gegebenseins*, d.h. mit Frege gesprochen der Sinn unserer sprachlichen und konstruktiven Musterbildung der wirklichen Welt, steht der Frühromantik universell zur Disposition. Das nämliche gilt für alle Wissensbestände: Nicht sie, sondern *die Art ihres Gegebenseins* steht zur Disposition, gerade darin besteht ihre Poetisierung. Das ist in der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Romantik bis heute nicht verstanden worden.

Aber es gibt eine Ausnahme. Das Niveau dieser frühromantischen heuristischen Theorie ist nämlich ein Jahrhundert später von Paul Valéry

[120] Novalis, *Blüthenstaub* Nr. 58; *Schriften*, eds. P. Kluckhohn/R. Samuel, Bd. 2, p. 435.
[121] Novalis, *Blüthenstaub* Nr. 66, loc. cit., p. 437–38.
[122] Novalis, *Logologische Fragmente* Nr. 226; *Schriften*, eds. P. Kluckhohn/R. Samuel, Bd. 2, p. 574.

wieder erreicht worden. Valérys *Cahiers* verfolgen ebenso eine allgemeine Enzyklopädistik wie das *Allgemeine Brouillon* von Novalis. Valérys *Methode des Leonardo* (1895) wiederum entspricht exakt dem frühromantischen Verfahren einer Variation der Wahrnehmungsweisen: »Die meisten Leute nehmen die Welt viel häufiger mit dem Verstand als mit den Augen wahr. Anstelle farbiger Räume nehmen sie Begriffe in sich auf. Eine kubische weißliche Form, die hochsteht und mit Reflexen von Glasscheiben durchschossen ist, nennen sie mir nicht dir nichts ein Haus, [...]. Sie nehmen eher wie nach einem Wörterbuch als auf Grund ihrer Netzhaut wahr, [...].«[123] Hiergegen gilt es, neue Wahrnehmungsweisen, neue Musterbildungen zu erproben, um Zusammenhänge zu entdecken, die der Standardbeobachtung unzugänglich sind. So besteht auch für Valéry wie für Novalis die kreative Arbeit des Geistes »im Kombinieren unvereinbarer Größen- und Eigenschaftsordnungen, in Anpassungen, die sich ausschließen.«[124] Das Geheimnis der Methode Leonardos, wie Valéry sie versteht, ist ebenso das Geheimnis der universellen Poetik der Frühromantik, und es besteht mit den Worten Valérys darin, »Beziehungen [...] zwischen Dingen [zu finden], deren Zusammenhang uns nicht auf Grund gesetzmäßiger Kontinuität gegeben ist.«[125]

Auch für Valéry ergibt sich im Rückgang auf diesen heuristischen Hintergrund unserer Kreativität ein ganz natürlicher Zusammenhang zwischen den Wissenschaften, denn auch sie zehren von diesem *way of discovery*, von den Variationen der Musterbildung und Wahrnehmungsweisen. Clerk Maxwells Charakterisierung der neuen Sehweise Faradays zitiert Valéry als ein besonders prägnantes Beispiel: »Faraday sah mit geistigen Augen Kraftlinien den gesamten Raum durchziehen, wo die Mathematiker Kraftzentren sahen, die sich gegenseitig auf Entfernung anziehen; Faraday sah ein Milieu, wo sie nur Abstand sahen.«[126] Für Valéry rücken Dichter, Mathematiker und Naturwissenschaftler auf dem Hintergrund dieser heuristischen Theorie ebenso eng zusammen, wie für die Frühromantiker Wissenschaft und Poesie. Und man darf hinzufügen: Wenn diese Interpretation korrekt ist, dann haben Valéry und die Frühromantiker im Ansatz ihrer Intention Recht! Wer die Theorie der Frühromantiker als Relativismus, Dekonstruktivismus, Anarchismus o.ä. mißversteht, hat ihren heuristischen Zuschnitt in seiner Universalität nicht verstanden.

So gehört es immer noch zu den Standardauffassungen der Romantik, daß sie von einer Wendung zum Irrationalen getragen sei, daß sie das exzessive Entgrenzungsprojekt schlechthin darstelle, dem nach Art eines

[123] P. Valéry, *Leonardo*, Frankfurt/M. 1960, p. 29.
[124] Op. cit., p. 37 (Marginalie).
[125] Op. cit., p. 20.
[126] Op. cit., pp. 82–83. – Zur erkenntnistheoretischen Würdigung Valérys cf. W. Hogrebe, *Mantik und Metaphysik*, Frankfurt/M. 1992.

intellectual selfsurrender Vernunft und Wissenschaft aufgeopfert werden. Aus dieser Einschätzung folgt dann die Diagnose, daß die innere Selbstzerrüttung der deutschen Intellektualität mit der Frühromantik ihren verhängnisvollen Ausgang genommen habe (Lukács).

Gewiß ist das universalpoetische Projekt der Frühromantik ein Entgrenzungsprojekt, aber kein exzessives im Sinne einer fortschreitenden *Diskontierung* der Vernunft, sondern im Sinne ihrer *Augmentierung*. Auch da, wo die Entgrenzungen Zonen erreichen, die sich nicht mehr als Kontexte *begrifflich* ausweisbarer Zusammenhänge ansprechen lassen, sondern als Kontexte nur noch *poetisch* ausweisbarer Zusammenhänge, auch da leuchtet Vernunft im Sinne erstaunlicher, wunderbarer, sich gewissermaßen *von selbst* einstellender Korrespondenzen. Gerade hier beglaubigt die romantische Theorie die Reichweite des Rationalen. Ein Exzeß ins Irrationale ist jedenfalls nirgends greifbar, wenn er denn darin bestünde, das Vertrauen auf die konstruktive Kraft der Vernunft schon da zu verlieren, wo wir keine Standard-Regeln unserer fortschreitenden Operationen mehr in Anspruch nehmen können. Das Entgrenzungsprogramm der Frühromantiker bleibt also konstruktiv gerade da, wo der *nexus rerum* nur noch poetisch verantwortet werden kann. Dies gilt auch für den universalen *nexus scientiarum*, den das *Enzyklopädistik*-Projekt von Novalis anstrebt. Hier geht es um eine Verspiegelung aller Wissenschaften ineinander, um die Herstellung von Bezüglichkeiten, die ein Ganzes hervortreten lassen, das von der alphabetisch geordneten Enzyklopädistik d'Alemberts und Diderots so weit entfernt ist wie der Atomismus von der Monadologie eines Leibniz. In der Tat strebt die *Enzyklopädistik* eine Behandlung der Wissenschaften an, in der ihre monadisch verstandenen Teile zugänglich werden als *mirroir de l'univers*, als Spiegel des Ganzen.[127]

Um dieses Projekt durchführen zu können, müssen die Wissenschaften selbstverständlich unangetastet bleiben, was sich radikal ändert, sind, wie schon ausgeführt, lediglich die Zugangsweisen zu ihren Ergebnissen, die Arten ihres Gegebenseins. Diese neuen Zugangsarten sind Betrachtungsweisen der Wissenschaften auf Korrespondenzen hin, die nicht isolierend, d.h. *kritisch*, sondern plastisierend, d.h. *synkritisch* (Novalis), auf das imaginäre Ganze des Wissens hin fokussiert, erst *hergestellt* sein wollen oder, wo auch das nicht mehr möglich ist, *sich einstellen* müssen. Das Vertrauen darauf, daß sie das tun, auch da, wo prima vista alles chaotisch ist, ist das stärkste Dementi des Irrationalen, das man sich denken kann: »So kommt das höchste von Selbst, wenn alle Bedingungen seiner Erscheinung vorhanden sind.«[128] Das Organ dieser *medial* verlängerten Kombinatorik ist

[127] Cf. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon* Nr. 460, in: *Schriften*, eds. P. Kluckhohn/R. Samuel, Bd. 3, p. 333: »ENCYCLOPAEDISTIK. Anwendung des Systems auf die Theile – und der Theile auf das System und der Theile auf die Theile.«
[128] Novalis, *Das Allgemeine Brouillon* Nr. 488, loc. cit., p. 347.

die Phantasie, und das Programm dieser Zugangsweise faßt Novalis unter den Titel einer Universalpoesie, der auch das Projekt einer *Poetisierung der Wissenschaften* zugehört.

Das sollte in Zeiten, in denen N. Goodman in seiner Weise über die *Ways of Worldmaking* (1978) spekuliert, zumindest für Philosophen nicht mehr anstößig sein, zumal Goodman im Rahmen seiner Symboltheorie die enge Verwandschaft von Wissenschaft und Kunst in einer späten Reminiszenz der ihm leider unbekannten Frühromantik expliziert: »Der Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft ist nicht der zwischen Gefühl und Tatsache, Intuition und Konklusion, Freude und Überlegung, Synthese und Analyse, Sinneswahrnehmung und Gehirnarbeit, Konkretheit und Abstraktheit, Passion und Aktion, Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit oder Wahrheit und Schönheit, sondern eher ein Unterschied in der Dominanz gewisser spezifischer Merkmale von Symbolen.«[129]

Kein Wunder also, daß schon die Frühromantik so sehr an einer Theorie der Symbole interessiert war. Erst das symbolische Medium stellt das Milieu von Strukturen bereit, in denen der Geist haust. Hier findet er sich in jeder symbolischen Musterbildung wieder, immer nur sich, beseelt von einem *amour de l'ordre*[130], von dem auch die romantische Sehnsucht beseelt ist. Sie macht die Probe auf die Einsicht, daß der Geist aufs Ganze gesehen nichts Unzusammenhängendes zulassen kann, obwohl er es im Einzelfall als Energiequelle seiner Aktivität benötigt. Aber gerade das ist wieder eine allgemeine Eigenschaft jedes belebenden Gesprächs, in dem ein einziges, magisches Wort genügt, um geselligkeitsstiftende Energien freizusetzen. Solche Worte sind Zauberworte, und das können alle Worte sein, nur zum rechten Zeitpunkt, am rechten Ort, in der rechten Weise gesagt. Magisch ist ja nur das, was gesagt sich einstellt, ohne als anders herbeigeführt zu erscheinen. Insofern ist jedes Verstehen schon magisch und jeder Satz ein Zauberspruch.

Gewöhnlich wird gegen die hier vorgetragene Interpretationsrichtung geltend gemacht, daß die heuristische Interpretation des frühromantischen Projekts der Universalpoesie zwar systematisch vollkommen akzeptabel sei, daß aber immer noch Zweifel bleiben, ob diese Interpretation auch historisch zutreffend ist, ob vor allem die Intention Novalis' nicht doch auf eine Aufhebung der empirischen Wissenschaften in eine poetisierte Superwissenschaft zielt.

[129] N. Goodman, *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie*, Frankfurt/M. 1973, p. 265.

[130] Diesen Ausdruck von Malebranche verwendet Carl Schmitt auch zur Charakterisierung einer in der Tat tiefsitzenden Ambivalenz des epistemischen Anarchismus: »Der geistige Revolutionär liebt, auch wenn er theoretisch Tumult und Chaos postuliert, in der gewöhnlichen Wirklichkeit die äußere Ordnung.« (*Politische Romantik*, op. cit. p. 140).

Bei der durchaus schwierigen Textlage von Novalis scheint mir dennoch eines völlig klar zu sein: Novalis bleibt auf Kantischem Boden, wenn er

1. die Philosophie in ein durchaus und nur reflexives Verhältnis zur Wissenschaft stellt und
2. sein noch gesteigertes Projekt einer Poetisierung der Wissenschaften nochmals in ein reflexives Verhältnis zu beiden setzt.

Das besagt im Klartext mit Novalis: »Wissenschaft bleibt Wissenschaft.«[131] Und Philosophieren heißt bloß »*Wissenschaften*, Gedanken durchdenken, Erkenntnisse erkennen«[132]. Es kann also keine Rede davon sein, daß die empirischen und mathematischen Wissenschaften in ihrer Poetisierung annihiliert werden[133], man muß auch nach Novalis beides leisten: »die Wissenschaften wissenschaftlich und *poetisch* behandeln.«[134]

Auch im Hinblick auf die Naturwissenschaften spricht Novalis ausdrücklich von *zwei Wegen* der Naturlehre: »– Doppelte Wege – Vom Einzelnen – vom Ganzen – Von innen – von außen.«[135]

Es wäre auch zu wunderlich, wenn ausgerechnet Novalis, der einen klaren Begriff des hypothetischen, d.h. probeweise erfindenden, Verfahrens der Wissenschaften gefaßt hat, an seiner heuristischen Idee einer Universalwissenschaft die hypothetisch verfahrenden empirischen Wissenschaften zugrunde gehen lassen wollte. Daß Popper seiner *Logik der Forschung* das Novalis-Zitat »Hypothesen sind Netze: nur der wird fangen, der auswirft«[136] voranstellt, soll hier nur erwähnt werden und spricht jedenfalls nicht gegen Novalis' Verständnis der empirischen Wissenschaften und auch nicht gegen den heuristischen Charakter einer Universalwissenschaft. Denn: »Der ächte Hypothetiker ist kein andrer, als der Erfinder, dem vor seiner Erfindung oft schon dunkel das entdeckte Land vor Augen schwebt – und nur durch freye Vergleichung – durch mannichfache Berührung und Reibung seiner Ideen mit der Erfahrung endlich die Idee trifft, die sich negativ zur positiven Erfahrung verhält, daß beyde dann auf immer zusammenhängen – und ein neues himmliches Licht die zur Welt gekommene Kraft umstrahle.«[137] Dieses hypothetische Verfahren ist nach Novalis das heuristische Verfahren schlechthin und sowohl

[131] *Fichte-Studien* Nr. 138 (*Werke*, Bd. 2, p. 159).

[132] *Kant- und Eschenmayer-Studien*, Nr. 45, (*Werke*, Bd. 2, p. 390).

[133] »Annihilantinnen der Vernunft« sind für Novalis allenfalls im Kompliment »Les Femmes«. (*Teplitzer Fragmente* Nr. 52; *Werke*, Bd. 2, p. 604); wie ebenso »Ligne, Voltaire und Boufflers« zugleich »Kreatoren und Annihilanten des Esprit« sind. (op. cit. Nr. 45; *Werke*, Bd. 2, p. 603).

[134] Cf. Anm. 57.

[135] *Dialogen*, *Werke*, Bd. 2, p. 669.

[136] *Dialogen*, *Werke*, Bd. 2, p. 668; cf. ebenso *Distichen* 1998, *Werke*, Bd. 1, p. 403. – K. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1969³, p. XI.

[137] *Dialogen*, *Werke*, Bd. 2, p. 669.

der experimentellen Naturforschung wie der Philosophie und Dichtung gleichermaßen wesentlich: »Wie der denkende *Experimentator* Gedanken oder Ideen, d.i. Gesetze in der Natur sucht – so sucht der *Philosoph* die Einheit der Gesetze oder des Gedankensystems zu einer reichen Mannigfaltigkeit zu entwickeln. Beyde können durch Verfolgung von *Hypothesen* die glänzendsten Entdeckungen machen.«[138] Für das Organ, das solche Entdeckungen und Hypothesenbildungen möglich macht, bedarf es einer *Erfindungskraft* des Menschen. Und diese muß überall dieselbe sein, in Wissenschaft, Philosophie und Poesie. Für Novalis wie für uns immer noch ist das die *Phantasie*.[139] Sie ist es, die als *Phantastik* der *Logik* zur Seite tritt und auch von Novalis als *Ars Inventrix*[140] in Anspruch genommen wird. Die Phantasie wird so bei allem Experimentieren und Demonstrieren das Organ der Hypothesenbildung[141], so daß sein gesamtes Projekt in einer *Theorie der Phantasie* als grundlegende gestaltbildende Energie, d.h. als *Vermögen des Plastisierens*[142], terminiert. Vor diesem durchaus erweiterungsfähigen Hintergrund bedarf es nun, wie ich glaube, guter sonstiger Belege, die dem vertretenen heuristischen Status des universalpoetischen Projekts der Frühromantik bei Novalis entgegenzustellen wären. Sie müßten zweierlei glaubhaft machen:

1. Die empirischen Wissenschaften sollen in ihrer Poetisierung verschwinden, und
2. das Zielprojekt ist nicht heuristischer Natur.

Wenn sich für diese Thesen stützendes Material beibringen läßt, wird meine Interpretation hinfällig. Zu betonen ist abschließend, daß sich die Frühromantik dieser Interpretation zufolge im Rahmen der *theoretischen* Vernunft bewegt und hier ihre Stärke entfaltet. Im Rahmen der *praktischen* Vernunft ist diese Stärke allerdings mit dem Risiko einer Offenheit behaftet, die problematisch werden kann und geworden ist.

Aber daran kranken auch heute Debatten, die sich geradezu dem Traum einer technischen Verbesserung des Menschen widmen.

[138] *Fragmente und Studien* 1799–1800 Nr. 334; *Werke*, Bd. 3, p. 611.
[139] Cf. *Das Allgemeine Brouillon* Nr. 611; *Werke*, Bd. 3, p. 670.
[140] *Das Allgemeine Brouillon* Nr. 768; *Werke*, Bd. 3, p. 417. – Cf. auch *Das Allgemeine Brouillon* Nr. 988: »Hätten wir auch eine *Fantastik* wie eine Logik, so wäre die Erfindungskunst – erfunden. Zur Fantastik gehört auch die Aesthetik gewissermaaßen, wie die Vernunftlehre zur Logik.« (*Werke*, Bd. 3, p. 455).
[141] Cf. *Das Allgemeine Brouillon* Nr. 528; *Werke*, Bd. 3, p. 357.
[142] *Das Allgemeine Brouillon* Nr. 698; Werke, Bd. 3, p. 401.

13. Wirksamkeit des Nichtwissens

Im Juli des Jahres 1999 hielt der an der Hochschule für Bildende Künste in Karlsruhe lehrende Philosoph und ihr heutiger Rektor Peter Sloterdijk anläßlich einer Tagung im bayrischen Schloß Elmau einen Vortrag unter dem Titel *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus.*

Diesen Vortrag hatte Sloterdijk zwei Jahre zuvor bereits in Basel gehalten, ohne jede öffentliche Resonanz. Dafür zeitigte die Elmauer Rede ein publizistisches Erdbeben, das für die Bundesrepublik seit ihrem Bestehen ganz unvergleichlich war. Das Blätterrauschen wuchs sich zu einem veritablen Sturm aus, der über Francis Fukuyama auch die USA erfaßte und vor allem in Frankreich ein verzögertes Echo erzeugte. Auch auf dem XVIII. großen deutschen Kongreß für Philosophie, der im September 1999 in Konstanz stattfand, wurde diese Rede diskutiert und kommentiert.

Bevor ich aber auf das Resonanzprofil und auf weitergehende Überlegungen eingehen werde, will ich kurz vergegenwärtigen, was Sloterdijk in seiner Elmauer Rede zur Sprache gebracht hat.

Zunächst zum Titel. Die Wendung *Regeln für den Menschenpark* spielt an auf den bekannten Film von Steven Spielberg *Jurassic Park*. Dieser Park war ein Gehege für genetisch rekonstruierte Dinosaurier, deren digitale Animation übrigens filmtechnisch Epoche machte. Bei Sloterdijk wird ein solcher Park aber nicht von Dinosauriern bewohnt, sondern von Menschen. Der Park ist unsere Welt, wir alle und vor allem unsere noch ungeborenen Nachkommen sind die teils reellen, teils virtuellen Bewohner von Sloterdijks Menschenpark, für die es laut Titel um ein Reglement geht. Doch davon später.

Der Untertitel des Vortrags *Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus* dürfte für philosophische Laien schon unverständlich sein. Was ist hier mit *Brief über den Humanismus* gemeint, auf den Sloterdijk antwortet?

Nun, es handelt sich um einen offenen Brief *Über den Humanismus* von Martin Heidegger an Jean Beaufret/Paris, den Heidegger Ende 1946 verfaßte und der 1947 zuerst und 1954 zusammen mit der Studie *Platons Lehre von der Wahrheit* veröffentlicht wurde.[143]

[143] 2. Aufl. 1954, op. cit.

Auf diesen Brief also möchte Sloterdijk nach über einem halben Jahrhundert antworten, antworten auf das, was Heidegger in diesem Brief über den Humanismus sagt. Jean Beaufret hatte Heidegger brieflich die Frage vorgelegt, auf welche Weise sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben ließe.

Heidegger repliziert auf diese Frage richtig so, daß er, Jean Beaufret, 1. offenbar davon ausgehe, daß das Wort seinen Sinn verloren hat, und daß er 2. dieses Wort doch festhalten wolle, so daß 3. ein neuer Sinn für dieses Wort bei Heidegger erfragt wird.

Heidegger bestätigt, daß das Wort Humanismus seinen Sinn vollständig verloren hat. ›Humanismus‹ besagt nach Heidegger: »Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht unmenschlich, ›inhuman‹, d.h. außerhalb seines Wesens. Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen.«[144] Und worin besteht nun das Wesen des Menschen? Hier zitiert Heidegger folgende Antworten: Das Wesen des Menschen ist seine Gesellschaftlichkeit (Marx), seine Gottesebenbildlichkeit (Christentum), seine Entscheidungsmöglichkeiten (Sartre), seine ökonomisch-technischen Möglichkeiten (Amerikanismus). Nach Heidegger sind alle diese Wesensbestimmungen des Menschen irrig, charakteristisch für die gegenwärtige epochale Verblendung der Menschen. Warum sind diese Wesensbestimmungen aber irrig? Heideggers Antwort: »Das Wesen des Menschen besteht aber darin, daß er mehr ist als der bloße Mensch, insofern dieser als das vernünftige Lebewesen vorgestellt wird.«[145]

Wenn der Mensch mehr ist als das bloße animal rationale, dann ist seine Wesensbestimmung durch die Angabe der biologischen Spezies, der er angehört, nicht abgedeckt. Das Wesen des Menschen wird dann nicht von Biologie, aber auch nicht von Kommunismus, Existenzialismus, Kapitalismus oder vom Christentum erreicht. Was der Mensch mehr ist als der bloße Mensch ist nach Heidegger vielmehr seine Stellung zum Sein, nicht seine Stellung zum Seienden: »Der Mensch ist der Hirt des Seins.«[146] Das brauchen wir hier nicht verstehen. Heideggers Strategie ist vielmehr von Interesse: Aus dem, was der Mensch biologisch und ansonsten ökonomisch, technisch oder sonstwie *kann*, ist er nicht gänzlich zu verstehen. Wenn der Humanismus Titel für den Inbegriff der Kultur dessen ist, was der Mensch *kann*, dann greift der Humanismus als Leitbild für den Menschen jedenfalls zu kurz. Die Menschlichkeit des Menschen terminiert, so Heidegger, erst darin, daß er in dem, was er kann, *nicht* aufgeht, sondern wesentlich dadurch erst Mensch ist, daß er in seiner Stellung zum Sein über alles Seiende hinaus ist, d.h. auch über sich selbst als jemand, der sich

[144] Op. cit., p. 61.
[145] Op. cit., p. 89.
[146] Op. cit., p. 90.

in dieser Welt nur auf verschiedene Weise bewährt. Insofern liegt der Humanismus als eine sogar verhängnisvolle Form der puren *Selbstbehauptung* des Menschen hinter uns.

Es kommt also nicht mehr darauf an, dem Wort ›Humanismus‹ einen neuen Sinn zu geben, sondern so vom Menschen in einer neuen Weise denken zu lernen, daß er eines höheren Begriffs von sich fähig ist, eines höheren als der Begriff ›animal rationale‹ bereitstellt. Ein solches Denken ist dann allerdings, so Heidegger, auch keine Philosophie im herkömmlichen Sinne mehr, denn auch diese besteht nur in einer raffinierten begrifflichen Selbstbehauptung des Menschen. Die traditionelle Philosophie will nicht wahrhaben, daß der Mensch *nicht* als kognitiver oder technischer Imperator allein *sein Wesen* exekutieren kann. Und so schließt Heidegger seinen Brief mit den bemerkenswerten Sätzen: »Es ist an der Zeit, daß man sich dessen entwöhnt, die Philosophie zu überschätzen und sie deshalb zu überfordern. Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens.«[147]

Wie reagiert nun Sloterdijk auf diese Zurücksetzung des Humanismus? Nun, er stimmt Heideggers Diagnose zu, aber er vermag seinem Therapievorschlag, unsere hirtenhafte Stellung zum Sein zu bedenken, nicht zu folgen: »Tatsächlich deutet Heidegger die geschichtliche Welt Europas als das Theater der militanten Humanismen; sie ist das Feld, auf dem die menschliche Subjektivität ihre Machtergreifung über alles Seiende mit schicksalhafter Folgerichtigkeit ausagiert. Unter dieser Perspektive muß sich der Humanismus als natürlicher Komplize aller nur möglichen Greuel anbieten, die im Namen des menschlichen Wohls begangen werden können.«[148] Soweit möchte Sloterdijk Heidegger, wie gesagt, noch in etwa folgen, selbst wenn er Heideggers way out aus dieser Diagnose, sein Seinsdenken, als obsolet erklärt. Selbst wenn also, so Sloterdijk, »Heideggers ontologische Hirtenspiele« nicht erst heute, aber »heute vollends als anachronistisch« zu betrachten sind, »so behalten sie doch das Verdienst, daß sie unbeschadet ihrer Peinlichkeit und ihrer linkischen Außerordentlichkeit die *Epochenfrage* artikuliert haben: Was zähmt noch den Menschen, wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert?«[149] An dieser Stelle empfiehlt Sloterdijk, Heideggers Rede von der Stellung des Menschen zum Sein, unser Gelichtetsein im Denken, in einer Realgeschichte der Hominisation, der Menschwerdung, neu zu lesen. In diese Lichtung treten unsere Vorfahren nämlich realiter dann ein, wenn sie in ein seßhaftes Dasein in Haus und Stadt einrücken. Um nun diesen Übergang von einem spätbestialischen umherschweifenden Dasein

[147] Op. cit., p. 119.
[148] *Die Zeit*, 1999, Nr. 38, p. 20.
[149] Ibid.

als Jäger und Sammler in ein behaustes Miteinander überhaupt vollziehen zu können, mußten sich die Menschen erst einmal domestizieren, hausfähig machen. Hand in Hand damit beginnt auch die Geschichte der Haustiere, und Menschen sind sich selbst zunächst ebenfalls Haustiere. Konrad Lorenz sprach in diesem Sinne von einer ›Verhausschweinung‹ des Menschen. Sie haben es fertig gebracht, sich selbst nicht nur zur Häuslichkeit zu dressieren, sie haben vielmehr »sich selbst«, wie ihre sonstigen Haustiere auch, »der Domestikation unterworfen und eine Zuchtwahl in Richtung auf haustierliche Umgänglichkeit bei sich selbst auf den Weg gebracht«.[150]

Damit ist für Sloterdijk der Weg zum Gedanken einer modernen Menschenzüchtung offen. Platon hatte in seiner *Politeia* solche Gedanken schon entworfen, allerdings in einer anderen Einbettung, Nietzsche hatte solche Gedanken ebenfalls bereits entwickelt. Aber erst heute, wo die gentechnischen Möglichkeiten, die Sloterdijk ›Anthropotechniken‹ nennt, in einer rasanten Entwicklung begriffen sind, kann die Idee ins Auge gefaßt werden, solche Zucht-Gedanken in gattungspolitischer Absicht in ferner Zukunft vielleicht wirklich umzusetzen. Wenn die Techniken genetischer Planbarkeit bereitstehen, so Sloterdijk, werden sie auch angewandt werden, weil niemand die Verantwortung für effektiv vermeidbare Schädigungen übernehmen kann: »sobald in einem Feld Wissensmächte positiv entwickelt sind, machen Menschen eine schlechte Figur, wenn sie – wie in den Zeiten eines früheren Unvermögens – eine höhere Gewalt, sei es den Gott, oder den Zufall, oder die Anderen an ihrer Stelle handeln lassen wollen.«[151] Obwohl Sloterdijk zugibt, daß »die Explosivität dieser Überlegungen«, wie sie ebenso schon bei Platon anzutreffen sind (wie gesagt, in anderer Einbettung!), denjenigen nicht entgehen kann, die an »die faschistische Eugenik« denken oder vorausschauend »ins biotechnologische Zeitalter« – obwohl er das also sehr wohl zugibt –, enthüllt sich das volle Panorama seiner Überlegungen in folgenden Zukunftsfragen: »*Ob* aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – *ob* eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt; *ob* die Menschheit gattungsweit eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optimalen Geburt und zur pränatalen Selektion wird vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich, wie auch immer verschwommen und nicht geheuer, der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt.«[152]

Sloterdijk optiert in Alternative zu Heideggers Seinsdenken für einen bewußten Einsatz gentechnologischer Instrumentarien, weil wir angesichts der Bestialität der Menschen nicht so tun können, als ob wir die

[150] Ibid.
[151] Loc. cit. p. 20.
[152] Loc. cit. p. 21.

Mittel nicht hätten, ihn zu domestizieren. Der Humanismus wollte den Menschen *nur interpretatorisch zähmen und dressieren*, es kömmt aber drauf an, ihn gentechnisch zu verändern. In Zukunft können wir ja den Menschen mit geeigneten Anthropotechniken effektiv modellieren und damit ein Ziel erreichen, von dem der Humanismus nur träumen konnte. So »wird es in Zukunft wohl darauf ankommen, das Spiel aktiv aufzugreifen und einen Kodex der Anthropotechniken zu formulieren.«[153]

Soweit der Vortrag von Sloterdijk.

Heidegger würde dieses Modell zweifellos schärfstens kritisieren, weil es den Menschen der Macht der Technik subordiniert. Im Lichte der Technik erscheint alles *nur* als menschliches Produkt, in ihrem Lichte verlernen wir anzuerkennen, daß wir im Denken auf etwas angewiesen sind, das wir gerade nicht erzwingen können. Der späte Heidegger ist der stärkste Kritiker eines *Pragmazentrismus*, dem Sloterdijk mit seinen Anthropotechniken nun allerdings die Zukunft der Menschheit in der Petrischale opfert. Man darf aber nicht verkennen, daß Sloterdijks etwas diffus vorgetragene Zukunftsvision wenn auch nicht auf dem Niveau der Merkmalsplanung, d.h. auf der Basis von Keimbahninterventionen, so doch auf der relativ niedrigen Stufe der Reproduktionsmedizin schon Realität ist. Das ist der Öffentlichkeit inzwischen mehr als deutlich geworden, spätestens dann, als in England die Präimplantationsdiagnostik mit embryonenverbrauchender Forschung freigegeben wurde.

Aber die Aufregung nach dem Elmauer Vortrag von Sloterdijk, den er, wie gesagt, schon zwei Jahre zuvor in Basel folgenlos gehalten hatte, schaukelte sich in ganz anderer Weise hoch.

Die Tagung in Elmau wurde von etlichen Philosophen und Theologen aus Israel besucht, und man kann verstehen, daß diese Zuhörer – schon wegen des neo-eugenischen Vokabulars – zunächst einmal einen faden Geschmack auf der Zunge verspürten.

Die ersten Besprechungen in der *Zeit*[154] und im *Spiegel*[155] brachten dieses Unbehagen auch massiv zum Ausdruck: Seine Rede trage in Argumentation und Sprache »Züge faschistischer Rhetorik« (Reinhard Mohr). Nun reagierte Peter Sloterdijk gereizt und publizierte zwei offene Briefe an Thomas Assheuer und vor allem an Jürgen Habermas in der *Zeit*[156], den Sloterdijk für den eigentlichen Drahtzieher hinter den Kulissen hält: »Über Wochen hin, scheint es, haben Sie im Groben gepoltert und im Feinen agitiert. Sie haben zwischen Hamburg und Jerusalem umhertelefoniert, um andere zu Ihrem Irrtum zu bekehren. Sie haben Kollegen, die meine Elmauer Rede bemerkenswert fanden, sogar massiv unter Druck

[153] Loc. cit. p. 20.
[154] Thomas Assheuer, *Die Zeit*, Nr. 36, 1999.
[155] Reinhard Mohr, *Der Spiegel*, Nr. 36, 1999.
[156] Nr. 37, 1999.

gesetzt. Mehr noch, Sie haben Raubkopien des Textes angefertigt (der Ihnen privatim überlassen worden war) und diese, unter Verletzung aller guten, kollegialen, akademischen und publizistischen Sitten, an Journalisten, die Ihre Schüler waren und sind, geschickt, begleitet mit einer expliziten Anleitung zum Falschlesen und mit einer Aufforderung zum Handeln. Sie haben Teilnehmer der Elmauer Tagung mit latent erpresserischen Vorwürfen überschüttet, daß sie *in situ* nicht so exzentrisch wie Sie auf meine Rede reagiert hätten. Sie haben bei einem Mitarbeiter der *Zeit* sowie bei einem Autor des *Spiegels* Alarmartikel in Auftrag gegeben, bei denen Ihr Name nicht fallen sollte. Zuerst blies Ihr Schüler Assheuer ins Horn, dann hat auch der Mohr seine Schuldigkeit getan.«[157] Im selben Artikel verkündet Sloterdijk dann umstandslos den Tod der *Kritischen Theorie*, sie sei genau am 2.9.99 gestorben.

Nun war kein Halten mehr, es ging Schlag auf Schlag in *Spiegel*, *Zeit* und *Frankfurter Allgemeine*, *Rheinischer Post*, in der *Neuen Zürcher* und vielen anderen Blättern. Die Philosophen unterstützten entweder Habermas (E. Tugendhat) oder versuchten zu vermitteln (R. Spaemann). Was Sloterdijk insbesondere angekreidet wurde, war seine wenig konkrete Art der Zeitdiagnostik, auch daß er mit keinem Wort darauf hingewiesen hatte, daß die ethischen Probleme der Gentechnologie, insbesondere der Keimbahnintervention, die für eine merkmalsscharfe Zukunftsvision eine Voraussetzung ist, bereits in einer horrend angeschwollenen Literatur substantiell diskutiert worden sind, interdisziplinär von Philosophen, Medizinern, Biologen und Juristen.

Der Streit weitete sich aus, sogar die damalige Bundestagsvizepräsidentin Antje Vollmer griff ein (pro Sloterdijk)[158], bis am 30. September 1999 Thomas Assheuer in der *Zeit* in einem Titelartikel der ganzen Debatte einen neuen Dreh gab. Das eigentliche Thema der Diskussion sei: *Was ist deutsch? Sloterdijk und die geistigen Grundlagen der Republik*.[159]

Eine Woche später setzte Roger de Weck in der *Zeit* noch eins drauf, wieder ein Titelseitentitel: *Der Kulturkampf. Günter Grass, Jürgen Habermas – und ihre Widersacher*.[160] Hier wird auch die Verbindung zu den anderen spektakulären Debatten der letzten zehn Jahre dargestellt: »Strauß, Walser, Sloterdijk werfen Fragen auf, die sich die anderen ›Denkschulen‹ ungern stellen. Aber Antworten geben alle drei nicht. Der Vorwurf jedoch, im Alten suchten sie das Neue, greift zu kurz. Sie haben andere Themen als etwa Habermas oder Grass – sind es deswegen falsche Themen?«[161]

[157] *Die Zeit*, Nr. 37, 1999.
[158] *FAZ* vom 27.9.1999.
[159] *Die Zeit*, Nr. 40, 1999.
[160] *Die Zeit*, Nr. 41, 1999.
[161] Roger de Weck, loc. cit.

Auch auf dem XVIII. Deutschen Kongress für Philosophie im September 1999 in Konstanz war das Beben des deutschen Zeitgeistes zu spüren. Dieter Birnbacher, Ethiker in Düsseldorf, befürwortet im Gefolge von Sloterdijk eine erleichterte Freigabe pränataler genetischer Selektionen und Abtreibungen bis zur Geburt. »Die Vorteile einer gewissen Auswahl am Lebensbeginn seien größer als die möglichen Nachteile, [...]«[162]

Zu Beginn des Kongresses hatte der damalige Präsident der Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, Jürgen Mittelstraß, im Namen der Wissenschaftlichkeit bereits eine Breitseite *gegen* Sloterdijk abgefeuert, in der der Satz fiel: »Die Öffentlichkeit glaubt einmal wieder zu wissen, was Philosophie ist, nämlich ein Denken, in dem vor allem geraunt, verdunkelt, provoziert und auf eine alte Rattenfängerart der halbgebildete Verstand in die Orientierungslosigkeit gezogen wird.«[163] Sloterdijk habe sich naiv und unsolide »über alle wissenschaftlich und philosophisch legitimierbaren Grenzen« hinweggesetzt.[164]

Diese Abstrafung empfand wiederum die *Frankfurter Allgemeine* als entschieden zu weitgehend und attackierte Mittelstraß[165] unter dem Titel *Die Mundtöter*: »Zu fragen wäre, warum ausgerechnet Mittelstraß, der Theoretiker des Transdisziplinären, sich zum Vollstreckungsorgan einer disziplinären Polizei macht.« Man erkennt, die Nerven lagen blank. Auch der quasi-entschuldigende Versuch Sloterdijks, einige Undeutlichkeiten seines Vortrages mit dem literarischen Genre eines Vortrags in Elmau zu entschuldigen, bei dem es sich um einen »literarisch anspruchsvollen« Vortrag in Gestalt eines »philosophischen Nachtstückes« gehandelt habe[166], wurde ihm von den Philosophen nicht durchgelassen. Martin Seel: »Wer sich als Philosoph auf die Literatur herausredet, redet sich aus der Philosophie heraus.«[167]

Beide Seiten, sowohl Habermas wie Sloterdijk, wurden auf dem Konstanzer Kongreß wiederum gemeinsam attackiert von dem Biologen Hubert Markl, seinerzeit Präsident der Max Planck-Gesellschaft. Der Faschismus-Vorwurf sei völlig unhaltbar, wenn die bloße Verwendung des Wortes ›Selektion‹ diesen Vorwurf stützen soll. Selektion gebe es überall, auch da, wo der Asket sich seiner Fortpflanzungsmöglichkeiten enthält. Andererseits warf Markl (ähnlich wie Spaemann) Sloterdijk vor, sich nicht hinreichend in der gentechnischen Materie auszukennen.

[162] *Rheinische Post*, 8.10.1999. Cf. auch den Vortragstext selbst: *Selektion von Nachkommen. Ethische Aspekte*, in: *Die Zukunft des Wissens*, ed. J. Mittelstraß, Berlin 2000, p. 457–471.
[163] *Rheinische Post*, 5.10.1999.
[164] Ibid.
[165] *FAZ*, Nr. 231, 1999, vom 5. Okt. 1999, p. 49.
[166] *Die Zeit*, Nr. 37, 1999; Nr. 38, 1999.
[167] *Die Zeit*, Nr. 40, 1999, vom 30.9.1999, p. 58.

Solche Vorwürfe, so muß ich persönlich gestehen, wirken doch etwas schulmeisterlich. Ich habe auch nur einen schmalen Ausschnitt aus der Debatte vorgestellt. Sie setzte sich, wie jeder weiß, in Deutschland von ihrem literarischen Ursprung abgekoppelt in der Debatte um die Zulässigkeit der Präimplantationsdiagnostik bis heute fort, befeuert auch durch die beachtliche Stellungnahme von Bundespräsident Johannes Rau,[168] Debatten im Deutschen Bundestag und die Einrichtung eines Nationalen Ethik-Rats durch den Bundeskanzler Gerhard Schröder, dessen konstituierende Sitzung am 8.6.2001 in Berlin stattfand und der sich am 29.11.2001 mehrheitlich für den Import embryonaler Stammzellen ausgesprochen hat. Ein Höhepunkt der Debatte war auch die durchaus behutsame Rede des amerikanischen Präsidenten Georg W. Bush vom 9.8.2001 im Fernsehen. Mit ihr gab er staatliche Fördergelder für Forschungen an vorhandenen Stammzellenlinien frei, »da die Entscheidung über Leben und Tod hier bereits vollzogen ist.« Allerdings bekundete er zugleich, daß er sich »Sorgen über eine Kultur« mache, »in der die Achtung vor dem Leben schwindet.« Keinesfalls wolle er eine »fundamentale moralische Grenze [...] überschreiten, wie wir es täten, wenn wir mit dem Geld des Steuerzahlers die Vernichtung menschlicher Embryonen förderten, die zumindest das Potential besitzen, zu menschlichem Leben heranzuwachsen.«[169] Das ist keine substanzielle Aussage, aber immerhin getragen von der Sorge um das Geld des Steuerzahlers!

Als Summe könnte man rückblickend auf den Anfang der Debatte aus meiner Sicht vielleicht zusammenfassen: Sloterdijk hatte zweifellos einen äußerst verwegenen Text vorgelegt, dessen Vision ich für extrem problematisch halte, die aber diskutiert werden muß und ja bis heute auch intensiv diskutiert wird. Wir können ja nicht so tun, als ob die abstoßende Vision eines anthropotechnisch bewirtschafteten Menschenparks – obwohl derzeit noch Science fiction – völlig aus der Luft gegriffen sei. Andererseits sollte man die Gentechnik wegen dieser Horrorvision nicht auch gleich in Bausch und Bogen verdammen, sie wird medizinisch sehr hilfreich sein und manches, was jetzt noch als ein Schicksalsschlag erscheint, vermeiden helfen, nicht als Keimbahnintervention, wohl aber als somatische Gentherapie. Aber einen *neuen Menschen* dürfen wir nicht erhoffen. Erziehung, so ist gegen Sloterdijk festzuhalten, ist auch dann notwendig, wenn wir es nur noch mit genetisch makellosen Kindern zu tun haben.

Aber was heißt genetisch makellos? Wer bestimmt hier die Standards? Falls hier Bedenken angemeldet werden, bleibt leider die Frage, ob solche Bedenken nicht einfach zu spät kommen. So haftet der gesamten Ethik-Debatte bis heute, so ernsthaft sie geführt wird, etwas rührend Hilfloses an, als ob sie gegen die *abgewandelte* Brecht-Devise ›Erst kommt das *Geld*,

[168] *Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution*, in: *FAZ* v. 19.5.01, p. 45.
[169] *FAZ* vom 11.8.01, p. 43.

dann kommt die *Moral*‹ noch etwas ausrichten könnte. Wenn wir erkennen: daß, eine verbleibende Funktionsfähigkeit des Miteinanders abgerechnet, alle Formen des Stils, der Höflichkeit und Rücksichtnahme, des Verschonens, des Behutsamen und Sanften unter der eiskalten Sonne eines Profit-Himmels weggefroren sind, wenn wir das sehen – dann hilft in der Tat kein Rückruf auf alt-humanistische Werte, dann in der Tat hilft – als Korrekturinstanz einer zukünftig vielleicht entfesselten Gentechnik – nur eine Schocktherapie, wie sie mit menschlichen Ohren auf Mäusen oder dereinst massenhaft mit anthropoiden Chimären, die bei Klonversuchen anfallen, gegeben sein wird, wenn also z.B. nicht mehr nur menschliche Ohren aus Mäusen herauswachsen, sondern Mäuse aus menschlichen Ohren. Wenn dereinst kein moralisches Argument mehr ins Feld geführt werden kann, gibt es vielleicht nur noch ästhetische Kriterien einer angewiderten Abwendung.[170]

Es mag sein, daß Sloterdijk einem solchen Schock mit seiner Vision zuarbeiten wollte, aber ich fürchte, daß er das nicht hinreichend deutlich gemacht hat. Hier geht es Sloterdijk ebenso wie dem französischen Schriftsteller Michel Houellebecq, dessen Roman *Elementarteilchen*[171] den Gedanken Sloterdijks literarisch ausformt: Wahrer Humanismus, so Houellebecq, ist nur mit künstlichen Menschen zu erreichen. In Frankreich wurde dieses Buch monatelang heiß diskutiert, deshalb hatte Sloterdijk in Frankreich auch eine so große Resonanz. Europäer überkommt am Beginn des 21. Jahrhunderts eine moralische und intellektuelle Gänsehaut, und wenn es das ist, was die Sloterdijk-Debatte erbracht hat, dann war sie nützlich.

Keimbahninterventionen werden gewiß bis auf weiteres verboten bleiben, obwohl auch hier schon Stimmen für eine lizenzierte Freigabe aller gentechnischen Praktiken – bis hin zum Menschenklonen – laut werden[172], aber solche Interventionen, auch die Selektionen aufgrund der Ergebnisse der Präimplantationsdiagnostik sind fraglos ein Experimentieren an Organismen, die, worauf ich gleich noch näher eingehe, in das Programm Mensch hineingestellt sind.

Wo die Erfahrung einer Instanz, die über alles Endliche hinaus ist – und diese Erfahrung muß nicht theologisch inspiriert sein, denn eine solche Instanz ist jeder Gedanke als nicht raum-zeitliche Entität – wo diese Erfahrung nicht mehr wirksam ist, sollte man sich über die zunehmende Verrohung nicht wundern. Wenn man sich vorstellt, daß Eltern in ferner Zukunft keimbahninterventionistische Chefs für das Gen-Design ihrer

[170] In Südkorea und China liegen solche Mischwesen-Embryonen bereits auf Eis. Cf. Christian Schwägerl, *Die asiatischen Mischwesen*, in *FAZ* vom 21.9.01.
[171] Dt. Köln 1999.
[172] Cf. Ulrich Mueller, *Gebt uns die Lizenz zum Klonen! Ein Plädoyer für die schrankenlose Nutzung von Gen- und Biotechnik*, in: *FAZ* vom 9. März 2001, Nr. 58, p. 41.

Kinder werden, werden sie als Eltern hoffnungslos überfordert sein. Werden sie nicht solche Chefs, werden wir vielleicht Designerräte, also ZK's für ein kollektiv ausdifferenziertes Gendesign à la Aldous Huxley haben. In diesem Sinne spricht Francis Fukuyama heute schon von einer ›posthumanen Geschichte‹ nach dem Ende der ›humanen Geschichte‹. In der posthumanen Geschichte haben wir es mit einer ›transgenetischen Spezies‹ zu tun: »Bakterien mit menschlichen Genen gibt es bereits. Angenommen dies würde mit einer höheren Spezies gemacht – sagen wir mit einem Schimpansen. Dann haben Sie ein Lebewesen, das weder Mensch ist noch Schimpanse.[...] Dieses neue Lebewesen könnte die Intelligenz eines zehnjährigen Menschen haben, die Körperkraft eines Schimpansen und als Diener eingesetzt werden.« Immerhin macht diese Vision auch Fukuyama nachdenklich: »das Problem ist dann eben: Welches ist der moralische Status der entstandenen Kreatur?«[173]

Ein Hauptproblem der Zukunft, so hört man in der Debatte gelegentlich etwas hilflos, wird die Zumutbarkeit des Zufalls trotz potentiellen Wissens sein. Im konkreten Fall wäre das allerdings, da hatte Sloterdijk völlig Recht, eine moralheroische Überforderung des Menschen. Etwas anderes ist aber die Erinnerung daran, daß auch unser bestes Wissen von einer Corona von Nicht-Wissen ummantelt bleibt. Insofern gibt es hier eine Gedanken-Drift, die so weit von Heideggers Seinsdenken gar nicht mehr entfernt ist.

Selbst bei Habermas finden sich jetzt solche Überlegungen. Problem der Philosophie heute sei die mentale »Indifferenz gegenüber einer empiristisch eingeebneten, normativ taub gewordenen Welt.« So müsse es der Philosophie darum gehen, »mit der Inanspruchnahme eines Unverfügbaren eine Bresche in die Normalität des innerweltlichen Geschehens zu schlagen.«[174]

Ein solches Unverfügbares geltend zu machen war auch Heideggers Anliegen und war das Anliegen des Bundespräsidenten Johannes Rau. Aber ob man nun vom Sein oder von einem Unverfügbaren spricht, es handelt sich allemal um ein *real unknown*, in das wir trotz aller Triumphe der Wissenschaft und Technik hineingestellt bleiben und zwar – wie sich in der Metamathematik abzeichnet – wegen kognitiv beweisbar nicht durchdringbarer Komplexitätsschranken[175]. Dieses *real unknown* ist das stärkste Dementi des Pragmazentrismus mit seiner ›Apologie des Machbaren‹, der Sloterdijk Vorschub zu leisten scheint, wenn er es nicht anders

[173] Cf. das Interview mit Francis Fukuyama, das Markus Albers führte *(Der neue Mensch am Ende der Geschichte*, in: *Welt am Sonntag* v. 20.5.2001, Nr. 20, pp. 31–32).

[174] Christian Geyer, *Der falsche Prophet*, in: *FAZ* vom 30.9.1999, p. 49. Cf. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/M. 2001.

[175] Gregory Chaitin, *The Unknowable*, Singapore 1999; ders., *Algorithmic Information Theory*, Cambridge 1988.

meint. Ein Wissen um unser reales Nichtwissen allein gibt Menschen den Adel, mehr zu sein, als sie faktisch können. Und das ist ein *sokratischer* Adel, um den sich zu bemühen selbstheilende Aufgabe unseres geradezu pragmazentristisch verstörten Bewußtseins ist. Die moralische Würde des Menschen, und das erst verleiht ihr Glanz, hat auch mit einer epistemischen Demut des Menschen zu tun.

Das philosophisch Wichtigste – auch für die gegenwärtige Debatte – wird wohl das Design eines *anthropologischen Portals* sein, durch das hindurch wir auf die drängenden ethischen Problemfelder in ihrer Kasuistik zugehen.

Säulen dieses anthropologischen Portals sind bislang die Selbstbegriffe des Menschen, wie sie sich elementar in einen *Natur-* und einen *Kulturbegriff* des Menschen ausdifferenzieren. Damit wird dem empirischen Umstand Rechung getragen, daß wir gewissermaßen als Wesen mit sekundärer Idealität existieren. An einem faktizitätsabhängigen Platonismus müssen wir festhalten, sonst verliert der Begriff Mensch seinen kulturellen Sinn, und das heißt: seinen programmatischen Sinn überhaupt.

Mensch-zu-sein bedeutet also ein Programm, und Wesen, die in dieses Programm hineingestellt sind, haben überhaupt erst Rechte und Pflichten. Deshalb laufen die Kritiken am sog. Speciesismus bei Peter Singer und Norbert Hoerster ins Leere. Die privilegierende Zugehörigkeit von Wesen zum Projekt oder Programm Mensch ist keine biologische Species-Zugehörigkeit.

Und wenn das eingesehen ist, dann kann man auch die Frage stellen: Ist ein Fötus oder Embryo in das Programm ›Mensch‹ eingestellt oder nicht? Wenn man genau sein will, muß man sagen: Die Begriffe ›Fötus‹ oder ›Embryo‹ kommen im Programmbegriff Mensch nicht vor. Was es hier gibt, ist *ungeborenes Leben*.

Und dieses allerdings steht im Programmbegriff Mensch, ebenso wie ein sterbender oder verstorbener Mensch. Ein verstorbener Mensch ist eben nicht ein Kadaver, sondern eine Leiche. Und auch diese gehört zum Programmbegriff Mensch. Wenn man nun die Rechte und Pflichten, die Menschen gegeneinander haben, abwägt, dann muß *zunächst* der Programmbegriff Mensch geklärt werden, um seine rechtlichen Implikate herauspräparieren zu können.

Zunächst sollte an einer universalistischen Option festgehalten werden: Alle Wesen, die in das Programm Mensch hineingestellt sind, sind rechtsfähig im vollen Programmsinn. So verlieren sie ihren Rechts-Status vor allem auch da nicht, wo sie das Programm Mensch *nicht vollständig realisieren*, was ohnehin niemand kann, nicht nur das werdende Leben nicht, nicht der Komatöse nicht, sondern auch der Gesündeste nicht.

Wenn man jetzt auf die Literatur schaut, die ethischen Fragen gewidmet ist, dann wird man verblüfft feststellen, daß die simple Unterscheidung eines Natur- von einem Kulturbegriff des Menschen, die nach ihrem

sachlichen Ursprung bei Kant schon Heinrich Rickert explizit bekannt ist[176], bei einigen Autoren gar nicht vorkommt. Norbert Hoerster legt sich terminologisch so fest: »Ich werde in dieser Abhandlung den Ausdruck ›menschliches Individuum‹ wie auch den Ausdruck ›menschliches Wesen‹ im Sinne von ›Angehöriger der menschlichen Spezies‹ oder ›Exemplar der Spezies Homo sapiens‹ verwenden.«[177]

Es ist für ihn auch keine Frage, »daß der Fötus von Anfang an ein eigenständiger Angehöriger der biologischen Spezies *Homo sapiens* ist.«[178]

Bedauerlicherweise hat der Fötus aber noch kein *Überlebensinteresse*, deswegen hat er für Hoerster auch keine Lebensrechte. Nun ist es leider so, daß dem Naturbegriff nach *nichts* Interessen hat, weder die Ameise noch der ausgewachsene Mensch. Das Wort ›Interesse‹ kommt im Vokabular des naturbegrifflichen Projektes ›Mensch‹, also in der Naturwissenschaft vom Menschen nicht vor, auch das Wort Lebensrecht nicht. Hoerster versteht das Individuum nicht als Träger des Programms ›Mensch zu sein‹, also als Realisationsinstanz des Menschenmöglichen. So wird die Rechtsfähigkeit des Menschen auf eine zeitlich limitierte Phase eingeschränkt. Daher steht für Hoerster die Anfangsphase jedes Menschen zur Disposition. Was aber umgekehrt naturbegrifflich anfangs ein Zellklumpen ist, ist naturbegrifflich auch *nach* der Geburt ein Zellklumpen. Naturbegrifflich gibt es keine geistigen Wesen, keine kulturfähigen Wesen.

Dem *Begriff nach* ist dem Menschen sein Kulturbegriff das Erste, sein Naturbegriff das Zweite. Da jedes Selbstverständnis des Menschen eine Realisierung seines Kulturbegriffes ist, muß dieser, dem Begriff nach, immer das Erste sein. Die Entdeckung des *Naturbegriffs* des Menschen ist eine historische Leistung ersten Ranges im Rahmen seines Kulturbegriffs. Diese Entdeckung hat zum Resultat: Der Naturbegriff des Menschen ist der *Sache nach* das Erste, sein Kulturbegriff *der Sache* nach das Zweite. Aber als Einsicht gehört diese Entdeckung wieder zum Kulturbegriff des Menschen.

Man kann gewiß nicht behaupten, daß mit der simplen Unterscheidung von Natur- und Kulturbegriff des Menschen die nun wirklich schwierigen Probleme ethischer Provenienz gelöst seien, im Gegenteil. Selbst wenn das Prinzipielle klar ist, ist noch nicht klar, wie wir mit der konfliktreichen Realität zurechtkommen. Zwar dürfen wir kein nur konfliktbezogenes, kasuistisches Menschenbild haben, aber wir dürfen auch kein Menschenbild haben, das einen Blick auf die Kasuistik der Konflikte nicht aushält. In flagranten Wertekonflikten ist z.B. die ansonsten unerträgliche Ausnahme aus

[176] *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1929 (5. Aufl.), p. 718: »Der ethische Wertbegriff hat auch hier nicht das geringste mit dem Naturbegriff des Menschen zu tun [...].«

[177] *Abtreibung im säkularen Staat*, Frankfurt, 1991, p. 24.

[178] *Abtreibung im säkularen Staat*, Frankfurt, 1991, p. 25.

Mitleid möglich. Das ist der manchmal zugemutete *sanfte Bruch des Prinzipiellen*, ›sanft‹, weil er im Namen einer überprinzipiellen Humanität allein statthaben darf. (Die Lizenz zu einem solchen immer nur singulären Bruch kann im Grunde kein Gesetzgeber erteilen, der auf strikte Allgemeinheitsfähigkeit verpflichtet ist, allenfalls ein *weiser* Richter).

Wichtiges Ergebnis der Unterscheidung ist also zunächst nur, daß die ethischen Debatten nicht mit einer anthropologischen Karikatur hantieren sollten. Denn es besteht in unseren Zeiten militanter Reduktionismen zweifellos eine Tendenz, den Kulturbegriff des Menschen möglichst zum Verschwinden zu bringen. Dieser Prozeß kündigte sich schon in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts an, als man im Namen der Wissenschaft daranging, den *Kulturbegriff* des Menschen entweder als opake Größe in die black box der Behavioristen unzugänglich zu stellen oder auf einen einzigen Aspekt zu reduzieren, und dieser ist das *Handeln*.

In dieser pragmazentristischen Verkürzung erscheint der *Kulturbegriff* des Menschen als soweit ausgedünnt, daß er in der exklusiven Anerkennung der Anthropotechniken schon faktisch verschwunden ist. Ein weiteres empirisches Indiz für diesen Prozeß ist die gegenwärtig weltweit zu beobachtende Tendenz, die Geisteswissenschaften an den Universitäten abzuschaffen. Der Kulturbegriff des Menschen ist in den Augen vieler Zeitgenossen und auch Politiker überflüssig geworden. Geld, Macht, Konsum, Börse, Industrie, Technik und Lifestyle sind allein das, was noch anerkannt wird. Zwar gehört auch diese Option noch zum Kulturbegriff des Menschen, braucht aber in dieser Hinsicht nicht besonders akzentuiert zu werden. So gehört es schon zu den Grotesken unserer Zeit eines reduktionistischen Naturalismus, wenn ein Ethiker wie Peter Singer, der berühmte Kritiker des Speciesismus, plötzlich entdeckt, daß er seiner an Alzheimer erkrankten Mutter doch irgendwie anders verpflichtet ist, als er es als Ethiker postuliert. Nach seiner Theorie war für seine Mutter Euthanasie zulässig geworden. Er veranlaßt das aber nicht, sondern organisiert für sie einen Pflegedienst rund um die Uhr. Sein Kommentar: »Ich denke, daß diese Sache mir die Augen dafür geöffnet hat, daß diese Dinge sich für Menschen als sehr schwierig darstellen, die von diesen Problemen betroffen sind. Vielleicht ist es schwieriger, als ich früher dachte, weil es etwas anderes ist, wenn es sich um deine eigene Mutter handelt.«[179]

Dieser Harvard-Ethiker sollte daran erinnert werden, daß es auch eine Ethik des Argumentierens gibt. Vor allem sollte ein Ethiker über ausreichende *Lebenserfahrung* verfügen, bevor er vollmundige Begrenzungen der Würde des Menschen verkündet.

Wenn die Ethik bloß zu einer Kasuistik der Faktizität verkommt, ist die Selbstaufgabe des Menschen in seiner sekundären Idealität vollzogen.

[179] Zit. nach dem lesenswerten Artikel von Walter Mixa, *Wenn du tötest, so tu es im Verborgenen*, in: *FAZ* v. 3.3.2001, p. 44.

Ebenso, um ein Beispiel Goethes aus den *Wanderjahren* aufzugreifen, ebenso wie eine geometrische Gerade zwischen zwei Punkten schon gezogen ist, bevor wir sie mit Lineal und Kreide realisieren, aber nicht schon da ist, bevor nicht die beiden Punkte festgelegt sind,[180] ebenso ist der volle Kulturbegriff des Menschen schon da, *bevor* der Einzelne beginnt, ihn zu realisieren, ist aber nicht schon da, wenn der Einzelne nicht faktisch da ist. Das ist der Sinn unserer sekundären Idealität, die für uns vermutlich unerforschlich ist.

Was wir Geist nennen, kann man auch der Dimension des Schließens vergleichen, in der ebenso schon gilt, was aus Prämissen folgt, bevor jemand folgert, in der aber nichts gilt, wenn niemand da ist, der Zugang zu Prämissen hat. In diese Dimension also ragt der Mensch als Medium hinein, aber *nur* das, er ist *nicht* ihr Produzent. Wo es ein *animal rationale* gibt, gibt es daher immer schon *mehr* als ein solches: Die Dimension des Geistes ist notwendig reicher als die Rationalität des Menschen, sonst verfügte er nicht einmal über diese. Und Kultur wollen wir nun die Form nennen, in der Menschen sich diesem Mehr als Rationalität gewachsen zeigen. Früher und bis heute gehört dazu die Religion, die das Selbstbildnis des Menschen für dieses Mehr verpflichtend offen hielt. Aber ihre Kraft des verpflichtenden Offenhaltens verging vor dem Wissens- und Könnenstolz des Menschen, so daß er heute eines höheren Begriffs von sich kaum mehr fähig erscheint. Hier kann auch die Philosophie nichts retten, nur die Erinnerung bewahren. Das Rettende kann, wie immer, nur aus einer Erfahrung erwachsen. Deshalb sagte Heidegger: »Nur noch ein Gott kann uns retten.«[181]

Dieser vielzitierte Satz, der Heideggers Denkimpuls eigentlich gar nicht liegt, ist – was man nicht vergessen darf – auf dem Hintergrund einer klarsichtigen Prognose zu lesen. So sah er schon 1966 eine noch größere Gefährlichkeit der Technik als die der Atombombe: »so denke ich an das, was sich heute als Biophysik entwickelt, daß wir in absehbarer Zeit im Stande sind, den Menschen so zu *machen*, d.h. rein in seinem organischen Wesen so zu konstruieren, wie man ihn braucht: Geschickte

[180] Cf. hierzu Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M., 1986, p. 374. Blumenberg hat das Modell der sekundären Idealität offenbar von Goethe erborgt. Cf. ders., *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Drittes Buch (*Aus Makariens Archiv* Nr. 40), Hamburger Ausgabe, ed. E. Trunz, Bd. 8, Hamburg 1967[7], p. 466: »Wenn der Knabe zu begreifen anfängt, daß einem sichtbaren Punkt ein unsichtbarer vorhergehen müsse, daß der nächste Weg zwischen zwei Punkten schon als Linie gedacht werde, ehe sie mit dem Bleistift aufs Papier gezogen wird, so fühlt er einen gewissen Stolz, ein Behagen. Und nicht mit Unrecht; denn ihm ist die Quelle alles Denkens aufgeschlossen, […].«

[181] *Spiegel-Gespräch* (1966), in: *Martin Heidegger im Gespräch*, eds. G. Neske/E. Kettering, Pfullingen 1988, pp. 99–100.

und Ungeschickte, Gescheite und – Dumme. So weit wird es kommen! Die *technischen* Möglichkeiten sind heute bereit […].«[182]

Heidegger betonte immer wieder, daß er deshalb *nicht gegen* die Technik sei, sondern in ihrem Wesen erkenne, »daß der Mensch unter einer Macht steht, die ihn herausfordert und dergegenüber er nicht mehr frei ist […].«[183] Es scheint, daß diese Einschätzung korrekt ist, *wir sind gegenüber dem, was wir können, nicht mehr frei.* Wenn das tatsächlich zutrifft, dann müssen wir als morbus saeculi recens mit einem *Zivilisationsbruch aus Unfreiheit gegenüber unserem eigenen Können* rechnen. Im Schatten des Könnens gedeiht auch das Irrationale, wofür die terroristische Zerstörung des *World Trade Centers* am 11.9.01 ein abschreckendes Beispiel gegeben hat. Können impliziert nicht per se Vernunft. Der Horizont unseres Könnens verdunkelt sich. *Ground-Zero, das ist der Grund, in den hinein sich der Mensch ebenso zerstört, wie er sich ebenso aus ihm denkt.*

Diese Paradoxie indes gilt es entweder aufzulösen oder als Entsetzungsmuster in seiner Dynamik wenigstens durchsichtig zu machen. Und das tut man am besten, wenn man sich der Frage stellt, inwiefern es überhaupt das Phänomen des Bösen gibt.

[182] Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser (1966), in: *Martin Heidegger im Gespräch*, op. cit., p. 25.

[183] Ibid.

14. Wie kommt das Böse in die Welt?

Für Cineasten, so mag probeweise begonnen sein, für Cineasten ist die Frage ›Wie kommt das Böse in die Welt?‹ durch die Schlußszene des Films *The vampire killers* (1966) von Roman Polanski ikonographisch gültig beantwortet. In diesem, in Deutschland unter dem Titel *Tanz der Vampire* bestens bekannten Film wird der vom Regisseur selbst gespielte Assistent des Königsberger Professors für Vampirforschung Abronsius nach den glücklich überstandenen turbulenten Ereignissen in und um das Schloß des Chefvampirs Graf von Krolock in der letzten Szene von Sarah, einer Schönen, die zugleich das Biest ist, zur Überraschung des Publikums doch noch gebissen. Der Kommentar zu dieser Szene spricht dann aus, was dieser Finalbiß bedeutet: »In jener Nacht, auf der Flucht aus den Südkarpaten, wußte Professor Abronsius noch nicht, daß er das Böse, das er für immer zu vernichten hoffte, mit sich schleppte. Mit seiner Hilfe konnte es sich endlich über die ganze Welt ausbreiten.«

Aber so harmlos kann es nicht gewesen sein. Das Ausmaß der menschlichen Bestialität ist ebenso unerschöpflich wie die menschliche Phantasie, und nichts ist unausgeführt geblieben, was unsere Phantasie aus ›ungereizter Grausamkeit‹ (Kant) in immer neuen Sträußen von ›Blumen des Bösen‹ zu Kränzen wand: Es gibt keine denkbare Grausamkeit, die nicht schon verübt wurde. Eine über sich selbst entsetzte Menschheit muß sich gestehen, daß die kollektive Realität im Reich des Bösen die individuelle Phantasie immer schon überholt hat.

Aber dieser sinistre Befund erledigt nicht die Aufgabe, den Mechanismen des Bösen rechenschaftlich nachzugehen, um das Ausmaß seiner Möglichkeit abschätzen zu können. Denn jede Zeit hat ihr eigenes Profil des Bösen, auch unsere, wie wir seit dem 11. September 2001 in bestürzender Weise wieder erfahren mußten. Schon vorher war es so, daß die Rede vom Bösen, und zwar ungefähr seit den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, wieder gängig wurde,[184] auch stimuliert durch europäische Ohren irritierende Wendungen der amerikanischen Präsidenten Ronald Reagan und Georg W. Bush. Aber was irritiert, braucht ja nicht

[184] Cf. hierzu vorzüglich Rüdiger Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, München/Wien 1997.

falsch zu sein. Insofern kann man hier anknüpfen, denn auch irritiert muß man sich seiner eigenen Zeit stellen.

Natürlich werden wir für unser Thema auch begriffliche Hilfe in Anspruch nehmen müssen, denn die Analyse des Bösen ist zu schwer, um sie im Alleingang bewältigen zu können.

Ich beginne daher und nicht mehr probeweise, sondern tatsächlich, mit einem Expeditionsbericht in das Reich des Bösen. Dann lade ich dazu ein, einen Blick auf den Moralmorast unserer Zeit zu werfen, in dem man leicht versinken kann.

Und abschließend wende ich mich einigen systematischen Überlegungen zu, die von Kant und Schelling inspiriert sind. Von Schelling lasse ich mich zu einem ikonographischen Exkurs verführen, der im Bildgeschehen analysiert, was Schelling begrifflich vor Augen schwebte.

Wer wie ich Gelegenheit hatte, im Jahr 2002 eines der Länder zu besuchen, die der amerikanische Präsident Georg W. Bush häufig und auch am 24.5.02 vor dem Deutschen Bundestag einer *axis of evil* zurechnete[185], ist möglicherweise gerüstet, sich in zeitgemäßer Weise mit der Frage zu beschäftigen ›*Wie kommt das Böse in die Welt?*‹.

So war ich in jenem Jahr im Iran und habe mich intensiv nach dem Bösen umgesehen. Trotz angestrengter Suche konnte ich leider nur einen schwach belastbaren Hinweis entdecken, der für die Bewertung des amerikanischen Präsidenten spricht: Es gibt im Iran keinen Whisky. Oder genauer: Es gibt ihn, aber ich konnte nicht entdecken wo.

Ansonsten finden sich natürlich viele Hinweise, die die nicht erst seit dem Fall Salman Rushdie bekannte Tatsache stützen, daß wir es im Iran nach wie vor mit einer militanten theokratischen Diktatur zu tun haben. Aber es gibt derzeit und vor allem seit der Wiederwahl des Präsidenten Khatami im Juni 2001 ebenso deutliche Anzeichen dafür, daß diese auf einem allerdings durchaus ungesicherten Weg zu einer ›weichen‹ Diktatur ist. Wie gefährdet dieser Weg ist, zeigte noch kürzlich das Todesurteil gegen den Teheraner Universitätsprofessor Haschem Aghadschari, das zu massiven Studentenprotesten in Teheran und zu zahlreichen Protestnoten aus dem In- und Ausland führte,[186] die übrigens Erfolg hatten: Aghadschari kam wieder frei. Allerdings nur, um gleich wieder in Haft genommen zu werden, aus der er dann wiederum entlassen wurde. Irritierend bis deprimierend war dann am 24.6.05 die Wahl von Mahmud Ahmadinedschad zum neuen Präsidenten. Gleichwohl wächst der Unmut gerade in der jungen Generation, und das ist keine amerikanische Erfindung.

Jürgen Habermas, der in letzter Zeit ebenfalls im Iran war, sieht ein Indiz für die erweiterten Bewegungsspielräume auf dem genannten Weg zu einer weichen Diktatur in dem ergreifenden Umstand, daß die jungen

[185] *FAZ* vom 25.5.02, p. 11.
[186] Cf. *FAZ* vom 14.11.02, p. 6.

Frauen ihr auch für Touristinnen obligatorisches Kopftuch etwas legerer tragen dürfen, so daß »die Haare eine Handbreit hervortreten«.[187]

Das kann ich bestätigen, vermag darin aber noch keinen erheblichen Geländegewinn in Sachen Freiheit zu entdecken. Auch ändern die ›handbreit Haare‹ nichts an dem Tatbestand, daß der Iran dabei ist, sich mit neu entwickelten Mittelstreckenraketen (Typ Schahab-3) aufzurüsten, die mit einer Reichweite von 1300 Kilometern durchaus Ziele in den Nachbarländern, auch in Israel erreichen können.[188] Ferner gibt es immer noch eine wirksame Zensur. So sind im Jahr 2002 noch Presseberichte verboten worden, die einen Dialog mit den USA befürworten.[189] Zudem gibt es im Iran immer noch Verurteilungen zum Tod durch Steinigung. Nach Kenntnis von Amnesty International sind im Jahr 2001, abgesehen von sonstigen Hinrichtungen, mindestens zwei Frauen zu Tode gesteinigt worden. Das iranische Strafgesetzbuch schreibt gemäß Scharia die Todesstrafe durch Steinigung für bestimmte Tatbestände zwingend vor. In § 104 des Gesetzes sind die zu verwendenden Steine übrigens genau festgelegt: »[...] die Steine sollten nicht so groß sein, dass die Person bereits stirbt, wenn sie von einem oder zwei von ihnen getroffen wird; sie sollten nicht so klein sein, dass sie nicht mehr als Steine gelten können.«[190] Trotz dieser Informationen konnte ich dennoch die Hauptstützen für die Bewertung des amerikanischen Präsidenten, daß nämlich der Iran als Sponsor für den globalen Terrorismus auftritt und die Herstellung von Massenvernichtungswaffen betreibe, mangels Gelegenheit nicht überprüfen, weder in der Metropole Teheran noch in der Traumstadt Isfahan, noch in der Stadt der Liebenden, Shiraz, mit dem Grab des großen persischen Dichters Hafis, noch schließlich auch in den Trümmern von Persepolis.

Besucht habe ich ersatzweise das Grab des Ayatollah Khomeini in seinem seit zehn Jahren im Bau befindlichen gigantischen Mausoleum im Süden Teherans, wie ich übrigens schon vor einigen Jahren das Grab des letzten Schahs Reza Pahlavi in der Al-Rifa'i Moschee in Kairo gesehen hatte, wie übrigens Jürgen Habermas auch. Aber auch an diesen Gräbern war für unser Thema nichts zu entdecken. Gesprochen habe ich daher in Teheran zusätzlich mit dem fünf Jahre älteren Bruder des geistlichen Staatschefs Mulla Khamenei, d.h. mit Mulla Seyyed Muhammad Khamenei. Aber auch dieser hat mir keine konkreten Hinweise gegeben, die die *axis-of-evil-These* untermauern, im Gegenteil: Er arbeitet als Philosoph und ist insbesondere Kenner des persischen Denkers Mulla Sadra (1571–1642). Daran war nichts Übles auszumachen, zumal

[187] *FAZ* vom 13.6.02, p. 47.
[188] *Berliner Zeitung* vom 27.5.02, p. 6.
[189] *Berliner Zeitung* vom 27.5.02, p. 15.
[190] Zit. nach Mitteilung von Amnesty International im Internet, www.amnesty.de.

es sich bei diesem Denker Mulla Sadra um eine eigentümliche Mischung aristotelischer und neuplatonischer Philosophie handelt, die zu kennen für den künftigen interkulturellen Dialog zwischen christlicher und islamischer Welt unentbehrlich ist. Darauf werde ich unten noch ausführlich zu sprechen kommen.[191] Ohne Philosophen ist dieser Dialog jedenfalls nicht substanziell zu führen, aber auch daran ist nichts Übles zu erkennen. Die These von der Achse des Bösen ist also im Iran für den interessierten Beobachter nicht leicht zu verifizieren. Und damit bin ich für mein Thema leider nicht weiter gekommen als jeder Zeitungsleser auch kommen könnte.

Halten wir uns daher doch lieber an andere Quellen, z.B. an den gesunden Menschenverstand oder auch an die Überlieferung. Die Tradition belehrt uns immerhin, daß das Erstaunliche an der Frage ›*Wie kommt das Böse in die Welt?*‹ die Fülle der Antworten ist, die auf diese Frage angeboten wurden und werden. Die Überlieferung packt diese Frage auch in einiger Grundsätzlichkeit an, was für den gesunden Menschenverstand in unserer trüben Gegenwart allerdings nicht gilt.

Für den gesunden Menschenverstand kommt das Böse in die Welt ganz einfach durch die Schwiegermutter, den Nachbarn, in den Universitäten durch den renitenten Kollegen oder auch durch Erlasse von Ministerien. Aber mit solchen Auskünften erreichen wir – wie schon gesagt – nicht die Tiefe, in der die Überlieferung unsere Frage traktierte.

So war im *Alten Testament* die Fähigkeit im Erkennen von Gutem und Bösem zunächst eine privilegierte und exklusive Eigenschaft Gottes. Als seltsame Eigenschaft Gottes, auf die ich später noch zurückkomme, war mithin das Böse noch nicht in der Welt. Gott hatte auch gar nicht die Absicht, diese Eigenschaft in die Welt zu setzen, d.h. seinen Menschengeschöpfen zuzumuten. Deshalb verbot er ihnen vom Baum der Erkenntnis (lignum scientiae) zu essen. Das seinerzeit noch namenlose erste Weib, später Eva genannt, erlag indes den Einflüsterungen der Schlange, und so kam nach dieser Version das Böse in die Welt.

Alle Religionen variieren in ihrer Weise das Thema, schließlich auch die Wissenschaften. Für Biologen wie Konrad Lorenz ist das sogenannte Böse eine Fehlsteuerung des an und für sich evolutionär vorteilhaften Aggressionstriebes in der modernen Zivilisation, die eben zuwenig Abreaktionsfelder wie Fußballweltmeisterschaften oder Love-Parades bereitstellt.[192] Dagegen behauptet in Anlehnung an Rousseau der Soziologe Arno Plack in dem seinerzeit von der entlastungssüchtigen achtundsechziger Generation viel gelesenen Buch *Die Gesellschaft und das Böse*, daß aggressives Verhalten keine ursprüngliche Anlage des Menschen ist, son-

[191] Cf. das nächste Kapitel.
[192] Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963.

dern durch gesellschaftlich erzeugte Triebfrustration erst beigebracht und erlernt wird.[193]

Wer sich dagegen immer schwer mit dem Bösen tat, war die Philosophie. Das lag zweifellos über lange Zeit daran, daß ihre große Nähe zur christlichen Theologie einige prekäre Probleme erzeugte. Zum Beispiel dies. Es gibt das Böse, leider. Aber ist dieser Tatbestand überhaupt verträglich mit einem Gott, der erstens existiert, zweitens allmächtig ist, daher drittens diese Welt geschaffen hat und viertens auch noch allgütig ist? Dieses Problem verlangt nach einer Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt. Für eine solche Rechtfertigung erfand Leibniz den Kunstausdruck ›Theodizee‹, der Gott, griechisch: theos, sollte also als gerecht, als griechisch: dikaios, erwiesen werden. Das ganze Unternehmen heißt dann mit Leibniz französisch ›Theodizee‹.

Wenn ein solcher Nachweis gelingt, kann das Übel in der Welt allerdings so übel nicht sein, denn es ist ja eben nachweislich mit der Güte Gottes verträglich. Eine solche Theodizee erzeugt also, wenn sie erfolgreich ist, wie Odo Marquard formulierte, eine ›Entübelung der Übel‹.[194]

Nach Leibniz ist die Welt also nicht schlechthin gut, das ist nur Gott allein, aber doch immerhin die bestmögliche. Das Böse muß in der Welt sein, damit sie überhaupt sein kann. Das Böse ist hiernach sozusagen der Preis für die pure Existenz der Welt.

Das damit allerdings immer noch bestehende Restproblem der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt formuliert Marquard dann so: »wenn Gott keine übelfrei gute, sondern nur – mit Einschluß der Übel – die bestmögliche Welt hat schaffen können: warum hat er dann – wenn er doch der gute Gott ist – das Schaffen nicht gänzlich bleiben lassen?« [195]

Die Lösung wiederum dieses Restproblems der Theodizee ist dann die: Gott hat mit dem Übel in der Welt überhaupt nichts zu tun, da es ihn nicht gibt. Alles Übel stammt daher ausschließlich vom Menschen. Durch den Menschen, und zwar gerade durch den Menschen, der als Vernunftwesen das gottlose, aber freie Tier ist, kommt das Böse in die Welt. Das ist die Position der Neuzeit. Der Schurke ist nicht Gott, denn: non entis nulla sunt praedicata, zu deutsch: was nicht existiert, hat auch keine Eigenschaften, sondern eben der gottlos freie Mensch. Das Böse ist der Preis dafür, daß er eben das freie Tier ist. Da, wo in dieser Welt ein freies Lebewesen auftritt, tritt unvermeidlich auch das Böse auf.

[193] Arno Plack, *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral*, München 1967.

[194] Odo Marquard, *Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee*, in: Hans Poser (ed.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg/München 1981, pp. 107–133, hier pp. 118 sqq.

[195] Op. cit. p. 118.

Aber Gott sei Dank nicht nur. Deshalb gibt es die Chance, nach dem Rechtfertigungsversuch Gottes angesichts der Übel in der Welt, nach der Theodizee, nun eine Rechtfertigung des Menschen zu versuchen, obwohl er doch für das Übel in dieser Welt verantwortlich ist. Der Theodizee folgt so eine Anthropodizee. [196]

Die Rechtfertigung des Menschen angesichts der Tatsache, daß er der Urheber aller Übel dieser Welt ist, liefert in säkularisierter Form die philosophische Disziplin der Ethik. Sie hat zu zeigen, daß der Mensch als Vernunftwesen zwar gelegentlich das Böse tut, aber im Grunde doch nur als Schwundstufe seiner Vernunftnatur, die auf das Gute ausgerichtet ist. Zwar ist der Mensch als exklusiver Urheber des Bösen der Schurke, er ist, wenn er das im konkreten Fall ist, unumwunden das Schurkentier par excellence, um mit Gottfried Benn zu reden, das Schwein, aber die Lage ist nicht hoffnungslos: Er ist es nicht immer, ja genaugenommen ist er es selten. Und vor allem: Wir können ihn, wenn wir nicht direkte Opfer seiner Machenschaften sind, dafür zur Verantwortung ziehen.

Gerade dieser letzte Punkt wird jedoch immer fraglicher.

Der Mensch ist als Schurkentier auch zu Taten fähig, die seinesgleichen insgesamt zu Opfern werden lassen. Damit löscht er sich allerdings – metaphysischer Trost im Untergang der Menschheit – auch als Schurke letztlich selber aus.

Das ist sicherlich dann der Fall, wenn zutrifft, was Kant gleichsam nebenbei mit erschreckender Hellsichtigkeit in § 83 der *Kritik der Urteilskraft*, also schon 1790, bemerkt, daß nämlich der Mensch »selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet«[197].

Daß gerade dies zutrifft, daß der Mensch an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, daran zu zweifeln, haben wir immer weniger Grund. Und es besteht ebenso kein Grund dazu, den Hinweis zu unterdrücken, daß in diesem Geschäft Naturwissenschaftler die effektivsten Handlanger sind.[198] Gewiß werden durch diesen Hinweis andere, durchaus großartige und fraglos nützliche Aspekte der Naturwissenschaften, nicht tangiert. Aber sie können sich ihrer Indienstnahme in gattungszerstörender Absicht offenbar immer weniger entziehen. Dieser bedauernswerte Umstand indiziert für unsere Zeit, daß wir im Verhältnis zu dem, was wir können, nicht mehr frei sind. Diese neue Art der Unfreiheit ist noch viel

[196] Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1921, p. 563.

[197] Akad.-Ausg. Bd. V, p. 430.

[198] Cf. hierzu den Artikel von Klaus Werle, *Sicherheitsrisiko Forschung – Wieviel Freiheit verträgt die Wissenschaft*, in: www.Spiegel.de/wissenschaft/mensch0, 15118, 224732,00.html: »nach der größten Terror-Attacke der Menschheitsgeschichte, hat sich das Bild der Wissenschaft gewandelt, besonders in den USA. Die Herrscher über Pipette und Petrischale gelten vielen dort plötzlich nicht mehr als spleenige Gelehrte, sondern als potenzielle Handlanger des Terrors.«

zu wenig beachtet worden.[199] Es ist keine soziale Art der Unfreiheit wie in Sklaven haltenden Gesellschaften, sondern eine Unfreiheit, die im Pragmazentrismus unserer Zeit wurzelt: Wir sind, was wir können, und was wir können, tun wir auch, und zwar geradezu zwanghaft, wenn es nur finanziell lukrativ ist. (Deshalb ist es dringend geboten, daß sowohl die Empfänger öffentlicher Forschungsmittel wie auch die Mitglieder von Entscheidungsgremien wie Enquête-Kommissionen und Ethik-Räte, aber auch die Mitglieder der DFG, soweit sie mit solchen Fragen befaßt sind, ihre geschäftlichen Beziehungen offenlegen.)

Fortschritte der Naturwissenschaft führen jedenfalls zunehmend, auch wenn es nicht immer gleich um die Menschheit als ganze geht, in schwieriges Moralgelände. Besonders deutlich und sinnfällig ist das in unseren Tagen am Fortschritt der Gentechnologie, speziell in der Präimplantationsdiagnostik (PID) geworden.

In Deutschland per Embryonenschutzgesetz verboten (von der Enquête-Kommission des Bundestages Ende Februar 2002 bekräftigt), hat sich ein ausgesprochener Fortpflanzungstourismus entwickelt.[200]

Italien, Spanien, Belgien, die Niederlande, die Tschechei und selbst Österreich bieten für entsprechende Problemfälle spezialisierte Kliniken. Für die Präimplantationsdiagnostik (PID) wird Belgien bevorzugt, die Niederlande bieten die besten Adressen für lesbische Paare, d.h. für anonyme Samenspenden. Österreich zieht Sterilitätspatienten an, die auf Blastozystentransfers setzen, in Spanien, speziell in Valencia, wird nahezu alles angeboten: Eizellentnahmen, künstliche Befruchtung, Präimplantationsdiagnostik, Embryonenübertragungen etc.

Solche Rundumpakete lassen sich auch in Tschechien in Anspruch nehmen.

In den USA aber zeigte sich darüber hinaus, daß die Schraube noch weiter gedreht werden kann. Berichtet wurde in der Presse von einem lesbischen und dazu tauben Paar aus Maryland,[201] das mit der Hilfe eines in der fünften Generation tauben Samenspenders mit Erfolg alles daran gesetzt hatte, auch tauben Nachwuchs zu bekommen. Solche Beispiele tauber Designerkinder stellen nun in der Tat, wie die Berichterstatter Spiewak und Viciano schreiben, »alle Debatten über die eugenischen Gefahren der neuen Reproduktionstechniken auf den Kopf: Statt krankes Leben auszusondern, wurde hier behindertes Leben bewußt angestrebt. Der perfekte imperfekte Mensch.«

[199] Cf. hierzu oben Kap. III, 13.

[200] Cf. zum folgenden den Artikel von Martin Spiewak: *Schwanger um jeden Preis*, in: *DIE ZEIT Wissen* 20/2002.

[201] Cf. zum folgenden den Artikel von Martin Spiewak und Astrid Viciano: *Wunschkind*, in: *DIE ZEIT Wissen* 18/2002.

Verteidigt wurde dieses Reproduktionsziel von dem lesbischen Paar mit Berufung auf das Prinzip der ›reproduktiven Freiheit‹, das in den USA in der Tat von der Leihmutter bis zur Geschlechtsselektion fast alles erlaubt. Es könne, so wurde argumentiert, zwar sein, daß taube Kinder etwas mehr Probleme zu gewärtigen hätten als gesunde, aber das hätten schwarze Kinder schließlich auch. Und doch rege sich niemand auf, wenn ein schwarzer Samenspender bevorzugt würde. Schließlich gälte es, so wurde weiter argumentiert, dem ›Terror der Normalität‹ entgegenzutreten, der Behinderte erst faktisch zu Behinderten mache.

Folgt man dieser Interpretation, ist die Anschlußfrage allerdings unausweichlich, die die Autoren des Berichtes so formulieren: »Darf eine behinderte Mutter nach einer Pränataldiagnostik ein gesundes Kind abtreiben, weil es im umgekehrten Fall einer nichtbehinderten Frau erlaubt ist, einen geschädigten Fötus zu töten?«

Man fühlt deutlich, daß hier die Grundlagen unserer moralischen Selbstverständlichkeiten ins Wanken geraten. Aber dieses Gefühl ist natürlich kein Argument. Und es ist auch schwer zu sehen, wie ein Argument aussehen könnte, das eine solche Reproduktionspraxis zu verbieten gestattet. Rechtstechnisch gibt es allerdings eine Möglichkeit: die Durchsetzung des Verursacherprinzips auch bei Samenspenden. Wer spendet, muß es sich gefallen lassen, in eine Verbindlichkeit einzutreten, die unter obwaltenden Umständen auch rechtlich, d.h. letztlich finanziell geltend gemacht werden kann.

Trotz dieser und ähnlicher Beispiele für unseren gegenwärtigen Moralmorast können wir bezüglich unserer Leitfrage *›Wie kommt das Böse in die Welt?‹* noch nicht behaupten, daß wir systematisch verstanden hätten, was das Böse eigentlich ist und wie es in die Welt kommt. Die besten Auskünfte in diesen Dingen kann man bis heute von Kant einholen.

Er ist vor allem und zunächst einmal sensibel für die Schwäche der Menschen. Aus eigener Kraft können sie nicht einmal den Verlauf ihrer Geschichte vernünftig gestalten. Das ist insofern erstaunlich, als sie als intelligente Wesen in ein Vernunftprogramm hineingestellt sind, das zu realisieren ihnen bei ihrer Ehre als Vernunftwesen zugemutet ist. Nicht nur in unseren Wissensbemühungen, auch in unseren Wollungen sollen wir unsere Vernunftnatur exekutieren, so schwer uns das manchmal fällt. In Zweifelsfällen sind wir eben durch unsere Vernunftnatur darauf verpflichtet, uns strikt allgemeinheitsfähig zu entscheiden, d.h. so, daß nicht unsere privaten Interessen und Vorlieben das Sagen haben, sondern in der Tat unsere Vernunft, d.h. unser Wissen darum, daß wir an überprivater Verbindlichkeit ausgerichtet sind. Exakt darin besteht unsere Vernunftnatur, und deshalb gibt es notorisch Konflikte zwischen dieser Ausrichtung auf überprivate, überindividuelle Allgemeinheit und privaten, individuellen Präferenzen. Diese Konflikte spüren wir geradezu schmerzhaft, und in

solchem Gefühl regt sich unser Gewissen, auf überindividuelle Präferenzen verpflichtet zu sein.

Im Gewissen wird in uns also die Stimme laut, die das Allgemeine gegen die Stimme unserer individuellen Neigungsprofile geltend macht. Den Widerspruch zwischen diesen beiden Stimmen können wir nicht lange aushalten, wir sehen uns in der Regel geradezu genötigt, der Stimme des Allgemeinen unsere affektbesetzten Stimmen individueller Präferenzen aufzuopfern. Im Sinne des Allgemeinen hören wir als Kinder die Stimme der Mutter, die Stimme des Vaters, aber natürlich ist es auch für uns als Kinder schon mehr, es ist die Stimme unserer Allgemeinheitsfähigkeit, d.h. die Stimme des Geistes. Aber leider folgen wir nicht immer dieser Stimme des Allgemeinen in uns, die unsere Autonomie ausmacht, obwohl wir wissen, daß wir es sollten. Dann geben wir bedauerlicherweise unseren affektiven individuellen Präferenzen Raum und lassen uns von diesen auf Kosten anderer Menschen bestimmen. Unser Eigensinn setzt sich gegen unseren Gemeinsinn durch. Genau das ist das Böse.

In seinen späten Schriften behauptet Kant, daß wir sogar einen natürlichen Hang zum Bösen hätten, d.h. eine Tendenz, unsere egoistischen Energien trotz unserer gewußten Verpflichtung auf Allgemeinheitsfähigkeit auszuagieren. Diese Tendenz oder diesen Hang nennt Kant auch ›das radikal Böse‹. Es besteht darin, daß unser Egoismus wie ein Bazillus auch die Wurzel (radix) aller dann bloß *simulierten* allgemeinheitsfähigen Entscheidungen infiziert, so daß wir tugendhaft bloß aus Gründen unseres Ego-Stolzes sind. Hier handelt es sich, wie Kant sagt, um »eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen, […]«, um »eine Unredlichkeit sich selbst blauen Dunst vorzumachen«. Dies ist die ›Verkehrtheit des Herzens‹, als ›böses Herz‹ geradezu, wie Kant sagt, der »faule Fleck unserer Gattung«.[202]

Das klingt bitter, aber Kant hat den verlogenen Moralstolz zumindest der Deutschen hier gut getroffen. Aber es kommt noch schlimmer. Wenn wir jetzt nämlich fragen, woher dieser Hang zum Bösen in uns stammt, um unsere Frage *›wie das Böse in die Welt kommt‹* zu beantworten, dann müssen wir in der Konstruktion Kants leider damit rechnen, daß dieser Ursprung unseres Hanges zum Bösen in unserer Vernunft liegt, sozusagen ein Systemfehler der Vernunft ist. Warum das aber so ist, »bleibt uns«, so Kant extrem vorsichtig, »unerforschlich«: »für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne.«[203]

[202] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, B 36 sqq., A 33 sqq., in: *Werke*, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Bd. VIII, p.687.
[203] Op. cit. B 46, A 43, *Werke*, op. cit., p. 693.

Das in der Tat ist Kants Auskunft. Die Frage, wie das Böse in die Welt gekommen ist, ist unerforschlich. Obwohl seine Erklärung des Bösen es nahelegt, hier mit einem Systemfehler der Vernunft zu rechnen, denkt er in diese Richtung nicht weiter. Zurückbleibt ein vernunftdefizitäres Menschenbild, das er resignierend so zusammenfaßt: »aus so krummem Holz, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.«[204]

Hier gibt es bei Kant also eine Erklärungslücke, genauer: eine Unerforschlichkeitsthese, wie sie für seine kritische Philosophie so typisch ist.[205] Aber es ist natürlich nicht verboten, an dieser Stelle weiterzudenken.

Zunächst sollten wir mit Kant davon ausgehen, daß vernünftige Wesen so gebaut sind, daß sie sich unter gegebenen Bedingungen selbst erfinden. Kant selbst spricht hier von einer »Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein«[206]. Diese Selbstgebärung steht als Selbsterfindung unserer Vernunft unter Bedingungen, die sich aus dem intendierten Ergebnis dieser Selbsterfindung ergeben: Es muß jedenfalls ein Selbst mit kommunikativer Fähigkeit herauskommen. Wir sind ja als Vernunftwesen ebenso kompetitiv wie kooperativ ausgelegt. Weder wird uns als Vernunftwesen zugemutet, unser Selbst aufzugeben, noch wird uns gestattet, auf jegliche Kooperation zu verzichten. Beides sollte vielmehr in einem ausbalancierten Verhältnis zueinander stehen. Wir dürfen *uns* geltend machen, müssen uns aber *geltend* machen, d.h. in kommunikativ einlösbare, auch streitige Verbindlichkeiten eintreten.

Ichenergien und Wirenergien müssen in unserem Selbstbild harmonieren. Da nun nach Kants Konzeption das Böse im Exzeß von Ichenergien besteht, ohne Ich jedoch auch kein Wir zustande kommen kann, zeichnet sich bereits eine Lösung ab.

Wenn Ichenergien die Voraussetzung dafür sind, daß Wirenergien kommunikativ entfaltet werden können, dann kommt das Böse einfach dadurch in die Welt, daß das, was *Voraussetzung* unserer kooperativen oder kommunikativen, d.h. konzilianten oder guten Talente ist, eben nicht Voraussetzung bleibt, sondern sich in den Vordergrund drängelt. Unsere Ichenergien setzen sich rücksichtslos, d.h. nicht kommunikativ besänftigt, d.h. gewaltsam durch. Wir können dafür auch eine Formel anbieten: Das Ego zerreißt die sanften Bande seiner Nostrifikation. Oder: Was schon Wir war, ist wieder nur Ich geworden. Das, was bloß als Voraussetzung unserer Kooperationsbereitschaft, d.h. unserer guten Talente, hätte im Verborgenen bleiben sollen, kann, wenn es dominierend hervorgetreten ist, zum Bösen

[204] Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Werke*, op. cit., Bd. XI, p. 41.
[205] Cf. hierzu Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 641, A 613, in: *Werke*, op. cit., Bd. IV, p. 543.
[206] *Kritik der reinen Vernunft*, B793, A 765, op. cit., p. 649.

werden. Kurz: Das Böse kommt in die Welt als zunächst völlig unschuldige Voraussetzung des Guten, die, entfesselt, erst den Hexentanz des Bösen auf Kosten unserer konzilianten Begabungen aufführt.

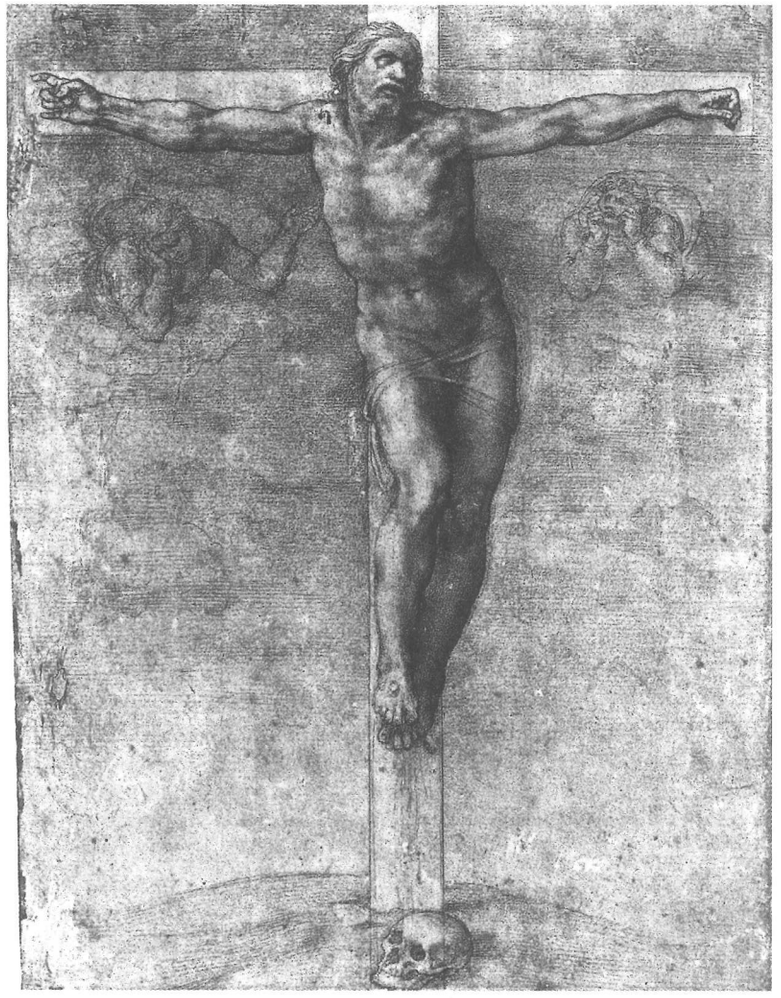


Abb. 5

Mit dieser Deutung erzielen wir den Vorteil, daß das Böse zwar, wie von Kants Konstruktion vorgesehen, einen Vernunftursprung hat, daß dieser aber nicht als Systemfehler der Vernunft aufgefaßt werden muß, sondern bloß als Systemenergie der Vernunft, die sich im Spielraum von Besonderem und Allgemeinem, von Selbst und Struktur, von Ich und Wir, erfindet. Diese Deutung macht Gebrauch von einem Gedanken Schellings,

den er in seiner Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) sehr plastisch so gefaßt hat: »Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht [...] darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis [...] zu machen, vielmehr zum herrschenden [...] zu erheben [...] streben kann.«[207] Ebendadurch entsteht »der Hunger der Selbsucht«, eine Selbstsucht, die immer »begieriger, hungriger, giftiger wird« und »Schrecken und Horror« erzeugt.[208]

Für Schelling sind diese Verhältnisse einer universalen Deutung zugänglich. Da alles, was existiert, erstens als es selbst und zweitens als eine Struktur existiert, ist der Widerstreit zwischen Energien des Selbst und Energien struktureller Art nicht nur in uns, sondern vom Molekül bis zu den Galaxien in den ganzen Kosmos, ja bei Schelling sogar in Gott eingebaut.

Er denkt das Göttliche ineins mit dem Widergöttlichen, um den Hexentanz und Horror des Bösen in der Welt in seiner maximalen Härte überhaupt diagnostizieren zu können. Das ist kompliziert, und ich will statt seiner abgründigen Begrifflichkeit an dieser Stelle in Form eines ikonographischen Exkurses ein mögliches Beispiel für eine Visualisierung dieser Denkfigur anbieten. Dieser Versuch ist etwas riskant, ja eine Zumutung, für die ich schon vorab um Nachsicht bitte.

Bei dieser Zumutung handelt es sich um die Deutung einer Zeichnung von Michelangelo aus der Zeit um 1538–1543, das sog. *Kruzifixus für Vittoria Colonna*.[209] (Abb. 5, gegenüberliegende Seite). Achten wir zunächst auf die Geste der rechten Hand des Gekreuzigten (Abb. 6). Wie ist sie zu deuten? Aus der rhetorischen Gestenlehre von Quintilian könnten wir hier Interpretationshilfen gewinnen.



Abb. 6

Unter den Gebärden nennt Quintilian diejenige die allgemeinste (maxime communis), bei der entweder der Mittelfinger mit dem Daumen zusammengeschlossen wird, während die drei anderen Finger entfaltet bleiben, oder bei der zwei Mittelfinger unter den Daumen geschoben werden.

Gerade bei dieser letzten Variante wirkt die Gebärde noch eindringlicher als die erstere, und sie paßt besser als die erste beim Beschuldigen

[207] Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Thomas Buchheim, Hamburg 1997, p. 61.

[208] Op. cit., p. 62.

[209] Für sachdienliche Gespräche danke ich Franz-Joachim Verspohl (dessen Privatbibliothek verdanke ich 2001 auch meine erste Bekanntschaft mit der Zeichnung Michelangelos), Horst Bredekamp, Ulrich Rehm, Thomas S. Hoffmann und Guido Kreis.

und Überführen zum Ausdruck der Schärfe des Angriffs (in exprobrando et coarguendo acer atque instans).[210]



Abb. 7

Im Jahre 1644 publizierte der Mediziner John Bulwer ein Buch, dessen zweiter Teil unter dem Titel *Chironomia* diejenigen Gesten beschreibt und abbildet, die vom Redner zweckmäßig und kunstgemäß eingesetzt werden. Hier findet sich auch die von Quintilian beschriebene Geste für die Exprobratio wieder (Abb. 7).

Der Bonner Kunsthistoriker Ulrich Rehm hat auf diese Zusammenhänge (allerdings ohne Bezug auf die Zeichnung von Michelangelo) jüngst in einer gründlichen und ausgreifenden Studie aufmerksam gemacht, der auch die hier wiedergegebene Figur aus Bulwers Buch entnommen ist.[211] Quintilians Wirkungsgeschichte im Humanismus ist bekannt: 1350 wurde sein Werk von Petrarca teilweise, 1415/16 von Gian Francesco Poggio di Guccio Bracciolini in Form einer vollständigen Handschrift in St. Gallen wiederentdeckt. Die Editio Princeps in Rom ist auf das Jahr 1470 datiert.

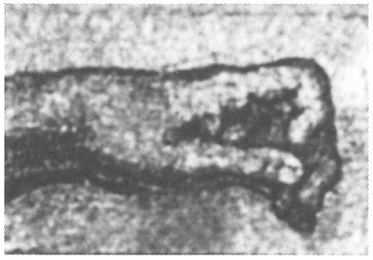


Abb. 8

Damit ist zumindest die Möglichkeit beglaubigt, daß Michelangelo mit der rhetorischen Gestenlehre des Quintilian bekannt geworden ist. Sofern das der Fall gewesen sein sollte, bedeutet die Geste der rechten Hand des Gekreuzigten eine scharfe Anklage. Wird aber diese rechte Hand nach der Gestenrhetorik Quintilians gedeutet, müßte auch die linke entsprechend interpretiert werden. Und hier ist die gestische Figur bei Michelangelo nicht so eindeutig einer Beschreibung Quintilians zuzuordnen (Abb. 8).

Eine Variante kommt hier gestisch vielleicht in Betracht, sofern Quintilian überhaupt in Betracht kommt. Der Zeigefinger wird an der Spitze leicht von Daumen und Mittelfinger erfaßt, während die zwei restlichen Finger

[210] *Institutionis Oratoriae Libri* XII, ed. et trad. H. Rahn, Zweiter Teil Darmstadt 1975, pp. 642–643 (XI 3, 92 u. 93). Cf. hierzu Ursula Maier-Eichhorn, *Die Gestikulation in Quintilians Rhetorik*, Frankfurt/M. 1989.

[211] Ulrich Rehm, *Stumme Sprache der Bilder. Gestik als Mittel neuzeitlicher Bilderzählung*, München/Berlin 2002, p. 98.

mäßig gebogen werden. Diese Gebärde, so Quintilian, paßt zum auseinandersetzenden Vortrag (aptus ad disputandum est).[212]

Hiernach signalisieren die Handgesten des Gekreuzigten, wenn sie überhaupt etwas signalisieren, Anklage und Auseinandersetzung. Aber Vorsicht ist geboten. Denn Quintilian weist ausdrücklich darauf hin, daß die linke Hand nie für sich allein eine Gebärde richtig ausführt (manus sinistra numquam sola gestum recte facit).[213] Die linke akkomodiert allenfalls die rechte, die Disputatio stünde hiernach also bloß im Dienste der Anklage.

Was die Gestik der linken Hand aber auf jeden Fall sinnfällig macht, ist die Tatsache, daß diese Hand so, wie sie Michelangelo gezeichnet hat, auf gar keinen Fall angenagelt sein kann. Sie signalisiert daher aufs Deutlichste: Es geht in dieser Zeichnung nicht allein um die Visualisierung des Kreuzigungsgeschehens, sondern um etwas darüber hinaus.

Tatsache ist, daß die kunstgeschichtliche Forschung zur Gestik des *Kruzifixus der Vittoria Colonna* nichts beigetragen hat. Charles de Tolnay bemerkt immerhin: »Attention may be drawn to the contrast in the gestures of the two hands of this crucified Christ [...].«[214] Aber er deutet die leichte Aufwärtsbewegung des Zeigefingers der rechten Hand und die Abwärtsbewegung der Finger der linken Hand nur als »an allusion to the old symbolism of the right side as the side of good and the left side as the side of evil.«[215] Das ist natürlich eine etwas magere Deutungsausbeute, die der terribilità Michelangelos nicht gerecht wird, die ja schon Carl Justi mit Verweis auf die paroxistische δύσεφις in der aristotelischen Affektenlehre als Grundzug seines in sich zerrissenen Temperamentes hervorgehoben hatte.[216]

Dieser terribilità und der eigentümlichen Dramatik des *Kruzifixes für Vittoria Colonna* wird man aber möglicherweise wieder eher gerecht, wenn man noch eine andere Deutung der Geste der rechten Hand des Gekreuzigten in Betracht zieht.

Zunächst ist der Forschung bekannt, daß Michelangelo die Zeichnung von Vittoria Colonna rückforderte, um sie zu vollenden. Als Bote fungierte sehr zum Ärger Michelangelos Tommaso de Cavalieri. Vittoria Colonna indes erbat ihrerseits die Zeichnung von Michelangelo wieder zurück: Selbst wenn sie unvollendet sei, sei sie einzigartig und wunderbar, ja Vittoria war so begeistert, daß sie Michelangelo brieflich mitteilte, daß sein *Kruzifixus* »alle anderen Bilder, die ich je gesehen, in meinem Gedächtnis ans Kreuz geschlagen hat.«[217] Sie habe die Zeichnung auch genau studiert: bei Licht mit Glas und Spiegel (ben visto al lume et col vetro e col specchio), d.h. mit einem Vergrößerungsglas und einem Spiegel. Der Um-

[212] Quintilian, op. cit., p. 644–645 (XI3,95).

[213] Quintilian, op. cit., p. 650–651 (XI3, 114).

[214] Charles de Tolnay, *Michelangelo*, 5 vols., vol. 5, Princeton 1960, p. 59.

[215] Ibid.

[216] Carl Justi, *Michelangelo*, Berlin 1909, pp. 369 sqq.

[217] V. Colonna, *Carteggio*, eds. E. Ferrero/G. Müller, Turin 1892[2].

stand, daß Vittoria Colonna die Zeichnung Michelangelos nach eigenem Bekunden mit Vergrößerungsglas und Spiegel betrachtet habe, ist in der kunstgeschichtlichen Forschung so gedeutet worden, »daß die Marchesa dabei bereits an eine Vervielfältigung im Druck gedacht haben könnte, bei dem das Bild seitenverkehrt erschiene [...].«[218] Für diese Deutung gibt es allerdings keine Basis. Naheliegend ist hingegen der Verweis auf die Praxis der Qualitätskontrolle in der Ausbildung der Maler mit eben einem Spiegel. Auch Leonardo empfiehlt in seinem *Trattato de la Pittura*: »du sollst bei deinem Malen einen flachen Spiegel bei der Hand haben und dein Werk des öfteren darin betrachten. Es wird dasselbe hier umgekehrt zum Vorschein kommen und wird dir vorkommen, wie von eines anderen Meisters Hand. Da wirst du über deine Fehler ein besseres Urteil bekommen als sonst.«[219]

Die Frage ist nun: Warum hat Michelangelo die Zeichnung von Vittoria Colonna zurückerbeten? War die Absicht, sie zu vollenden, wirklich der Grund?

Schließlich: Warum untersucht Vittoria Colonna die Zeichnung so genau, d.h. bei bestem Licht mit Glas und Spiegel, d.h. mit der Lupe? Was suchte sie auf diesem Bild?

Wenn man sich den *Corpus dei Disegni Di Michelangelo*, den Charles de Tolnay herausgegeben hat, durchsieht, wird man rasch feststellen, daß es eigentlich keine unter den erhaltenen Zeichnungen von Michelangelo gibt, die im prägnanten Sinn als vollständig ausgeführtes Werk anzusehen ist. Die Zeichnungen sind ganz überwiegend mehr oder weniger Skizzen. Warum also fordert er ausgerechnet das *Kruzifix* von Vittoria Colonna zurück? Ist die Vollendungsabsicht nicht möglicherweise nur vorgeschoben? War ihm das Blatt in der aus der Hand gegebenen Form zu riskant? Was aber könnte das Riskante gewesen sein?

Warum prüft Vittoria Colonna das Blatt bei bestem Licht mit Glas und Spiegel, d.h. mit einer Lupe? Zweifellos war sie von der Wucht der Zeichnung stark beeindruckt, wie sie selbst bekundet. Dieser Eindruck muß sie unruhig gemacht haben, jedenfalls sah sie sich veranlaßt, nach ihrem ersten Blick möglicherweise entgangenen Botschaften der Zeichnung zu fahnden.

Aus der Forschung wissen wir, daß Vittoria Colonna in reformerisch gesonnenen katholischen Kreisen verkehrte, mit denen auch Michelangelo in Berührung kam. Dazu gehörte auch Juan de Valdés. Dieser hatte 1529 anonym einen Katechismus *Diálogo de Doctrina christiana nuevamente*

[218] So Kristina Hermann-Foree, als »nicht ganz schlüssig« mitgeteilt von Sylvia Ferino-Pagden (*Zu Michelangelos Zeichnungen für Vittoria)*, in: dies. (ed.), *Vittoria Colonna. Dichterin und Muse Michelangelos* (Ausstellungskatalog des Kunsthistorischen Museums Wien), Wien 1997, pp. 446 sqq.

[219] Leonardo da Vinci, *Traktat von der Malerei*, trad. H. Ludwig, ed. M. Herzfeld, Jena 1909, p. 195 (Nr. 420).

compuesto por un Religioso herausgegeben, einen Text, der sich, wie Carlos Gilly gezeigt hat, zwar auf Erasmus beruft, in Wahrheit aber eine Bearbeitung von Schriften Luthers war.[220] Diese Schrift wurde von der Inquisition zunächst als ungefährlich eingeschätzt, bis der Großinquisitor Manrique (vermutlich) aufgrund einer Denunziation eine Untersuchung einleitete, die Valdés zur Flucht aus Spanien veranlaßte. Er emigrierte nach Neapel, wo er mit dem Kreis um Vittoria Colonna in Kontakt trat. Reiner Haussherr, dem wir eine umfassende Studie zu Michelangelos *Kruzifixus für Vittoria Colonna* verdanken, vermutet, daß Michelangelo in diesem Kreis (Juan de Valdés, Bernardino Ochino u.a.) mit Formen einer reformatorischen Passionsfrömmigkeit in Berührung kam, die sich expressiv in seiner Zeichnung des *Kruzifixus für Vittoria Colonna* niederschlug.[221]



Abb. 9

Haussherr hebt auch hervor, daß der *Kruzifixus*, was schon Condivi bezeugt, ikonographisch von aller Konvention abweicht.[222] Das ›Moderne‹ umschreibt Haussherr mit Alexander Perrig. Michelangelo habe hier »gerade den ›kritischen‹ Moment aus der Kreuzigungspassion« ausgewählt: »den Moment von Christi *Verzweiflung*. Sie bemißt das Leiden nach den Tiefen des Bewußtseins [...] und sie sieht die Tiefen dort, wo der Gottessohn sich an der Schwelle des Nichts und der Gottlosigkeit findet [...]«. Haussherr kann zeigen, daß Michelangelo in dieser Zeichnung »zum ersten Mal in der Geschichte der Kreuzigungsikonographie Christus im Augenblick des Wortes von der Gottverlassenheit dargestellt« hat, hier erscheint auch »zum ersten Male der Gekreuzigte mit nach oben, zu Gottvater gewandtem Haupt.«[223] Haussherr beschreibt den Corpus auch korrekt, wenn er darauf hinweist, daß Michelangelo »gerade nicht das im Sterben Zusammensinken des Gekreuzigten zum Thema macht, sondern sein sich in Schmerzen Emporwinden.«[224] Und er hat ebenso richtig bemerkt: »die Füße sind nicht, wie im ersten Augenblick anzunehmen ist, übereinandergenagelt. Der rechte, der vordere von

[220] Carlos Gilly, *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Diálogo de Doctrina*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 74 (1983), pp. 257–305.

[221] Reiner Haussherr, *Michelangelos Kruzifixus für Vittoria Colonna*, Opladen 1971. Ähnlich argumentiert noch Ernidio Campi (*Kruzifixus und Pietà Michelangelos für Vittoria Colonna. Versuch einer theologischen Interpretation*, in : *Vittoria Colonna. Dichterin und Muse Michelangelos* (Ausstellungskatalog des Kunsthistorischen Museums Wien), ed. Sylvia Ferino-Pagden, Wien 1997, pp. 405–412, bes. p. 407).

[222] Zit. nach R. Haussherr, op. cit., pp. 14–15.

[223] R. Haussherr, op. cit., p. 24.

[224] R. Haussherr, op. cit., p. 18.

beiden, ist etwas höher als der andere am Kreuz befestigt (Abb. 9, vorhergehende Seite). Daraus hat Michelangelo ein Sich-Empor-Schrauben des Leibes gemacht.«[225]

Man müßte ergänzen: ein geradezu feminisiertes Sich-Empor-Schrauben. Nun hat bereits Condivi die Szene so gedeutet: »[...] e par che dica: ›Heli heli‹ [...]«.[226] D.h. mit Mt 27, 46 und Mk 15,34: Eli, Eli lama sa-



Abb. 10



Abb. 11

bakthani (Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?). Auch der ikonographische Bezug zwischen dem Haupt des Gekreuzigten (Abb. 10) und der Figuration des Laokoon-Hauptes ist seit Herbert von Einem der Kunstgeschichte geläufig[227] (Abb. 11).



Abb. 12

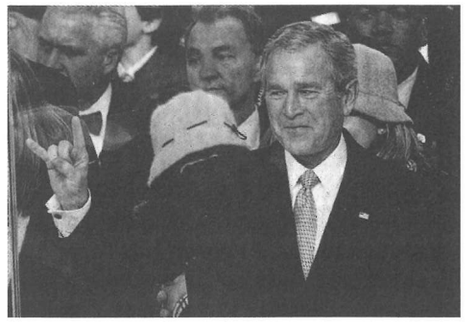


Abb. 13

[225] R. Haussherr, op. cit., p. 12.

[226] Zit. nach R. Haussherr, op. cit., p. 13.

[227] Cf. Herbert von Einem, *Michelangelo und die Antike*, in: ders., *Stil und Überlieferung*, Düsseldorf 1971, p. 156. Hierauf weist auch R. Haussherr, op. cit., p. 15 hin. Leider ohne diesen Bezug konstatiert noch Michael Hirst »the significant fact [...] that Michelangelo here portrayed a living Christ on the Cross, the upturned head is the artist's final tribute to the *Laocoon*.« (Michael Hirst, *Michelangelo and his Drawings*, New Haven/London 1988, p. 118).

Es scheint, daß wir insoweit auf gesichertem Boden stehen. Wie aber diese dramatische Bewegung des Corpus, die eben, wie R. Haussherr treffend schreibt, aus einem Sich-Empor-Schrauben des Leibes erwächst, ausschließlich mit einem Reflex der Passionsfrömmigkeit im Kreise der Vittoria Colonna erklärt werden könnte, bleibt szenisch und visuell völlig unklar. Die Wucht des Sich-Empor-Schraubens des Corpus Christi steht dieser Deutung evident entgegen. Michelangelo muß versucht haben, etwas Gewaltigeres zu visualisieren, etwas, nach dem wohl auch Vittoria Colonna mit Glas und Spiegel gesucht hat. Was kann das sein? Hier können wir uns wieder an die Geste der rechten Hand des Gekreuzigten erinnern. In der Tradition der rhetorischen Gestendeutung seit Quintilian würde es um eine anklagende Geste gehen. Aber es gibt noch eine andere Deutungsmöglichkeit. Diese erschließt sich, wenn man die Hand von der Horizontalen in die Senkrechte transformiert (Abb. 12).

Dann wird sofort evident, daß die Geste der Hand entweder als apotropäische Figur oder sogar als vulgäres Zeichen für den Teufel gedeutet werden kann, der man selbst heute noch manchmal in der Presse begegnet (Abb. 13). Auch Graf von Krolock begrüßt die wesenlosen Anwesenden zum Tanz der Vampire mit diesem Zeichen (Abb. 14).

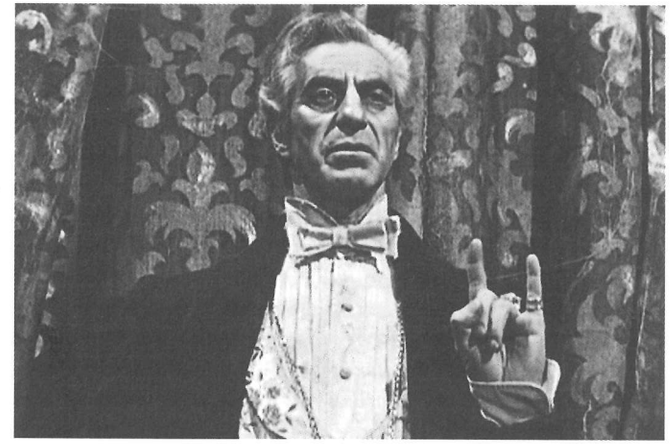


Abb. 14

Selbst wenn Dante im 25. Gesang des *Inferno* Gott die Fica entgegenstreckt (*Inferno* XXV, 2), betreten wir hier doch ein riskantes Deutungsparkett, zumal für Zeiten einer funktionierenden und effektiven Inquisition.

Die apotropäische Deutung dieser Geste ist (wenn auch nicht mit Blick auf Michelangelo) zum ersten Mal von Andrea de Jorio 1832[228] ins Spiel gebracht worden, der sie noch als neapolitanische Geste seiner Zeit kann-

[228] A. de Jorio, *La mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano*, Napoli 1832.

te. Allerdings hat Josef Engemann gezeigt, daß die Corna-Geste in antiker, frühchristlicher und mittelalterlicher Zeit in keinem Fall apotropäisch gedeutet werden kann.[229]

Eine apotropäische Deutung der Geste des Gekreuzigten würde mit Blick auf den *Kruzifixus für Vittoria Colonna* auch wenig Sinn machen. Bleibt die denkbare Deutung als Teufelszeichen.

Dies wäre allerdings eine extreme Lesart, die ikonographisch beispiellos ist. Hiernach setzte der Gekreuzigte Michelangelos in der von Haussherr korrekt beschriebenen Bewegung des Sich-Empor-Schraubens, im nächsten Augenblick sich vom Kreuze losreißend, zur Attacke auf Gottvater an. Diese Situation macht psychologisch gesehen erst Sinn, wenn der ›Eli, Eli‹-Spruch bereits getan ist, also als Konsequenz der Frage des Warum der Gottverlassenheit. Es gibt ja nicht nur ein resignatives ›Warum‹, sondern auch ein aggressives.

Michelangelo hätte so einen Gekreuzigten dargestellt, der sich anschickt, mit Gottvater die Rechnung seines Kreuzestodes zu begleichen. Hatte dieser Abraham an der Opferung seines Sohnes noch gehindert, tut er es bei seinem eigenen Sohn nicht. So steht der *Kruzifixus für Vittoria Colonna* für eine Figur, die der alte Goethe in die Formel gefaßt hat: *Nemo contra deum nisi deus ipse.* Diese Formel scheint von Goethe selbst geprägt worden zu sein, bislang jedenfalls hat sich kein prägnanter Vorläufer finden lassen.[230] Der Sache nach findet sich ihr Sinn allerdings in allen Konzeptionen, die das Göttliche und Widergöttliche in Einheit denken, in der Gnosis, im Neuplatonismus, in der Kabbala und zuletzt eben bei Schelling. Denkwürdig ist zudem, daß die Auseinandersetzung zwischen Carl Schmitt und Hans Blumenberg um diesen ›ungeheuren Spruch‹ Goethes zentriert ist.[231] In seinem großen Buch *Arbeit am Mythos* diskutiert und analysiert Hans Blumenberg in Kap. IV die *Lesarten des ›ungeheuren Spruchs‹*, unter anderem auch eine von Carl Schmitt angegebene bei Jakob Michael Lenz, die mit Blumenberg nur die Interpretation zuläßt: »Der Gott, der gegen den Vatergott steht, ist also der Gottessohn.«[232] *Diese* Deutung *könnte* ein Schlüssel für ein tieferes Verständnis von Michelangelos *Kruzifixus für Vittoria Colonna* sein, wenn man denn die Deutung Quintilians für die Geste der rechten Hand als Anklage als zulässig nachweisen könnte. Dazu bedarf es aber weitgehender Forschungen, die vor allem zwei Fragen zu beantworten haben: 1. Ist Michelangelo mit der Rhetorik Quintilians bekannt gewesen, und 2. gibt es im Kreis von Vittoria Colonna oder überhaupt in Michelangelos Umgebung Belege für das Deus contra Deum?

[229] Josef Engemann, *Der ›Corna‹-Gestus – ein antiker und frühchristlicher Abwehr- und Spottgestus?*, in: *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, eds. E. Dassmann und K. S. Frank, Münster 1980, pp. 483–504.

[230] Cf. Eduard Spranger, *Nemo Contra Deum Nisi Deus Ipse*, in: ders., *Goethe. Seine geistige Welt*, Tübingen 1967, pp. 416–439.

[231] Cf. hierzu die Ausführungen Carl Schmitts in: ders., *Politische Theologie* II, Berlin 1996 (1970[1]), Nachwort pp. 85 sqq.

[232] Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, p. 579.

In der Tat gibt es eine Figur bei Marsilio Ficino, die der Formel Goethes *Nemo contra deum nisi deus ipse* in einer soteriologisch gemäßigten Form zumindest nahekommt. Auf die Frage, warum Gott Mensch geworden ist, antwortet Ficino: »deshalb, damit der Mensch einmal Gott werde: Cur olim Deus homo factus est, ut homo quandoque quodammado Deus efficeretur.«[233] Im Tod des Gottessohnes ereignet sich so qua Renaissance die Gottgeburt des Menschen. Und gerade diese Figur liegt bekanntlich dem Selbstverständnis Michelangelos als Künstler zugrunde. Sein Werk sei, wie er selbst bekundet, ›eine Kopie der Vollendetheit Gottes und Reminiszenz seines Schöpfungsaktes‹.[234] Im Kunstwerk tritt sich das Göttliche selbst entgegen, der Künstler erleidet dafür den Kreuzestod.

Wenn sich in diese Richtung noch stärker belastbare Indikatoren beibringen lassen, hätte das auch Konsequenzen für eine Einschätzung des Neuplatonismus in der Renaissance. Er stünde dann nicht mehr für eine betulichkeitsbegünstigende intellektuelle Fluchtbewegung[235], sondern für eine Gedankenkonzeption, die es erlaubt, *in ein und demselben* System das Göttliche festzuhalten und zugleich in maximaler Härte auf ein Gegengöttliches vor allem auch in zeitkritischer Absicht hinzuweisen.

Aber ich möchte meine durchaus fragile Interpretationsperspektive hier nicht überstrapazieren. Erst wenn im historisch Elementaren Klarheit gewonnen ist, ließe sich die weitergehende These beglaubigen, daß auch die politische Theologie in Wahrheit nur ein bildblindes Teilstück der politischen Ikonologie im Sinne Horst Bredekamps sein könnte.[236]

Jedenfalls würde diese Deutung den Vorzug haben, daß sie einen tiefgründigen Wesenszug von Michelangelo visuell abträgt, der Vasari zu der erstaunlichen Bemerkung veranlaßte: »Er besaß eine so gewaltige Einbildungskraft, daß seine Hände die großen und schrecklichen Gedanken nicht darstellen konnten, die sein Geist in der Idee erfaßte, […].«[237]

[233] Zit. nach Walter Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin/Leipzig 1929, p. 115 (*De Christ. Rel.* CXVI, p. 20 b).

[234] Cf. hierzu Sylvie Deswarte-Rosa, *Vittoria Colonna und Michelangelo in San Silvestro al Quirinale. Nach den Gesprächen des Francisco de Holanda*, in: *Vittoria Colonna. Dichterin und Muse Michelangelos* (Ausstellungskatalog des Kunsthistorischen Museums Wien), ed. Sylvia Ferino-Pagden, Wien 1997, pp. 349–373, bes. p. 362.

[235] Cf. hierzu die berechtigten Ausstellungen bei Horst Bredekamp, *Götterdämmerung des Neuplatonismus*, in: *Die Lesbarkeit der Kunst*, ed. Andreas Beyer, Berlin 1992, pp. 75–83.

[236] Cf. hierzu unten das Nachwort: *Qual der Bilder*.

[237] Giorgio Vasari, *Lebensbeschreibungen der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Architekten der Renaissance*, Berlin 1911, p. 396.

Ebensolche ›schrecklichen Gedanken‹ finden wir auch bei Schelling. Wenn wir seine Meditationen an dieser Stelle wieder aufnehmen, könnte man so argumentieren: Was nach Schelling im Universum existent ist, muß jedenfalls es selbst und einer Art sein, distinkt (ein Selbstiges) und strukturiert (einer Art) sein. Das Versöhnliche ist für uns als vernünftige Wesen immer das, was einer Art ist, und das sind Strukturen, Formen, mathematisierbare Regularitäten, Naturgesetze, kurz: das Allgemeine. Es ist im Universum gerade das, was wir erkennen können. Für Schelling allerdings lauert unter der Oberfläche des Strukturellen und Allgemeinen immer das regellos, daher ineffable Selbsthafte, das zwar Voraussetzung aller Strukturen ist, aber als strukturlose Energie immer wieder verblitzend hervorbrechen könnte: »in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, [ist] alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren.«[238]

Ebenso wie wir in unserem Verhalten durch die Energien unserer Selbstheit, unserer Egoität, als Voraussetzung unserer Orientierung an allgemeinheitsfähigen Verhältnissen bleibend gefährdet sind und uns um eine kommunikative Selbstdisziplin bemühen müssen, ist nach Schelling das ganze Universum von seinen Voraussetzungen her bleibend gefährdet. Der so wunderbar strukturierte Kosmos kann von den blinden Energien seiner Voraussetzung her wieder verschlungen werden, wenn das Regellose alles, auch sich selbst vernichtend, hervorbricht.

Solche Einsichten werfen natürlich, auch für Schelling, verstörende Effekte aus: »Man spricht viel von dem Reiz der Natur für den Menschen, aber der vorzüglichste Reiz, den die Natur für den Menschen hat, ist jene *Schwermut*, die über sie ausgegossen, gleichsam ein stiller Vorwurf für den Menschen, jene Schwermut, deren süsses Gift der Künstler und Dichter aus ihr zu saugen verstehen muss, wenn er Interesse erregen will.«[239] Auf diese Gedanken Schellings werde ich unten noch ausführlicher zu sprechen kommen.[240]

Solche abgründigen, ja ontotragischen Gedanken lagen Kant nun überhaupt nicht, er mochte sie nicht, obwohl er um sie wußte. Das Abgründige gibt es natürlich auch bei ihm. Auch er spricht mit Blick auf den

[238] Op. cit., p. 32.
[239] Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, ed. H. Fuhrmans, Torino 1972, pp. 479–480.
[240] Cf. Kap. IV, 16.

Grund alles Seins einmal von einem »wahren Abgrund für die menschliche Vernunft«, auch bei Kant macht dieser Abgrund einen »schwindelichten Eindruck [...] auf das Gemüt.«[241] Aber Kant zog in solchen Fällen eine Bremse. Unausdenkbare, wenn auch epistemisch erforderliche, Abgründigkeiten stellt er als regulative Prinzipien auf Distanz oder mobilisiert seine Unerforschlichkeitsthese, um jeder spekulativen Ausdeutung solcher Abgründe, die auch er nicht leugnet, entgehen zu können. Diese Strategie hat etwas Vernünftiges, sie folgt dem Prinzip spekulativer Enthaltsamkeit.

Mit Schiller können wir dieses Prinzip auch etwas poetischer, d.h. bei ihm auch etwas pathetischer fassen. Auch Schiller empfiehlt in seinem *Taucher* zunächst den Verzicht eines Blickes in den Abgrund, denn:

> Da unten ... ists fürchterlich,
> Und der Mensch versuche die Götter nicht
> Und begehre nimmer und nimmer zu schauen,
> Was sie gnädig bedeckt mit Nacht und Grauen.

Schließlich kann der Taucher, verliebt wie er ist, seiner eigenen Verzichtempfehlung doch nicht folgen, springt erneut in die Tiefe und ward nicht mehr gesehen. Die Philosophie als Metaphysik riskiert ebenfalls solche Sprünge, und manche sagen, daß man sie ebendeshalb auch heute nicht mehr sieht. Immerhin: Einmal kehrte der Taucher bei Schiller ja wieder zurück. Wir brauchen also solche Sprünge, was wüßten wir sonst vom Grauen der Abgründe des Denkens zu berichten?

Aber wir brauchen die Metaphysik auch aus anderen Gründen: aus Gründen einer Absicherung der Kommunikabilität in einer, wie man so schön häßlich zu sagen beliebt, ›globalisierten‹ Welt.

15. Spekulative Identität und diskursive Differenz

Die beste szenische Darstellung einer fundamentalen Gelingensbedingung des interkulturellen Dialogs ist immer noch die Ringparabel von Lessing. Wenn Kulturen nicht nur, aber wesentlich auch durch religiöse Muster unterschieden sind, dann wird die Gelingensbedingung eines interkulturellen Dialogs daran gebunden sein, wie mit dem religiösen Muster der jeweils anderen Kultur umzugehen ist. Dann mag es in der Tat so sein, daß diese Kulturen nach Sitte und Brauch, bei Lessing heißt es ›bis auf die Kleidung‹, ›bis auf Speis und Trank‹, wohl zu unterscheiden sind. Sie sind aber

[241] Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 641, A 613.

nicht mehr zu unterscheiden aus den Voraussetzungen ihrer religiösen Muster. Bei Lessing heißt es: ›von Seiten ihrer Gründe nicht‹. Denn die, so Lessing, verlieren sich allesamt im Dunkel der ›Geschichte‹. Und ebendeshalb muß diese Geschichte, ob ›geschrieben‹ oder ›überliefert‹, letztlich aus dem Unerreichbaren geschichtlicher Dämmerung ›auf Treu und Glauben angenommen werden‹.[242]

Lessing visualisiert diesen Tatbestand bekanntlich durch die Ununterscheidbarkeit der drei Ringe, die es den Empfängern nicht erlaubt, den echten auszumachen. Jeder der drei Söhne hat seinen Ring von dem Vater erhalten und wähnt sich vor den anderen privilegiert. Was sie nicht wissen, ist, daß das Original des Ringes von dem alle Söhne gleichermaßen liebenden Vater um Kopien ergänzt wurde, so daß das Original nicht mehr distinkt erkennbar ist.

Aus dem Nichtwissen um das Original folgt hier das Gebot der Akzeptanz aller religiösen Muster. Ein Original ist ja auch hier nicht distinkt durch Alter zu beglaubigen, durch nichts, was nicht letztlich bloß ›auf Treu und Glauben‹ als eigene Tradition hochgehalten wird.

Wir können das auch so fassen, daß die Anerkennung unseres Nichtwissens um ein transkulturelles Original aller Religionen mit der Respektierung ihrer sinnfälligen Differenzen verträglich ist. Um diese Respektierung muß man sich bemühen, ohne zugleich, und das ist die eigentliche Pointe Lessings, die Annahme preisgeben zu müssen, im Besitze des Originals zu sein. In diesem Nichtwissen um das Original bei gleichzeitiger Lizenz, sich im Besitz desselben wähnen zu dürfen, gründet daher die spekulative Identität über die diskursiven Differenzen der Kulturen und ihrer Religionen hinweg.

Wenn das die Botschaft der Ringparabel Lessings ist, dann korrespondiert sie prima vista einer denkbaren Lesart der 109. Sure Vers 6 über ›Die Ungläubigen‹ des Koran: »Euch euer Glaube und mir mein Glaube.«[243] Aber vermutlich ist diese Lesart doch zu optimistisch, denn wenn man die üblichen Korrespondenzstellen des Koran hinzuzieht,[244] entsteht

[242] Cf. Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise* III, 7; in: *Sämtliche Schriften*, ed. Karl Lachmann, Zweiter Band, Berlin 1838, pp. 276 sqq.

[243] *Der Koran*, trad. Max Henning, Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel, Stuttgart 2001, p. 605.

[244] Cf. Sure 2 Vers 256: »Es sei kein Zwang im Glauben.« Ferner Sure 10 Vers 99: »Willst du etwa die Leute zwingen, gläubig zu werden?«. Und Sure 12 Vers 103: »Und die meisten Menschen, wie sehr du es auch begehrst, glauben nicht.« Rudi Paret sieht hier einen tiefen resignativen Zug des Propheten, der von einer Interpretation im Sinne eines Toleranzedikts weit entfernt ist. (Für diesen Hinweis danke ich Tilman Seidensticker/Jena.) Insgesamt ist der Islam aus seinen politischen Entstehungsbedingungen her gesehen programmatisch sicher expansiv und auch agressiv kontaminiert. Von seiner weiteren außerordentlich facettenreichen Entwicklung mag das nicht für jeden Entwicklungszweig in ebendiesem Sinne gelten. Aber für solche Fragen ist die einschlägige Forschung zu konsultieren. (Norbert Nebes/Jena bin ich für viele Gespräche dankbar, die mir gerade diese historische und politische Komplexität verdeutlicht haben).

eher der Eindruck, daß dieser Vers ein tiefer resignativer Seufzer ist, der zudem ohne die konkrete politische Einbettung dieses frühen mekkanischen Verses nicht verständlich gemacht werden kann. Aber es ist immerhin der Seufzer des Propheten, oder mehr noch: Es ist der Seufzer Allahs selbst. Aber von wem auch immer: In diesem Seufzer schläft tiefe Weisheit.[245]

Lessing zufolge ergibt sich also eine denkbare Gelingensbedingung interkultureller Verständigung über religiöse Grenzen hinweg aus einer Ununterscheidbarkeitsthese, die sich ihrerseits aus dem empirischen Befund der historisch nicht restlos aufklärbaren Anfänge und ›Gründe‹ der großen Religionen ergibt. Ihre Geltung relativiert sich im Sinne einer überkommenen kulturellen Voraussetzung, deren es mehrere gibt. Nicht relativ an ihnen ist indes ihre innere Dignität, derzufolge wir aus ihnen als aus authentischen Sinnquellen leben dürfen, ohne deshalb zugleich diesen Anspruch anderen Traditionen absprechen zu können. Authentisch kann mehreres sein, Authentizität begründet keinen externen Einzigkeits-, sondern nur einen internen Glaubwürdigkeitsanspruch.

Eine andere Strategie mit demselben Effekt könnte nun so aussehen, daß nicht von den jeweils im Ungefähren versandenden Anfängen her gedacht wird, sondern aus dem explizierten Binnenraum der jeweiligen Kultur und Religion auf eine Zielfigur hin, nicht im historischen Sinne, sondern im Sinne eines sich im Transzendenten selbst vollbringenden Denkens. Diese spekulative Strategie begegnet ja in der Tat in allen Religionen, auch im Islam, nicht so sehr in seiner sunnitischen Figuration, sondern vor allem in seinen mystischen Verzweigungen schiitischer Provenienz (Sufismus). Die Zielfigur, die auch hier in der Regel nur meditativ erreicht wird, transzendiert dann auch die Ausgangsdimension dieses Denkens, d.h. die historisch vorfindliche Kultur und Religion. Im spekulativen Ziel verdampfen ja alle historisch gegebenen Kontraste.

Einer solchen transkulturellen spekulativen Strategie hat von Anfang an auch die Philosophie zugearbeitet. In der teilnehmenden Einsicht in eine

[245] Die Ambivalenz von Aussagen des Korans in Fragen einer Akzeptabilität anderer Glaubensausrichtungen kann selbstverständlich nicht in Abrede gestellt werden. Das spiegelt sich auch in der älteren Forschung bis heute. Cf. dazu kürzlich den Beitrag von Friedrich Niewöhner: *Muhammads Sendung. Abraham Geiger entdeckt das Allgemeinmenschliche am Koran*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (*FAZ*) vom 3.3.04. Die Unschärfe des Korans in solchen Fragen sollte jedoch kein Vorwand sein, diskursive Anschlußmöglichkeiten a limine auszuschließen. Daß die Praxis eines aggressiven Steinzeitislams in der gegenwärtigen Zeit diese Bemühungen häufig als Zumutung erscheinen läßt, ist eine andere, wenngleich sehr schmerzliche Frage.

sich selbst denkende Vernunft erreicht paradigmatisch gerade auch die *Metaphysik* des Aristoteles ihr spekulatives Ziel. Und dieses Ziel ist begleitet von der Einsicht, daß »der Besitz des Gedachten in höherem Maße göttlich [ist] als das, was die Vernunft als Göttliches zu beinhalten scheint.«[246] Hier ist zum ersten Mal ausdrücklich ein Blick auf eine spekulative Identität freigegeben, ein Blick, der systematisch gesehen dieselbe Toleranzrendite erbringt wie sehr viel später Lessings Strategie. Der spekulative Blick läßt hiernach die Art des Gegebenseins historisch überkommener Religionen hinter sich und präsentiert ein historisch vollkommen indifferentes Göttliches, dessen Gewahrung in der Tat auch als eine mögliche Gelingensbedingung interkultureller Dialoge angesprochen werden kann, die lächeln macht.

Genau dieses Muster wirft auch das System Plotins aus, das nicht als ein Stück Lebenshilfe für eine Flucht aus der Geschichte verstanden werden sollte, sondern umgekehrt für das dritte Jahrhundert nach Christus eher als System zur Rettung der Kommunikationsmöglichkeit in geschichtlich gegebener Unübersichtlichkeit und strapaziöser Erfahrung von Alterität. Metaphysik ist ein politisches Bedürfnis genau dann, wenn die empirische Erfahrung von Alterität keine Chance für eine Gemeinsamkeit mehr zuläßt und eine populistisch leicht ›verkaufbare‹ erwehrende Gewalt zum Massaker führt im Namen von Rasse, Klasse und Kasse. Metaphysik ist substanziell politisch grundiert im Namen der Allgemeinheitsfähigkeit des *homo sapiens*. Das ist seit Platon bis Hegel so, ob das die Anwälte von Partikularinteressen, die allenfalls kommunikativ ›abgefackelt‹ werden sollen, was nie gelingt, nun wahrhaben wollen oder nicht. Nicht von ungefähr endet die *Negative Dialektik* von Adorno mit dem Bekenntnis zur Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes. Was er nicht ahnte: Metaphysik stürzt immer, so ist sie konzipiert. Als ein aufbäumendes Unternehmen zur Eroberung des Selbstbegriffs des Menschen ist sie ein Einigungsunternehmen, in dessen Rücksturz Menschen ihrer normativen Selbstverantwortung überhaupt erst gewahr werden können.

Das Merkwürdige ist nun, daß gerade ein nicht unwesentlicher Teil des zeitgenössischen Denkens z.B. persischer Philosophen dieser Figur verpflichtet ist. Ich werde nicht so waghalsig sein, diesen Denkern geradezu die Intention zu unterstellen, im Rückgriff auf mystische Traditionen islamischer Philosophie im Stile eines sich selbst vollbringenden religiösen Denkens den Islam hinter sich zu lassen. Eine solche Unterstellung würden sie natürlich weit von sich weisen, und sie könnten dies auch gut belegen mit entsprechenden Äußerungen der großen Denker dieser Tradition.[247] Aber es ist dennoch unbestreitbar, daß die Schiene dieses Den-

[246] *Met.* 1072 b 23.

[247] Darauf macht Ayatollah Sayyed Muhammad Khamenei im Rückgriff auf solche Hinweise bei Mulla Sadra natürlich mit Nachdruck aufmerksam: »Every philosophical and scientific doctrine, if not compatible with the Revelation, will be destroyed, or will not mirror all of reality.« (Sayyed Muhammad Khamenei, *Development of Wisdom in Iran and in the World*, Teheran 2000, p. 197.)

kens ganz unabhängig von den faktischen Intentionen ihrer Vertreter gewissermaßen aus Gründen eines systematischen Sogs zu diesem religionstranszendierenden Effekt führt. Oder genauer: Dieses Denken steuert auf ein Ziel zu, das schließlich mit keinem historisch gegebenen religiösen Denken mehr identisch ist, sondern geradezu als gemeinsames spirituelles Eigentum aller Menschen betrachtet werden will. Gerade diese systemische Drift eines ganz ›eigentümlichen‹, auch ›theosophisch‹ genannten[248], spekulativen Denkens machte und macht seine Vertreter der islamischen ›ulama‹, d.h. der ›herrschenden Meinung‹ der ›kompetenten‹ Koranausleger, immer wieder verdächtig bis zur Abstrafung.

Das widerfuhr bereits einem der bedeutendsten persischen Philosophen der Safaviden-Zeit, bzw. genauer: den Mitgliedern seiner Schule. Ich meine hier den philosophischen Exponenten der Schule von Isfahan Mulla Sadra (geb. 1571/72 in Shiraz, gest. 1640 in Basra). Seine Schüler wurden Ende des 17. Jahrhunderts unter dem Druck der ›ulama‹ auf Geheiß von Schah Sulaiman und Schah Sultan Husain entweder eingekerkert, ins Exil getrieben oder umstandslos umgebracht.[249]

Es gehört deshalb zu den deutungsbedürftigen ›Geschichtszeichen‹ (Kant) unserer Gegenwart, daß dieser bedeutende persische Philosoph des 16. und 17. Jahrhunderts ausgerechnet in einem Iran, der seit 1979 bis heute immer noch vom Profil einer theokratischen Diktatur geprägt ist, der meistdiskutierte Philosoph überhaupt ist. Mulla Sadra lebte und wirkte zur Zeit Schah Abbas II., der für ein ungemein liberales und Kunst und Wissenschaft begünstigendes Persien steht, das man in Isfahan auch heute noch fasziniert bewundern kann. Dennoch wird Mulla Sadra heute just unter genau entgegengesetzten politischen Bedingungen für die geschichtliche und kulturelle Identität des Iran in Anspruch genommen und hat in dieser Bedeutung gegenwärtig auch eine politische Funktion. Das dokumentiert sich darin, daß Ayatollah Seyyed Muhammed Khamenei, der fünf Jahre ältere Bruder des gegenwärtigen geistlichen Oberhaupts des Iran, selbst Philosoph und dazu Chef des ›Sadra Islamic Research Institute‹ in

[248] Cf. hierzu die Bemerkung von Seyyed Hossein Nasr zur Eigenart des Denkens etwa von Mulla Sadra: »one cannot use the term ›philosophy‹ for both Quine and Mulla Sadra in the same sense. Of course Mulla Sadra's thought is philosophy as understood in the Islamic context, but it is also theosophy as understood by a Jacob Böhme and of course not modern occultists.« (Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Teheran 1997, p. 9.) Für eine kundige Übersicht über das gesamte Tableau der Rezeption westlicher Philosophie im Iran cf. Ahmad Ali Heydari, *Rezeption der westlichen Philosophie durch iranische Denker in der Kadscharenzeit*, in: *Spektrum Iran. Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur*, 16. Jahrgang 2003, Nr. 3, pp. 73–106.

[249] Cf. das vorzügliche Buch von Heinz Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988, p. 119.

Teheran ist.[250] In dieser Funktion organisiert er seit einiger Zeit regelmäßig Weltkongresse zur Philosophie Mulla Sadras in Teheran. Die Akten des ersten Kongresses von 1999 sind thematisch auf sechs Bände ausgelegt und ediert. Die im engeren Sinn auf die Erforschung von Mulla Sadra bezogenen ersten zwei Bände umfassen zusammen allein schon über tausend Seiten.[251] Die Bände drei bis fünf gelten Spezialthemen zu Mulla Sadra, der sechste und letzte Band enthält Beiträge zu Themen der zeitgenössischen westlichen Philosophie.[252]

Es ist keine Frage, daß hier im Ausgang von Mulla Sadra ein bemerkenswerter Versuch zur Beförderung des interkulturellen Dialogs zwischen islamischen und westlichen Denkern in Angriff genommen wurde. Aber es fällt einem doch schwer, darin nicht zugleich auch eine Instrumentalisierung eines Denkers zu erkennen, dessen Theosophie ein politisches Legitimationsdefizit des iranischen Herrschaftssystems international kompensieren soll.[253] Denn die wiederum waghalsige These, daß ausgerechnet der ältere Bruder des geistlichen Oberhauptes des Iran Propaganda für eine Philosophie machen dürfe, die in einem sich selbst vollbringenden religiösen Denken den Islam hinter sich lassen will, scheint mir als völlig abwegig. Das wird auch gestützt durch den deutlich hagiographischen Charakter der Zuwendung zur Theosophie Mulla Sadras, die ihn beinahe als iranischen Staatsphilosophen erscheinen läßt. So ist die Situation im Iran heute noch viel zu ambivalent, um die Gelingensbedingungen eines interkulturellen Dialogs als erfüllt anzusehen.[254] Das Interesse an einem solchen Dialog ist freilich, zumal bei der jüngeren Generation, massiv vorhanden. Aber solange ein demokratisch nicht legitimierter Wächterrat von Mullas noch das letzte Wort in allen politischen Belangen hat, ist eine interne Verständigungsbedingung schon des iranischen Volkes mit sich selbst nicht erfüllt.[255]

[250] Cf. dazu oben Kap. III, 14.

[251] *Islam-West Philosophical Dialogue, The Papers presented at the World Congress on Mulla Sadra (May, 1999), Teheran*, vol. 1 und vol. 2, *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*, Teheran 2001.

[252] *Islam-West Philosophical Dialogue*, vol. 6, *Issues in Contemporary Western Philosophy*, Teheran 2003.

[253] Cf. hierzu etwas vorsichtiger Faraj Sarkohi, *Islam als Religion und Staatsideologie*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 3.2.2001.

[254] Das gilt erst recht nach der Wahl von Mahmud Ahmadinedschad zum neuen Präsidenten der islamischen Republik des Iran am 24.6.05.

[255] Im übrigen verlangt eine kompetente Beurteilung der Verhätnisse tiefergehende Kenntnisse als sie mir zu Gebote stehen. (Ohne Kenntnisse des Farsi und des Arabischen kann man die subtilen Schuldiskussionen ohnehin nicht angemessen würdigen). So verdient es hier wenigstens noch der Erwähnung, daß die beiden Khameneis, also der Staatspräsident des Iran und sein älterer Bruder, verschiedenen theologischen Schulen entstammen. Der Staatspräsident kommt aus der Schule von Mashhad, der ›Schule der Trennung‹ des religiösen vom philosophischen Denken (zuungunsten des letzteren); sein älterer Bruder ging hingegen durch die Schule von Quom, die gerade umgekehrt auf eine Durchdringung von religiösem und spekulativem Denken setzt. (Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Mosleh/Teheran, der seit 2004 als Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung an der Universität Bonn forscht).

Es fehlt in letzter Zeit nicht an Versuchen, die islamische Kultur der westlichen gegenüber positiv zu akzentuieren. Das ist sympathisch, hat aber häufig mit der Realität nichts zu tun.[256] Claus Leggewie feiert z.B. den Multikulturalismus des spanischen Islam in unvorteilhaftem Konstrast mit dem, wie er schreibt, ›autistischen Rassenwahn‹ der katholischen Könige.[257] Er mußte sich von kundigen Orientalisten allerdings eines Besseren belehren lassen.[258] Ja es gab jüngst sogar einen Versuch, in der islamischen Welt des 18. bzw. 19. Jahrhunderts eine Aufklärung im westlichen Stil zu diagnostizieren (hier besonders mit Blick auf Seyyid Jamal ad-Din Asadabadi), deren Aufblühen durch die europäische Einflußnahme im 19. Jahrhundert, auch durch die westliche Orientalistik verhindert worden sei.[259] Aber auch hier konnten Volker Hagen und Tilmann Seidensticker zwingend zeigen, daß diese These gänzlich unhaltbar ist.[260] Es gibt in unseren Tagen offenbar ein Bedürfnis nach einem romantischen Orientbild, und solche Bedürfnisse stören die Sachlichkeit von ansonsten wünschenswerten Verständigungsbemühungen. Die Gelingensbedingungen eines interkulturellen Dialogs können nicht nur in Europa derzeit nicht unabhängig von den faktischen Randbedingungen eines Terrors *a parte oriente* gesehen werden. Alles andere wäre ein blauäugiger Kulturopportunismus.[261]

[256] Cf. hierzu auch den behutsam kritischen Artikel zu Annemarie Schimmel von Stefan Weidner: *Vom Quell mystischer Weisheit zum Krisenherd*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 9.3.04, p. 39.

[257] Cf. Claus Leggewie, *Alhambra – Der Islam im Westen*, Hamburg 1993.

[258] Cf. Tilman Seidensticker, *Tendenzen des europäischen Orientbildes*, in: Helen Geyer/Thomas Radecke, *Aufbrüche – Fluchtwege*, Köln/Weimar/Wien 2003, pp. 209–213, bes. p. 213: »Die Vorstellung von der islamischen Toleranz, die vor den Augen des entsetzten Lesers von Ferdinand, Isabella und ihren Nachfolgern zertrampelt wird, ist so manchem vielleicht auch nicht unsympathisch. Bedauerlicherweise muß aber gesagt werden, daß diese Toleranz eine ausgeprägte historische Dimension hatte, also je nach Umständen größeres oder auch sehr viel kleineres Ausmaß haben konnte.«

[259] Reinhard Schulze, *Was ist die islamische Aufklärung?*, in: *Die Welt des Islam* 36 (1996), pp. 276–325.

[260] Cf. Gottfried Hagen/Tilman Seidensticker, *Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148 (1998), pp. 83–110.

[261] Cf. Hans G. Kippenberg/Tilman Seidensticker (eds.), *Terror im Dienste Gottes. Die ›Geistliche Anleitung‹ der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt/M. 2004. Dieses Buch sollte lesen, wer sich zur Sache noch Illusionen macht.

Wie unverkrampft hatten sich dagegen Orient und Okzident im *Parzival* des Wolfram von Eschenbach die Hände gereicht. Der Halbbruder Parzifals, Feirefiz, Sohn der schwarzen Königin von Zazamanc, Belakane, nach Auskunft des Textes also Heide aus dem Morgenland, also eigentlich Moslem, obwohl er immer wieder Jupiter und Juno als Götter zitiert, wird von Parzifal mit zur Tafelrunde und zur Gralsburg genommen. Dort kann er als Heide zwar zunächst den Gral nicht sehen, aber desto deutlicher die schöne Gralsträgerin Repanse de Schoye. Er ist von ihr sofort erotisch entflammt und will sich daher auch umstandslos taufen lassen, wenn es nur seiner ›Minne‹ dient. Da mußten denn doch alle Gralsfürsten herzlich lachen.[262] Feirefiz läßt aber nicht locker, läßt sich in der Tat auf den Gott der Repanse taufen, kann prompt den Gral sehen und erhält Repanse de Schoye zur Frau. Er zieht mit ihr nach Indien, und sie gebiert ihm dort einen Sohn, den späteren Priester Johannes, jene vermutlich fiktive, gleichwohl sagenhaft wirksame Gestalt.[263] Die deutsche Literatur des frühen 13. Jahrhunderts hatte, wie an diesem Beispiel, das übrigens im ›*Perceval*‹ des Chrétiens des Troyes ohne Vorbild ist, sinnfällig wird, bereits eine Dialogfähigkeit zwischen den Kulturen szenisch vorgestellt, die nicht nur für die damalige Zeit der Kreuzzüge als ein politisch kritischer Impuls wahrgenommen werden mußte, sondern auch heute noch vorbildlich ist. Tatsächlich vermag gerade die Dichtung, und zwar nicht nur[264] bis zu Goethes *West-Östlichem Divan*, solchen Dialogbemühungen mehr Substanz zu verleihen, als dies ökonomische Aktivitäten allein je könnten.

Eine zentrale Frage ist gegenwärtig überhaupt die: Wer definiert eigentlich ›Europa‹ kulturell und territorial? Hier ist aus Gründen einer interessierten Selbstdefinition, die einer intendierten Identität immer zugrundeliegt, eine offene europäische Diskussion dringend erforderlich. Lassen wir uns in dieser Frage von der mittelalterlichen Literatur inspirieren: Wenn man z.B. an Parzifal und Feirefiz denkt und, wie ich ohne weiteres zugebe, eine projektive Überforderung nicht scheut, spricht einiges für Alexander den Großen als den Definitor Europeae, eine historische Figur, die auch unter ihrem arabischen Namen Iskander in der islamischen Welt einen vorzüglichen Klang hat. In ein wirklich interessantes Europa müßte dann zumindest das Reich Alexanders und das Roms hinein abgebildet werden. Die erste Tragödie von Aischylos trägt den Namen ›Die Perser‹. Und obwohl deren Land für die Griechen unstreitig zu Asi-

[262] Wolfram von Eschenbach, *Parzifal*, ed. Karl Lachmann, Studienausgabe Berlin 1964, p. 371 (XVI, 815–816): »Der wirt des lachte sere, und Anfortas noch mere.« Diese von der Forschung mit Recht dem homerischen Gelächter verglichene Szene verdeutlicht, wie religiös und kulturell unbelastet es auf der Gralsburg zuging.

[263] Cf. Wilhelm Baum, *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes*, Klagenfurt 1999.

[264] Cf. hierzu Friedrich Ohly, *Die Perle des Wortes*, Frankfurt/Leipzig 2001.

en gehörte, waren Hellenen und Perser für sie ebenso unstreitig verwandt, »des gleichen Stammes«, wie es bei Aischylos heißt.[265] Nach Herodot schreibt sich der Name ›Perser‹ in mythischer Einbettung von ›Perses‹ her. Perses war Sohn des Perseus und der Andromeda, Perseus seinerseits Sohn des Zeus und der Danae.[266] Auch in Form der Auseinandersetzung waren die Perser also ein interkultureller Gesprächspartner Griechenlands und waren als territoriale ›Asiaten‹ genauso kulturell ›europäisch‹ wie die Griechen. Insofern gehört das alte Perserreich ebenso zu Europa wie das gesamte römische Mittelmeerbecken. Und ich denke sogar an den Irak und Arabien, aber das würde die USA sicher nervös machen.

In dieser Frage geht es heute eben nicht mehr um hegemoniale Fragen, sondern um kommunikative und, darüber hinaus, um metaphysische, im Resonanzraum gemeinsamer Geschichte. Das Kreditiv einer solchen europäischen Vision ist gerade die gemeinsame, eben auch streitige historische Vergangenheit, die, wie uns die mittelalterliche Dichtung belehrt, ein Versprechen auf die Zukunft enthält. Um den Gral konnte sich Europa jedenfalls schon im Mittelalter bis zum Indus versammeln.

Allerdings möchte ich hier den Faden im Ausgang von der Formel ›spekulative Identität und diskursive Differenz‹ noch einmal aufnehmen. Es ist nämlich keine Frage, daß ein gedeihlicher Dialog zwischen islamischem und westlichem Denken ganz unabhängig von den politischen Hindernissen nur dann mit Gewinn in der Philosophie geführt werden kann, wenn umgekehrt von westlicher Seite die Legitimität spiritueller Bedürfnisse anerkannt und nicht von vornherein als ›irrational‹ oder als mit ›wissenschaftlichen Standards unvereinbar‹ in Abrede gestellt wird. Damit will ich nicht für die Zulässigkeit von blankem Irrationalismus plädieren, sondern nur dafür, daß unser Menschenbild nicht im Binnenkreis der Naturwissenschaften terminiert werden kann. Hier zeigt es sich, daß die Anthropologie ein entscheidendes Wörtchen bei der philosophischen Frage nach den Gelingensbedingungen des interkulturellen Dialogs mitzureden hat. Und es könnte sein, daß wir hier Anlaß zur Selbstkritik gerade auch aus der Begegnung mit islamischen Denkern der großen Tradition gegenwärtigen müssen.

Es ist jedenfalls ein unstrittiges Merkmal, daß gerade die Philosophie des westlichen Denkens ihre spekulative Façon im Laufe des 19. Jahrhunderts zugunsten einer szientifischen, genauer: zugunsten einer den Naturwissenschaften assimilierten Form vollständig aufgegeben hat. Dieser Prozeß ist in unserer Zeit, d.h. zu Anfang des 21. Jahrhunderts, in dem Sinne radikalisiert, als die Philosophie selbst ihre Bestände, die traditionell noch am ehesten für einen spekulativen Zugriff geeignet waren, in dezidiert reduktionstischen Programmen abgestoßen hat. Die sog. *Philo-*

[265] Aischylos, *Die Perser* (Vers 184), trad. Curt Woyte, Stuttgart 1962, p. 10.

[266] *Hist.* VII, 61.

sophy of Mind kann man heute nicht überall, aber über weite Teile, kaum noch als *Philosophie des Geistes* übersetzen, denn ›Geist‹ ist in diesen Formen des reduktionstischen Zugriffs ›amtlich‹ nicht mehr vorhanden, und man ist stolz darauf.[267]

Der für eine spekulative, ja eigentlich für jede Philosophie wesentliche Empirismus zweiter Stufe hat bei etlichen zeitgenössischen ›Fachvertretern‹ keinen Kredit mehr. Dieser Empirismus zweiter Stufe ist aber gerade das, was eine ›Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins‹ philosophisch zum Austrag bringt. Wer aus diesem Programm aussteigt, steigt aus der Philosophie aus. Die Weisheit, um deren, allerdings notwendig unerfüllte, Liebe es der Philosophie seit Platon wörtlich geht, ist nur dann noch Orientierungspunkt des Denkens, wenn es sich der Erfahrung seiner Erfahrungsmöglichkeiten vergewissert.

Und im Zuge dieser Selbstvergewisserung sollte die Philosophie schließlich auch imstande sein, wenigstens die Stelle zu markieren, an der die faktisch gegebenen und von einigen expressiv realisierten spirituellen Bedürfnisse, meinetwegen mit Schleiermacher: aus weltergänzender Phantasie, angesiedelt sind. Diese Ortung gehört zweifellos noch zur Philosophie, wenn sie denn die Frage ›Was ist der Mensch?‹ überhaupt noch ernst nimmt.

Sicher wird gerade die Philosophie darauf hinweisen, daß im Einzugsbereich dieses expressiven Terrains von Wissen im Sinne der Wissenschaften natürlich keine Rede mehr sein kann. Aber was besagt das schon? Formen des Nicht-Wissens ragen ja schon tief in unsere vorwissenschaftlichen Lebensvollzüge hinein und sind ohne sie in ihrer Eigenart nicht verständlich zu machen. Unsere deliberativen Attitüden von der Hoffnung bis zu Erwartung und Frage, ja bis zur vagen Vermutung auch in den Wissenschaften, machen insgesamt nur Sinn als Mischformen von Wissen und Nicht-Wissen. Diese Komponente des Nicht-Wissens ist bislang in der westlichen Erkenntnistheorie völlig unterbelichtet geblieben. Und doch verdankt sich dieser Komponente die *kontinuative Energie* unserer Selbstorientierung. Das kann man sich gut an einem Beispiel verdeutlichen.

Wenn wir uns darum bemühen, uns Klarheit über die Bedeutung eines Wortes zu verschaffen, es also definieren oder seine Bedeutung explizieren wollen, dann fällt uns das, obwohl wir das fragliche Wort im Alltag umstandslos verstehen und gebrauchen, in der Regel schwer. Und wenn uns ein Gesprächspartner ein Explikationsangebot macht, das wir der Sache nach nicht für adäquat halten, dann weisen wir diese Explikation mit der Bemerkung ab: Das geht am Wesen der Sache vorbei. Woher wissen wir das? Wir selbst sind ja auch nicht in der Lage, eine adäquate Definition vorzulegen, und doch weisen wir mit Bestimmtheit die angebotene ab. Diese Fähigkeit indiziert: Wir sind auf eine zu klärende Weise mit dem Vollbild der Bedeutung dieser Worte ›bekannt‹ (kowledge by acquaintance), auch dann, wenn wir seine Bedeutung nicht vollständig explizieren können. Husserl, der die meisten semantischen Probleme schon gelöst hatte, bevor sie in der analytischen Philosophie wieder auftauchten[268], sprach bei unserem Kontakt mit dem Bedeutungsvollbild eines Wortes von ›Wesensschau‹. Die Wortwahl ist unglücklich, und er ist dafür viel gescholten und verspottet worden, aber er hat natürlich Recht. Unsere nicht satzförmig abbildbare Kenntnis der Bedeutung von Worten kann man, wenn man Husserls Ausdruck vermeiden will, vielleicht auch durch die Bezeichnung ›Intuition‹ charakterisieren. Aber auch dieses Wort zeigt nur unsere Verlegenheit an, die wir an dieser Stelle sachlich haben.

[267] Cf. hierzu oben Kap. III, 11.

Ich will diese unstrittige Verlegenheit hier aber dahingestellt sein lassen. Worauf es in diesem Beispiel bloß ankommt, ist dies: daß dasjenige, was unser semantisches Management in definitorischer und explikativer Hinsicht möglich macht und in sich zusammenhängend sein läßt, vom Typ einer ›intuitiven‹ Kenntnis ist. Sie ist die zusammenhangstiftende, d.h. *kontinuative Energie* unseres gelingenden Kommunizierens, auf die auch dann immer wieder zurückgegriffen wird, wenn in beliebigen Diskursen Definitionen oder Explikationen ›fraglich‹ werden. Auch unser Selbstbild erhält von einer solchen Intuition der ›Meinigkeit‹ her seine fragile ›Geschlossenheit‹.

Die Antike hat diese implizite oder intuitive Kenntnisform, die im expliziten Sinn als Form eines Nicht-Wissens erscheint, eingesetzt, um den epistemischen Kontakt z.B. zur ultimativen Idee des Guten zu halten. Platon verwendet für diese intuitive Kenntnisform das alte ›mantische‹ Vokabular, mit dem der Seher alten Typs charakterisiert wurde.[269] Dies tut er, obwohl für ihn die zeitgenössische Seherkunst schon Sache des reinen Aberglaubens ist. Das Gute, an dem alle Menschen orientiert sind und um dessentwillen sie alles tun, ist etwas, von dem sie bloß ›ahnen‹ können, das es so etwas gibt (*απομαντευομενη ... τι ειναι*).[270] Das geht nach Platon auch darauf zurück, daß die Seele des Menschen überhaupt eine ›ahnende‹ Verfassung hat (*μαντικον τι ... η ψυχη*).[271] Alle diese mantischen oder, wie man auch sagen könnte, ›sensorischen‹ Formen eines schwachen

[268] Cf. hierzu den fulminanten Aufsatz von Uwe Meixner, *Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes*, in: Uwe Meixner/Albert Newen (eds.), *Seele, Denken, Bewußtsein*, Berlin/New York 2003, pp. 308–388. Hier heißt es (p. 385): »Deshalb sollte die moderne Philosophie des Geistes vielleicht eher ›Philosophie des Un-Geistes‹ heißen [...].« Und der Aufsatz schließt mit dem an Otto Liebmann erinnernden Appell (p. 386): »Es muß auf Husserl zurückgegangen werden.«

[269] Cf. hierzu Wolfram Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M. 1992.

[270] Cf. Platon, *Politeia* 505 d.

[271] Cf. Platon, *Phaidros* 242 c.

Erkennens kommen in der Erkenntnistheorie der Philosophie heute nicht vor. Und doch sind die Formen spiritueller Expressivität nur über diese Schiene als Phänomen erreichbar. Der Glaube stabilisiert dann, was als ›sensorische‹ Erkenntnis alleine zu schwach, zu ›flackernd‹ ist.

Wenn man diese Instabilität intuitiver oder sensorischer Ausrichtungen aber zum Vorwand nimmt, um sie im Interesse an epistemisch belastbaren Bedeutungsmilieus, die nicht nur satzförmig abbildbar, sondern schließlich auch numerisch kreditwürdig sein müssen, in Abrede zu stellen oder zumindest zu ignorieren, dann verliert man zwangsläufig den Zugang zu drei Quellen der *condition humaine*: zur Quelle menschlicher Kreativität, zur Quelle ihrer Spiritualität und zur Quelle ihrer Intersubjektivität.

Unsere Kreativität beweist sich basal darin, ›gültige‹ Formen zu finden, sei es als faszinierende sinnliche Form, sei es als überraschende Form einer Problemlösung; unsere Spiritualität basal darin, mit mehr zu rechnen, als uns sinnlich präsent ist; unsere Intersubjektivität darin, sich von sich selbst mit Bezug auf andere distanzieren zu können. Alle drei Dimensionen bezeugen, worauf wir als vernehmende Vernunftwesen aus sind, sind daher Suchdimensionen, in denen ein Finden wohl ›glücken‹, aber nicht ›erzwungen‹ werden kann.

Eine Zeit, die sich den eingedenkenden Zugang zu diesen Dimensionen nicht mehr zutraut, verliert zwangsläufig den Kontakt zu den *kontinuativen Energien*, die sich aus ihnen speisen. Sie verliert sich dann in die Beziehungslosigkeit von Kontexten, denen zwar ein Eigenrecht zugestanden wird, die aber untereinander dialogunfähig sind. So hatte sich ehedem die Postmoderne als Sachwalterin eines kulturellen und mentalen *patchworks* definiert, um über die Anerkennung des Eigenrechts der Teile die Prämien für eine ultimative Liberalität einzustreichen. Indes bezahlte sie die Preisgabe der bindenden Idee eines Ganzen damit, daß Teile beliebiger Art ohne jeglichen Rückbezug auf diese Idee untereinander bestenfalls gleichgültig sein können, aber schließlich, da die kontinuativen Energien nicht mehr wirksam sind, gegeneinander sogar aggressiv werden müssen. Aus der Perspektive auf solche bindungslosen Teile schrieb Samuel P. Huntington 1996 sein berühmt-berüchtigtes Buch *The Clash of Civilizations*[272], das mit *kontinuativen Energien* einer transkulturellen Perspektive erst gar nicht mehr rechnet, so daß er mit Carl Schmitt sagen kann: »Wir wissen, wer wir sind, wenn wir wissen, wer wir nicht sind und gegen wen wir sind.«[273]

Gegen solche Muster radikaler, ja militant gewordener *patchworks* der Postmoderne, gegen diesen aggressiven Zeittrend, der schließlich wie bei Huntington ›Multikulturalismus‹ gegen »die Verblasenheit des westlichen Universalismus«[274] ausspielt, mobilisierte Jürgen Habermas die Idee einer

[272] Dt. *Der Kampf der Kulturen*, München/Wien 1996.
[273] Op. cit., p. 21.
[274] Op. cit., p. 525.

kommunikativen Vernunft. Diese Idee versteht er im ›modernen Sinn eines Humanismus‹, der ohne Metaphysik aus einer Analyse notwendiger Bedingungen für Verständigung überhaupt die Idee einer Intersubjektivität entwickelt, die in der Anstrengung terminiert, »die Leiden versehrbarer Kreaturen zu mildern«.[275]

Inzwischen hat er aber erfahren müssen, daß der Problemdruck, der im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Menschen auf die Philosophie zugekommen ist, mit kommunikativer Vernunft allein nicht abgefangen werden kann. Das postmetaphysische Denken muß sich eingestehen, daß es Felder geräumt hat, deren Preisgabe zu einer Verarmung der moralischen Expressivität führte. Habermas hat das am 14.10.2001 in seiner Frankfurter Rede in der Paulskirche anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels[276] auch explizit getan mit der Feststellung: »Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen.« So verliert sich insbesondere die *kontinuative Energie*, die eine Transzendenzerfahrung welcher Art auch immer einstmals freisetzte: »Das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird, geht [...] in den Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung nicht auf.« So empfiehlt er der Philosophie heute abschließend die »vernünftige Einstellung«, »von der Religion Abstand zu halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen.«

Manche haben Habermas diese *façon de parler* verübelt oder sprachen spöttisch von einem ›neuerdings erhobenen frommen Ton in der Philosophie‹ (Gereon Wolters). Aber diese Stimmen werden in meinen Augen dem besorgten Ernst nicht gerecht, der dem alten Habermas ebensowenig abgesprochen werden kann wie dem alten Heidegger, dessen These ›Nur ein Gott kann uns retten‹[277] ebenso ridikülisiert wurde wie heute die Bemühungen von Habermas, »im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.«[278]

Eine Philosophie, die sich heute den Problemen unserer Zeit wirklich stellt und sich ihrer wörtlichen Orientierung an Sophia überhaupt noch gewiß ist, kann nicht umhin, sich auch in ihrer Geschichte nach Denkmus-

[275] Jürgen Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, pp. 153–186, hier: p. 186.
[276] Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, abgedruckt in der *FAZ* vom 15.10.2001, p. 9.
[277] Diese Bemerkung Heideggers in seinem berühmten Spiegel-Interview hat nichts Prophetisches an sich, sondern ist voller Bitterkeit: Die gegenwärtige Menschheit ist intellektuell so verkommen, daß einzig eine Macht vom alten Format eines Gottes sie retten kann. Das Seinsdenken, so denkt Heidegger, könnte das auch leisten, aber die Menschen brauchen offenbar ›palpable‹ Retter.
[278] Ibid.

tern umzutun, die geeignet sind, nach der babylonischen, d.h. kulturellen Sprachverwirrung einer Pfingstlichkeit aller Menschen zuzuarbeiten. Und solche Muster sind für den Dialog mit der islamischen Welt in dem ihr wie dem westlichen Denken gemeinsamen Schatz an Gedanken von Platon, Aristoteles und Plotin zu finden.[279]

Trotzdem darf man sich keine Illusionen darüber machen, daß ein fanatischer Islam, der nicht einmal auf der Höhe seiner historisch bezeugten denkerischen Möglichkeiten ist, oder ein Westen, der einen *Clash of Civilazations* argumentativ unterhalb der Ebene der Philosophie auch in subrechtlichen Einrichtungen wie Guantanamo als unausweichlich stellt, nicht möglicherweise doch lieber mit Waffengewalt auf Dialogverhinderung setzt.

Man wird nicht erwarten dürfen, daß es für unsere Zeit um eine Repristinierung der überlieferten Metaphysik gehen könne. Das wäre ein durchaus vergeblicher Versuch, um einen Geländegewinn in normativen Fragen zu erzielen. Wohl aber steht es als Aufgabe auf der Agenda der Philosophie, historisch belehrt einen minimalmetaphysischen Ansatz mit heutigen Mitteln zu entwickeln, der reich genug instrumentiert ist, um nicht mit anthropologischen Karikaturen hantieren zu müssen, die einen aussichtsreichen Eintritt in den interkulturellen Dialog *a limine* verhindern. Und es ist ebenso klar, daß dieser Dialog nur mit Beistand der Philosophie und der sachkundigen Geisteswissenschaften substanziell geführt werden kann. Wer das verdrängt, setzt auf Militanz, ob er das nun wahrhaben will oder nicht. Im Lichte dieser Einsicht hat die Wissenschaftspolitik in der Bundesrepublik Deutschland Anlaß, ihre Einstellung gegenüber den Geisteswissenschaften einer selbstkorrigierenden Neubetrachtung zuzuführen. Wer Dialog will, muß auch Geist wollen.

Aber was will man, wenn man ›Geist‹ will? Muß man dann nicht auch ›Natur‹ wollen? Und umgekehrt?

›Schelling‹, so Carl Friedrich von Weizsäcker in einer persönlichen Bemerkung in Jena, ›steht noch vor uns‹.

Aber was nützen solche Rückrufe, wenn ein tieferer Blick in das Auge der Menschen uns eines anderen belehrt. Denn »wenn man dem Menschen ins Auge blickt«, so warnt uns Hegel, dann blickt man, wie er weiter ausführt, »in eine Nacht hinein, die *furchtbar* wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.«[280]

[279] Für eine kompakte Information über den ›philosophischen‹ Islam (mit weiterer Literatur) cf. zuletzt Wolfgang Kluxen, *Aufklärung aus dem Islam? Die Rolle der mittelalterlichen Philosophie*, in: Hans Waldenfels/Heinrich Oberreuter (eds.), *Der Islam – Religion und Politik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004, pp. 85–93. Der Beitrag endet mit dem Befund: »Positiv zeigt die Forschung nur, daß Philosophie auch im Islam eine Chance hat. Das ist noch nicht die Aufklärung, aber doch eine Voraussetzung.«

[280] G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, ed. F. Hoffmeister, Hamburg 1967, pp. 180–181.

IV. Schellingiana: Malheur de l'existence

16. Schwermut

Am berühmten Ende des *Systems des transzendentalen Idealismus* von 1800 räumt Schelling der Kunst eine spektakuläre Stellung im Gesamthaushalt des Menschenmöglichen ein. Die Kunst arbeitet hiernach in allen ihren Werken zugleich an dem einen Gesamtkunstwerk oder ist schon ihrem Wesen nach »nur ein absolutes Kunstwerk, welches zwar in ganz verschiedenen Exemplaren existieren kann, aber doch nur Eines ist [...]«.[1]

In diesem Gesamtkunstwerk gibt sich die Wiedergeburt der Natur im Medium des Geistes zu erkennen, eine Renaissance, der Wissenschaft und Philosophie in ihrer Weise bloß zuarbeiten, die sie im Gegensatz zur Kunst jedoch nicht endlich zustande bringen können, »so, daß man sagen kann, die Kunst sey das Vorbild der Wissenschaft, und wo die Kunst sey, soll die Wissenschaft erst hin kommen.«[2]

So ist die Kunst ihrem Wesen nach »Organ zugleich und Document der Philosophie«, da sie in jedem ihrer Werke sinnfällig bezeugt, »was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten.«[3] Wegen dieser im endlichen Werk der Kunst realisierten Einheit von Bewußtem und Bewußtlosem, Unendlichem und Endlichem, ist die Kunst daher und »eben deßwegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß.«[4]

Diese Apotheose der Kunst am Ende des *Systems des transzendentalen Idealismus* steht nun zumindest vordergründig in deutlichstem Kontrast zu jenen gelegentlichen Bemerkungen zur Kunst, die sich nach der Münchner Akademierede *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* von

[1] Schellings Schriften werden, wo nicht anders angegeben, nach der in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft herausgegebenen Ausgabe (*Ausgewählte Werke*) zitiert. Die Bandangaben ergeben sich aus der chronologischen Ordnung der Schriften. – Das Zitat aus dem *System des transzendentalen Idealismus* findet sich in: *Schriften von 1799–1801*, p. 627.

[2] *Schriften von 1799–1801*, p. 623.

[3] *Schriften von 1799–1801*, pp. 627–628.

[4] Loc. cit., p. 628.

1807 – Schellings letzter zusammenhängender Ausführung zur Philosophie der Kunst[5] – gleichwohl in seinen späteren Schriften noch finden.

Insbesondere *eine* Wendung wiederholt sich in nahezu allen Schriften seit 1809 in geradezu stereotyper Form. Ich gebe sie hier wieder in der oben bereits beigezogenen[6] Fassung der *Grundlegung der positiven Philosophie* (Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833)[7]: »Man spricht viel von dem Reiz der Natur für den Menschen, aber der vorzüglichste Reiz, den die Natur für den Menschen hat, ist jene *Schwermut*, die über sie ausgegossen, gleichsam ein stiller Vorwurf für den Menschen, jene Schwermut, deren süsses Gift der Künstler und Dichter aus ihr zu saugen verstehen muss, wenn er Interesse erregen will.«

Von diesem »süßen Gift der Schwermut« war nun im *System* von 1800, in der Akademierede von 1807, auch in Schellings eigentlicher *Philosophie der Kunst* (1802/03) nicht bzw. nicht prima vista erkennbar die Rede.

Dieser Kontrast zwischen der Hochstimmung des frühen und mittleren Schelling in seinen Äußerungen zu Kunst und Natur und der Schwermut des späteren und späten Schelling ist so auffällig, daß er natürlich in der Literatur zu Schelling von Anfang an bemerkt und auf unterschiedlichste Weise erklärt wurde.[8] Wenn ich von der absurden Unterstellung eines bei Schelling greifbaren Irrationalismus vom Typ Vernunftzerstörung (Lukács) einmal absehen darf, so hat eine psychologische Erklärung für das Anklingen der schwermütigen Melodie bei Schelling ab 1809 andererseits mit dem Hinweis dienlich sein wollen, daß am 7.9.1809 seine Frau Caroline starb. Wie sehr Schelling darunter gelitten hat, ist ebensowohl nachvollziehbar wie bekannt.

Allerdings hat bereits 1954 Horst Fuhrmans mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß die Schrift, in der zum ersten Mal das Schwermutmotiv in vollem Akkord anklingt, nämlich die *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* zwar 1809, aber bereits im April und also lange vor jenem schmerzlichen Verlust im Juli erschienen und darüber hinaus bereits 1808 abgefaßt wurden.[9] In dieser Schrift ist tatsächlich

[5] Schelling, *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, ed. L. Sziborsky, Hamburg 1983, Einleitung p. XXXVIII: »Mit der Münchener Rede endet Schellings Philosophie der Kunst.«

[6] Cf. Kap. III, 14.

[7] Ed. H. Fuhrmans, Torino 1972, pp. 479–480.

[8] Cf. zum Thema: E. Staiger, *Schellings Schwermut*, in: ders., *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1967[5], pp. 180–204. Der Text bietet philosophisch leider nicht sehr viel.

[9] H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954, p. 79 Anm. 3. Fuhrmans fährt fort: »Carolines Tod ist freilich für Schellings Weg in den Jahren 1809 sqq. ohne Zweifel sehr bedeutsam gewesen. … Carolines Tod aber hat Schellings Hinwendung zur Theosophie irgendwie endgültig gemacht, bzw. befestigt, aber nicht herbeigeführt.«

von einer »allem endlichen Leben anklebenden Traurigkeit« die Rede, davon, daß in Gott selber »ein Quell der Traurigkeit« ist –: »Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens.«[10]

Vermeintlich ideologiekritische, aber auch psychologisch-biographische Strategien sind also für eine Erklärung des Aufklingens der schwermütigen Melodie im Denken Schellings *nicht* erfolgreich. Ich möchte daher eine vollkommen andere Erklärung bieten, die sich in folgende, vielleicht etwas überraschend anmutende Thesen bündeln läßt:

1. Das Motiv der Schwermut in Schellings Denken ab 1809 ist in seiner Genese nur aus seiner Naturphilosophie verständlich zu machen.
2. Das Lehrstück seiner Naturphilosophie, das als Geburtsstätte des späteren Motivs der Schwermut anzusehen ist, ist die physikalische Gravitationstheorie in ebender Gestalt, wie er sie in seine Naturphilosophie aufgenommen hat.
3. Das Motiv der Schwermut ist daher nur die deutliche Akzentuierung von etwas, was von Anfang an in Schellings eigenständigem Denken präsent ist.
4. So gibt es zwischen den späteren und bloß gelegentlichen Bemerkungen zur Kunst im Standard-Kontext mit der Schwermut und Schellings früher Kunstphilosophie (wie in seinem gesamten Denken) auch überhaupt keine Zäsur, sondern eine erstaunliche Kontinuität, die bloß durch unterschiedliche Beleuchtungsgrade Kontraste erhält.

Die innere Einheit im Denken Schellings verdankt sich gewiß auch dem Umstand einer Unschärfe seiner Fragestellung, die im Anschluß an Kant und Fichte transzendentalphilosophisch begann und in der für ihn eigentümlichen naturphilosophischen Wende auf eine große Psychologie des Kosmos hinauslief, die die Bestände der traditionell gesonderten Wissenschaften wie Physik und Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ontologie, Kosmologie und Mythologie in einem Entwurf bündelte, der in der Idee eines einzigen großen »Weltsystems«[11] terminierte und in dem Fragment gebliebenen Riesenprojekt der *Weltalter* realisiert werden sollte. Es ist daher völlig zutreffend, wenn die Voraussetzung der inneren Kontinuität in Schellings Denken von Hans Michael Baumgartner z.B. durch folgende Unschärfe bei Schelling definiert wird: »Zwischen Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie […] findet kein Bruch statt, weil Schellings Philosophie dem Ansatz nach nie im strengen Sinn Transzendentalphilosophie war.«[12]

[10] *Schriften von 1806–1813*, p. 343.

[11] Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), in: *Schriften von 1799–1801*, p. 114 (Fortsetzung von Anm. 3 auf p. 113).

[12] H. M. Baumgartner, *Das Unbedingte im Wissen: Ich-Identität-Freiheit*, in: ders. (ed.), *Schelling*, Freiburg/München 1975, p. 55.

Schelling faßte nämlich die transzendentalphilosophische Formel von den Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* als Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* immer auch umgekehrt auf: Die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung.

Interessanterweise ist, worauf ich hier nur hindeuten kann, diese Perspektive im 20. Jahrhundert von Carl Friedrich von Weizsäcker auf seine Weise erneuert worden. Er faßt sein Arbeitsprogramm unter die Zielvorstellung, »daß gerade die Grundpostulate der letzten abgeschlossenen Theorie der Physik nichts anderes mehr formulieren als nur die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt«.[13]

Die Naturphilosophie Schellings arbeitet genau auf diese Zielvorstellung hin, weil unter der Annahme, daß es nur *ein* Universum gibt, die Produktivkräfte des Universums – in welchem Milieu auch immer – dieselbe dynamische Struktur haben müssen: Die Produktivität der Natur und des Geistes haben dieselbe Tiefenstruktur. Weil das so ist, studiert der, der die Natur studiert, immer auch irgendwie den Geist und umgekehrt. Wenn man diese monistische Option einmal akzeptiert hat, wird man die Genese des Motivs der Schwermut aus der naturphilosophischen Gravitationstheorie, d.h. den Übergang von der Schwerkraft in der Natur zur Schwermut des Gemüts und umgekehrt, zumindest nicht mehr aus prinzipiellen Gründen als unmöglich ansehen.

Wie und aus welchem Grunde führt Schelling nun näherhin die Gravitation in seine Naturphilosophie ein?[14]

Naturprozesse lassen sich in stilisierter Form als wechselseitig generierende, in- und evolvierende Musterbildungen auffassen: Gebilde der Natur entstehen, indem sie ein typisches Muster realisieren, das gleichsam im Werden immer deutlicher aufglüht, um schließlich im Vergehen wieder zu verlöschen. Solche Musterbildungen sind stets Resultat gegensätzlicher Energien. Etwas kann nur es selbst werden, wenn es sich in irgendeiner Form realisiert. Diese Formen oder Muster verdanken sich einer strukturbildenden Energie, die nichts aufkommen läßt, was sich nicht in Muster fügt. Dem steht die Energie entgegen, daß etwas immer nur es selbst werden will, ein Individuelles, das sich mit nichts teilen will. Diese daher mitteilungslose blinde Energie der puren Selbststeigerung will sich eigentlich in kein Muster fügen, da jedes Muster das pure Selbst zwingt, ein Stück von sich selbst aufzuopfern, um so allgemeinheitsfähig zu werden: *Autoontische* und *heteroontische* Energien prallen aufeinander.

[13] C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971², p. 218.

[14] Schelling setzt seine Verwendung des Terminus »Schwere« selbst von dem im engeren Sinne physikalischen Wortgebrauch ab, denn dieser sei bloß mechanisch, der naturphilosophische Begriff hingegen dynamisch zu verstehen. Cf. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806), in: *Schriften von 1806–1813*, p. 216 Anm. 2.

Diese beiden Energien, die strukturbildende und die selbststeigernde, machen den großen Widerspruch aus, der alle dynamischen Verhältnisse kennzeichnet. Dieser Antagonismus erscheint in einem realisierten Muster, in einer realisierten Gestalt gleichsam stillgestellt, allerdings nur auf Zeit. Dieselben Energien, die eine Gestalt des Lebens entstehen lassen, raffen sie auch wieder hinweg. Wir haben zunächst also drei Aspekte zu unterscheiden: die beiden gegensätzlichen Energien und die Verträglichkeitsbedingungen zwischen beiden, die nur auf Zeit erfüllbar sind. Die Frage ist nun, woran liegt es, daß diese Verträglichkeitsbedingungen, wenn auch nur auf Zeit, aber eben doch erfüllt werden können? Man möchte sich ja auch denken, daß sich die widersprüchlichen Energien der Selbststeigerung und der Strukturbildung wechselseitig immer nur tilgen, die Muster akzeptieren kein Selbst, und kein Selbst akzeptiert ein Muster. Die Verträglichkeitsbedingungen müssen jedenfalls so aussehen, daß die widersprechenden Energien durch irgendeinen gemeinsamen Bezug auf eine tiefliegende Einheit in ihrer wechselseitigen Zerstörungswut gebremst werden. Dies gelingt, wenn durch den gemeinsamen Bezug auf eine transfinite Einheit die zerstörende Kraft etwas erlahmt, und so eine allerdings fragile, eben bloß zeitliche Verträglichkeit erscheinen läßt. Die *kontradiktorischen* Energien werden mit Bezug auf jene transfinite Einheit zu bloß *konträren*.

Diese bremsende Kraft, die die gemeinsame Beziehung auf Einheit, die hier das Vierte ist, zwischen den antagonistischen Energien auf ebendiese ausübt, so daß gewissermaßen die Schritte der Kämpfenden schwerer und langsamer werden, bezeichnet nun Schelling als die Schwerkraft in der Natur. In ihr treten die widersprechenden Energien in eine zeitlich befristete Verbindlichkeit ein, die wir als die vergänglichen Muster der Natur kennen. In dieser Verbindlichkeit besteht das *Band*, das als Schwerkraft, d.h. als Bezug auf eine endlich ungreifbare, d.h. transfinite Einheit, das Verbindende aller Naturphänomene, ihre Einigungsbedingung ist. In der frühen naturphilosophischen Schrift *Die Weltseele* (1798) heißt es in der einleitenden Abhandlung *Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie aus den Principien der Schwere und des Lichts:* »Dieß Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, der überall gegenwärtige, nirgends umschriebene Mittelpunkt, ist in der Natur als Schwere.«[15]

Dieses Gravitieren der Natur auf ein transfinites Einheitszentrum hin macht erklärlich, wieso die Verträglichkeitsbedingungen der antagonistischen Energien erfüllt und diese daher zu zeitlichen Musterbildungen überhaupt fähig sind. Die ewig widersprüchlichen Energien werden durch ihr Gravitieren gegen jene transfinite Einheit in ihrem wechselseitigen Kampf retardiert, d.h. verendlicht, d.h. verzeitlicht. *Die Zeit der Dinge ist*

[15] *Schriften von 1794–1798*, p. 418.

ihr Sein zum Einen. Dadurch ist auch die Voraussetzung dafür geschaffen, daß das Evolutionstempo auf ein strukturverträgliches Niveau heruntergebracht wird, so daß schließlich, wie Schelling sagt, »die Natur überhaupt mit endlicher Geschwindigkeit sich evolviert.«[16] Damit ist »das ganze innere Triebwerk des Universum«[17], gleichsam der Dynamo der universalen Evolution, als ein »Gravitationssystem«[18] etabliert, in das von anorganischen bis zu organischen und mentalen Prozessen jede Strukturbildung eingebunden ist. Je weiter solche Prozesse vom Einheitszentrum entfernt sind, desto weniger ist die Gravitation wirksam und desto freier werden Musterbildungen, desto lichter die Strukturen. »Das dunkle Band der Schwere ist in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöst und dem Licht aufgeschlossen. Die Knospe des Lichtwesens bricht in dem Thierreich auf.« Aber schließlich ist es erst der Mensch, »in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt.«[19]

Die Schwerkraft in den Naturverhältnissen macht sie zwar erst evolutionsfähig, aber jedes Muster, das die Evolution hervorbringt, ist bloß Dokument jener transfiniten Einheit, gegen die alles gravitiert, aber eben nur ein finites, vergängliches: »Die sinnliche, unter Relationen ringende Natur hat gethan, was sie vermochte, ein hinfälliges Bild geschaffen von dem, was ewig lebt, und dieselbe nimmt es zurück auf die gleiche Art, wie sie es hervorrief.«[20]

Der plastische Glanz der Naturprodukte kann es nicht verbergen, daß er zugleich Seufzer der gequälten Kreatur ist, die, einfach schon ebendarin, daß sie überhaupt existiert, bloß Dokument der Einheit um den schmerzlichen Preis der Endlichkeit sein kann. »Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit [...] schuldig ist.«[21] Jede Gestaltung der Natur ist so ein Aufseufzen, nur ein endliches und vergängliches Bild jener Einheit zu sein, die sie außer sich hat. »Das Wesen in der Schwere ist das Princip des nicht-für-sich-Seyns der Dinge; der unterirdische Gott, der stygische Jupiter.«[22]

Die Schwere der Natur ist der Schmerz der Natur. Die Schwere macht, daß die lichten Strukturen des Existierenden immer nur auf einem dunklen Hintergrund aufleuchten. »Die Schwerkraft geht vor dem Licht her

[16] *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in: *Schriften von 1799–1801*, p. 102.
[17] *Von der Weltseele*, in: *Schriften von 1794–1798*, p. 414.
[18] *Erster Entwurf* ..., op. cit., p. 120 Anm. 1.
[19] *Von der Weltseele*, op. cit., p. 429.
[20] *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806), in: *Schriften von 1806–1813*, p. 155.
[21] *Aphorismen zur Einleitung*, op. cit., p. 153.
[22] *Aphorismen über die Naturphilosophie*, in: *Schriften von 1806–1813*, p. 223.

als dessen ewig dunkler Grund [...]«[23] Diese *Schwerkraft* erscheint im Menschen, der selber Teil der Natur ist, als *Schwermut*: Der Gravitation der Natur entspricht eine melancholische Gravitation des Geistes. Diese Engführung ist bei Schelling seit der *Freiheitsschrift* von 1809 immer präsent und in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810 explizit ausgesprochen: »Das Dunkelste und darum Tiefste der menschlichen Natur ist die Sehnsucht, gleichsam die innere Schwerkraft des Gemüths, daher in ihrer tiefsten Erscheinung *Schwermut*. Hierdurch besonders ist die Sympathie der Menschen mit der Natur vermittelt. Auch das Tiefste der Natur ist Schwermut; [...] auch allem Leben hängt eine unzerstörliche Melancholie an, weil es etwas von sich Unabhängiges *unter* sich hat. (Das *über* sich erhebt, das *unter* sich zieht herab)«.[24]

In den von Miklos Vetö edierten *Stuttgarter Privatvorlesungen* heißt es entsprechend und knapp: »Sehnsucht, oder die innere Schwerkraft des Geistes: daher die Schwehrmuth und Ahndung pp.«[25]

Damit ist die Genese des Motivs der Schwermut aus Schellings Theorie der Gravitation in seiner Naturphilosophie zum Abschluß gebracht, und es bedarf noch der Erläuterung, welche Stellung die Kunst in diesem Zusammenhang hat.

Zunächst ist der einfache Befund hervorzuheben, daß der Zusammenhang des Motivs der Schwermut mit Schellings philosophischen Äußerungen zur Kunst ebenso durch Kontinuität gekennzeichnet ist wie der nämliche Zusammenhang mit Schellings Naturphilosophie. D.h., wo in der frühen Naturphilosophie von der Schwere die Rede ist, da taucht auch schon die Kunst auf, und wo die Kunst in Schellings Philosophie auftaucht, da ist auch von der Schwere die Rede. Dies ist auch deshalb naheliegend, weil die Gravitation eine wesentliche Bedingung dafür ist, daß die antagonistischen Kräfte der Natur gestaltungsfähig, plastisch produktiv sein können, wie ganz ebenso im Bereich des Geistes der Künstler produktiv ist. Dieser Zusammenhang ist daher bereits in der Schrift *Von der Weltseele* aus dem Jahre 1798 explizit greifbar. An der entsprechenden Stelle faßt Schelling zunächst noch einmal zusammen: »Allgemein also ist die Schwere das Verendlichende der Dinge, indem sie in das Verbundene die Einheit oder innere Identität aller Dinge als Zeit setzt.«[26] Die amorphe und dunkle Energie der puren Selbststeigerung wird um den Preis der Endlichkeit durch das Band der Schwere überwältigt und gebändigt und dadurch einheitsfähig, so daß der Gegenschein dieser Energie, die Energie des Allgemeinen gestaltbildend die transfinite Einheit in finiten Mus-

[23] *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: *Schriften von 1806–1813*, p. 302.
[24] *Schriften von 1806–1813*, pp. 409 sq.
[25] Torino 1973, p. 181.
[26] *Von der Weltseele*, *Schriften von 1794–1798*, p. 420.

tern simulieren kann: »Gerade in dieser Ueberwältigung oder Unterdrükkung durch das Band wird das Verbundene des Gegenscheins fähig und geschickt zu der Abschattung des Wesentlichen«, und jetzt fährt Schelling fort in einem Vergleich mit der künstlerischen Produktion, »wie der formlose Stoff nur in dem Maß, als er von dem Bildner bewältigt gleichsam verschwindet, die *Ideen* des Künstlers hervortreten läßt [...]«.[27]

Die Idee des Künstlers läßt im bildenden Prozeß ebenso den formlosen Stoff unter der Hand in ihrer Formung verschwinden, wie im Naturprozeß die Materie im genetischen Muster gleichsam verschwindet. »Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf eben dieser Vernichtung [...].«[28] Die Kunst ist in ihren Produkten die Renaissance des Schmerzes der Natur im Geiste.[29]

Paradigma für die Schmerzgestalt der Kunst ist für Schelling in seiner *Philosophie der Kunst* (1802/03) die griechische Plastik der Niobe. Er nennt sie ebendeshalb »das Urbild der Plastik«, da sie das Geheimnis der Kunst offenbart, ersterbende Darstellung der transfiniten Einheit zu sein. Eine solche Darstellung des Unendlichen in endlicher Figur gelingt da, wo der Augenblick des Übergangs vom Leben zum Tod wie in der Statue der Niobe dargestellt wird. Indem dieses Werk gerade dies leistet, ist es nicht nur symbolisch, sondern reflexiv symbolisch: In der Plastik der Niobe reflektiert sich geradezu das Wesen der Kunst. »Die Kunst ist also hier auf gedoppelte Weise symbolisch; sie wird nämlich wieder zur Auslegerin von ihr selbst, so daß, was alle Kunst wolle, hier in der Niobe ausgesprochen vor Augen liegt.«[30]

Es ist ferner nicht so, als ob die benannten naturphilosophischen Gedanken zur Gravitation nicht auch in der *Akademierede* von 1807 strukturell präsent wären. Im Gegenteil: Wesentliche Gedankengänge sind nahezu wörtlich in den Text eingewoben. Selbst wenn man in der Tat sagen muß, daß Schelling in dieser Rede die Fixierung auf die Schwermut vermeidet, ist sie als ein Übergängliches durchaus vorhanden. Das Grundmuster der Schwerkraft der Natur erscheint hier so: »Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, sehen wir in allem Einzelnen auf Bestimmtheit, ja zuerst und vor allem anderen auf Härte, auf Verschlossenheit des Lebens hinwirken.«[31]

[27] *Von der Weltseele, Schriften von 1794–1798*, pp. 420–421.
[28] *Von der Weltseele*, op. cit., p. 421.
[29] Cf. zum Terminus »Renaissance« an dieser Stelle Schellings *Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft* (1806), in: *Werke*, ed. M. Schröter, Vierter Hauptband, München 1958, p. 67: »Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch unter den Geistern möglich, und in dem Maß möglich, in welchem die Anschauung der Natur und des Universums in ihnen wiedergeboren wird [sic!].«
[30] Darmstadt 1980, p. 269.
[31] Ed. L. Sziborsky, Hamburg 1983, p. 17.

Ebendeshalb, so führt Schelling in völligem Konsens mit der nachmaligen Standard-Formel aus, »muß der Künstler zuerst sich selbst verleugnen und ins Einzelne hinabsteigen, die Abgeschiedenheit nicht scheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form.«[32] Im nämlichen Kontext greift Schelling auch auf die naturphilosophisch konzipierte Entbindung der Freiheit im Durchgang durch die vergänglichen anorganischen, organischen und schließlich geistigen Formen zurück und zitiert das in der Naturphilosophie konzipierte Band der Schwere, das auch den tragischen Weltverhältnissen zu Grunde liegt: »wo auch die Seele durch das Band, das sie mit dem sinnlichen Dasein verknüpft, dem *Schmerz* [...] unterworfen wird. [...] Es ist dies der Fall aller wahrhaft und im erhabenen Sinn tragischen Zustände, wie sie uns das Trauerspiel des Altertums vor Augen stellt.«[33]

Die Seele vermag, diesem Schmerz nur zu entkommen, »indem sie ihr Band mit dem sinnlichen Dasein aufgibt«, d.h. im Tod. »Dies ist der Ausdruck der Seele«, so zitiert Schelling an dieser Stelle auch seine *Philosophie der Kunst*, »den uns der Schöpfer der Niobe im Bild gezeigt hat.«[34]

Dieser Gedanke einer Geburt der Kunst aus dem Geiste der Tragödie hält sich vom frühen bis zum späten Schelling durch. »Dieser Gedanke«, so erläutert die Standard-Formel in der *Philosophie der Offenbarung*, »erklärt jene Schwermuth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die der bildenden Kunst durchzieht [...]«.[35]

Seitdem in der Naturphilosophie des frühen Schelling die Grundlagen für eine Ontologie gelegt wurden, die jedes Existieren als dynamische Struktur, die aufglüht und erlischt, zu begreifen lehrte, ist Schellings Denken im Kern konstant durch den Satz der *Weltalter* gekennzeichnet: »Aller Schmerz kommt nur von dem Seyn [...].«[36] Alles, was ist, ist nur ein fragiles Dokument für Einheit, wie sie in der Zeit erscheinen kann: »das Wesen aller Creatur ist Zittern, Osziliren, Schwanken zwischen a und b, zwischen Sein und Nichtsein.«[37]

[32] Ibid.
[33] Op. cit., p. 26.
[34] Op. cit., p. 27.
[35] *Philosophie der Offenbarung*, Band I, *Ausgewählte Werke*, Darmstadt 1966, p. 511. Cf. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1841/42 (Paulusnachschrift), ed. M. Frank, Frankfurt/M. 1977, p. 246: »... der tragische Zug, die Schwermut, die die bildende Kunst durchzieht; die höchste Lebensfreude wächst mit einem Zug innern Schmerzes zur Schönheit griechischer Bildung zusammen.« Cf. ferner Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, Erlanger Vorlesungen WS 1820/21, ed. H. Fuhrmans, Bonn 1969, p. 22: »Die Meisterwerke der Griechen beweisen es und tragen alle das Gepräge der Trauer über den Verlust verlorengegangener Freiheit, und eine Schwermuth ist über die ganze Natur gegossen.«
[36] *Schriften von 1813–1830*, p. 141.
[37] Schelling, *System der Weltalter*, (Münchener Vorlesungen WS 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx), ed. S. Peetz, Frankfurt/M. 1990, p. 169.

Existenz als Oszillationseffekt: Ich glaube nicht, daß jemals eine kühnere ontologische These vertreten wurde. Aber sie ist allein aus dem Bemühen Schellings zu erklären, in aller Unerbittlichkeit der Ontologie der Tradition, die eine Ontologie des Stillstands war, eine dynamische Ontologie des Werdens entgegenzusetzen, ohne die ein angemessenes Naturverständnis zumal philosophisch nicht zu erreichen ist. Schelling ist in diesem Bemühen moderner als atomistische und mechanistische Denker des 19. und 20. Jahrhunderts. Für ihn gibt es nichts, was den Erosionen einer tiefliegenden Dynamik des Werdens entzogen wäre, kein Ding, kein Gott. Es gibt für ihn nichts Festes, es gibt keine letzten Bausteine des Universums, keine Atome. »Der einzige wahre Urstoff sind die einfachen Aktionen.«[38] Sie sind »das Letzte in der Natur, [...], was rein produktiv ist, ohne Produkt zu seyn.«[39] Was Schelling hier in begrifflich klarer Weise bereits gedacht hat, wird erst im 20. Jahrhundert bei A. N. Whitehead unter dem Titel »actual entity« prominent.[40]

Aber weil Schelling ein so überaus konsequenter Denker des Werdens ist, ist er ständig mit dem Phänomen der Vergänglichkeit konfrontiert, und so dringt die Klage der Natur, der *planctus naturae* des Alanus ab Insulis, in seine Ontologie, die ebendeshalb zu einer Ontologie der Schwermut wurde.

Daß dieser Denker trotz aller dunklen Klänge, die in seiner Philosophie zu finden sind, gleichwohl kein Wegbereiter irgendwelcher Formen des Irrationalismus ist, muß wohl immer noch eigens betont werden. Wer Vernunfts*bedingungen* formuliert, ist deshalb nicht auch schon *gegen*vernünftig. Daß sich Schelling selbst als ein bloß tiefergehender Aufklärer verstand, ist in seinen Bemühungen auch da sichtbar, wo er das Motiv des Schmerzes an einen prominenten Autor der französischen Aufklärung rückbindet: »Man hat vor etwa 50 Jahren in Frankreich über das Wort eines Philosophen, d'Alembert, gelacht, der von dem ›malheur de l'Existence‹ sprach, der indeß damit doch vielleicht wirklich ein tiefes Gefühl verknüpfte. An analoge indische Vorstellungen von der Unseligkeit alles Seyns will ich nur erinnern. [...] Auf einem andern Standpunkt kann eben dieses Loos der Endlichkeit [...] wieder als Gegenstand einer höheren aber edleren Trauer, jener Schwermuth erscheinen, durch welche die Kunst in ihren höchsten Erzeugnissen ihre Hervorbringungen geadelt hat.«[41]

[38] *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), in: *Schriften von 1799–1801*, p. 34, Anm. 1.

[39] Op. cit., p. 102.

[40] Cf. A. N. Whitehead, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt/M. 1979.

[41] *Darstellungen des philosophischen Empirismus*, in *Schriften von 1813–1830*, p. 549. Im Text heißt es weiter: »Denn das ist der Grund und der wahre Sinn jener erhabenen Schwermuth, welche die edelsten Bildungen altplastischer Kunst ... selbst wieder über das Loos der Sterblichkeit erhöht, indem sie gleichsam als ihr Seyn wie Nichtseyn ansehend vorgestellt werden. Die antike Kunst ist keineswegs so schlechthin heiter und leichtsinnig, wie sie einige übel berichtete Romantiker in neuerer Zeit dargestellt haben. Der Schmerz, der in ihr liegt, ist nur ein tieferer als jene Thränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat. Von der plastischen Kunst gilt daher insbesondere auch, was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie von gemeiner Furcht und ebenso auch von gemeinem Schmerz befreit. Und dasselbe gilt von der Philosophie; denn wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseyns und das große Schicksal des Ganzen erfaßt hat?« Cf. hierzu auch: Schelling, *System der Weltalter*, op. cit., ed. S. Peetz, p. 111. Hier verwendet Schelling die Formel *malheur d'être*.

Das *malheur d'être* d'Alemberts, die *difficulté d'être*, wie Fontenelle, Condorcet und Cocteau[42] das nämliche Phänomen genannt haben, ist in der Philosophie tiefer noch als von Schopenhauer eben von Schelling gedacht worden mit dem Ergebnis, daß der nämliche Grund des Schmerzes am Ende auch Grund einer Seligkeit ist, wie ebenso der nämliche Grund für das Böse der Grund für das Gute[43], der nämliche Grund des Grauens auch der des Schönen ist. Diesem Gedanken hat sich seit Schelling kein Philosoph ernstlich mehr gestellt. Nicht in jeder, aber in dieser Hinsicht zumindest haben wir Schelling immer noch vor uns.

Daß der große systematische Gesamtentwurf Schellings, wie er ihn in dem Projekt der *Weltalter* vergeblich zu realisieren versuchte, im Kern Sprachphilosophie ist, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht.[44] Daß auch seine Kunstphilosophie, und zwar in unmittelbarer Konsequenz aus seiner naturphilosophischen Gravitationstheorie in Sprachphilosophie einmündet, ist abschließend noch zu zeigen.

Da für Schelling das gesamte mentale Milieu ebenso ein natürliches ist, wie das natürliche mental, kann es nicht verwundern, daß er auch die Sprache ebenso aus dem Universum begreift, wie das Universum aus der Sprache. Daher sind für ihn die sogenannten Sprachursprungstheorien der neueren Zeit im Ansatz verfehlt. Die Sprache ist Schelling zufolge eben nicht »aus der psychologisch-isolierten menschlichen Natur zu begreifen, da sie nur aus dem ganzen Universum begreiflich ist.«[45] Die autoevolvierenden Kräfte des Universums sind *a limine* als Energie zu verstehen, sich auszusprechen und aussprechlich zu werden. In werdenden und vergehenden Mustern des Universums ringt es um Worte, die ihm

[42] Cf. hierzu unten Kap. V.

[43] In der *Freiheitsschrift*, in: *Schriften von 1806–1813*, p. 344, heißt es: »Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt.« Hieraus folgt, daß, »wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig« ist.

[44] Cf. W. Hogrebe, *Prädikation und Genesis*, Frankfurt/M. 1989.

[45] *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 130.

gleichsam auf den Lippen erstarren: »die *reale* Welt ist [...] das gesprochene-geronnene-Wort.«[46]

Eben weil die Sprache »unmittelbarer Ausdruck eines *Idealen* [...] in einem *Realen*« ist,[47] ist »in dieser hohen Bedeutung der Sprache«[48] jedes natürliche Muster ebenso schon ein sprachlicher Ausdruck wie ein Kunstprodukt. So ist die Sprache ihrerseits ebenso »ein natürliches Kunstwerk, wie es mehr oder weniger alles ist, was die Natur hervorbringt.«[49] In dieser Überblendung von Sprach- und Naturphilosophie spiegelt Schelling so auch seine Kunstphilosophie hinein. Auch die Kunstwerke sind Worte wie alle Naturprodukte, Worte, die ersterben. »So ist die bildende Kunst nur das gestorbene Wort, aber doch auch Wort, doch auch Sprechen, und je vollkommener es stirbt – bis herauf zu dem auf den Lippen der Niobe versteinerten Laut – desto höher ist die bildende Kunst in ihrer Art [...].«[50]

Wenn die Verhältnisse so liegen, muß es auch möglich sein, die gravitierenden Kräfte der Natur in der Sprache ebenso wie schon im Kunstwerk nachzuweisen. Tatsächlich hat Schelling dies mit einiger Konsequenz getan. Da die Schwerkraft als Ausrichtung aller Verhältnisse auf das transfinite Eine zugleich das alles Zusammenbindende und als solches das Band ist, das das Universum strukturverträglich macht, ist sie in dieser Hinsicht die Sprache des Universums, durch die es gegliedert, artikuliert erscheint.

»Dieses Band«, heißt es in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, »heißt sehr expressiv das Wort, a) weil in ihm und mit ihm zuerst alle Unterscheidbarkeit anhebt; b) weil in ihm zuerst das Selbstseyn mit dem Nichtselbstseyn [...] organisch verbunden sind [...].«[51] In einer immer wiederkehrenden Formel veranschaulicht Schelling die Schwerkraft der Sprache auch dadurch, daß die natürlichen Energien der Selbststeigerung und der formierenden Kräfte sprachlich in der Verbindung von *Konsonanten* und *Vokalen* gespiegelt sind. »Dies ist das große Geheimnis der Articulation, nämlich von der menschlichen Stimme. Das Dunkle und Unverständliche beruht in jenem Sein für uns darauf, daß dieses blose Sein für sich blos Mitlaut ist, der erst mit einem Selbstlauter ausgesprochen wird; daher ist die Schöpfung der Anspruch jenes vernemlichen Seins, das Wort.«[52] »Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter).«[53]

[46] *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 128.
[47] *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 126.
[48] *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 127.
[49] *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 126.
[50] *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 128.
[51] *Schriften von 1801–1813*, p. 386.
[52] *System der Weltalter*, op. cit., ed. S. Peetz, p. 171.
[53] *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: *Schriften von 1806–1813*, p. 307. Cf. ähnlich: *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 129.

Im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) definierte Schelling die Schwerkraft als dasjenige, »was das Individuum an ein bestimmtes System von Dingen fesselt und ihm seine Stelle im Universum anweist.«[54] Gerade dies geschieht ja auch durch die Sprache, deren identifizierende und klassifizierende Funktion ebenso jedem Individuum seine Stelle im *universe of discourse* anweist. Gravitation oder Schwerkraft und Sprache sind daher nur andere Ausdrücke für das nämliche Band, das Schelling auch die »unendliche Copula«[55] nennt, durch das um den Preis der Endlichkeit alles auf Eins hin transparent wird. Es ist in der Sprache das Verhallende, an dem der Schmerz des Seins spürbar wird. Daß wir uns nur in endlichen Sätzen mitteilen können, ist das Entsetzliche. So geschieht in jedem Satz schon das nämliche wie in jedem Natur- und Kunstprodukt, wohinein auch die Philosophie verschlungen ist: »denn, wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel.«[56]

17. Göttliche Träume

Seit Beginn der Philosophie ist ihr der Traum ein so wesentliches Thema, daß man die Philosophie insgesamt geradezu und mit gewollter Ironie als ein Traumdenken, als eine Traumtheorie bezeichnen könnte.

Einige Philosophen haben diese Bezeichnung in *polemischer* Absicht verwendet, so z.B. Kant, wenn er die Schulmetaphysik als »träumenden Idealismus« bezeichnet, der dadurch definiert sei, daß er schlichtweg »bloße Vorstellungen zu Sachen macht«.[57]

Andere Philosophen haben die Philosophie als Traumtheorie dagegen *affirmativ* akzentuiert, so z.B. Schopenhauer, der gerade Kants transzendentale Verfassung des Subjekts als Berechtigung dafür ansieht, von der »engen Verwandtschaft zwischen Leben und Traum« zu sprechen[58], ja von der »traumartigen Existenz der realen Welt«.[59] Schopenhauer verweist auch auf die Tradition dieser positiv akzentuierten Traumtheorie in

[54] *Schriften von 1799–1801*, pp. 265–266.
[55] *Von der Weltseele*, in: *Schriften von 1794–1798*, p. 415 et passim.
[56] Schelling, *Philosophie und Religion*, *Werke*, ed. M. Schröter, Vierter Hauptband, München 1958, p. 33.
[57] *Prolegomena* A 71.
[58] *Die Welt als Wille und Vorstellung* §5, Zürcher Ausg., Bd. I, p. 45.
[59] Op. cit. § 35, p. 235.

den indischen Veden, verweist auf den Schleier der Maja, auf Platon, auf Pindar, Sophokles, Shakespeare, Calderon u.a.

Wieder andere Philosophen – und es sind bei weitem die meisten – haben sich umgekehrt vor allem damit beschäftigt, wie wir sicherstellen können, daß wir im Leben gerade *nicht* träumen, wie wir die Objektivität unserer prätendierten Erkenntnisse sicherstellen können, wenn anders nicht skeptischen Positionen das Feld geräumt werden muß.

Diese Bemühungen sind vor allem durch die *Meditationen* von Descartes prominent geworden. Bei ihm erhält eine hypothetisch eingeführte Traumtheorie die Funktion, unsere Einsicht in ein Argument für die Garantien verläßlicher Erkenntnis vorzubereiten. Aber in dieser Hauptzwecksetzung erhält eine Traumtheorie zugleich eine eigentümliche Binnendrehung: Sie präsentiert bei Descartes nämlich zugleich eine Theorie unserer *Phantasieschranke*. Ebenso nämlich wie die im Schlaf erlebten Traumbilder (pictae imagines) bloß Variationen nach dem Muster wirklicher Dinge sind, ebenso sind auch die phantasierenden Maler, »selbst wenn sie Sirenen und Satyre in den fremdartigsten Gestalten zu bilden versuchen, nicht imstande, ihnen in jeder Hinsicht neue Eigenschaften zuzuteilen, sondern sie mischen nur die Glieder von verschiedenen lebenden Wesen durcheinander; [...]«. Und selbst dann, »wenn sie vielleicht etwas so unerhört Neues sich ausdenken, wie man ähnliches überhaupt nie gesehen hat, das also ganz und gar erfunden und unwahr ist (plane fictitium sit et falsum), so müssen doch mindestens die Farben wahr sein, aus denen sie es zusammensetzen«.[60]

Hiernach besteht im Anschauungsraum eine Phantasieschranke darin, daß wir wohl imstande sind, neue *Konfigurationen* zu erfinden, nicht jedoch auch in jeder Hinsicht neue *Elemente* solcher Konfigurationen. Unsere Phantasie schafft Wunderbares oder Monströses, schafft neue Strukturen, aber nichts im prägnanten Sinne Elementares (simplicia et universalia). Diese Einsicht macht sich Descartes zunutze, um zum Elementaren der im Anschauungsraum denkbaren Körperwelt vorzudringen, d.h. zu Kategorien, die traum- und phantasieresistent sind wie z.B. die Ausdehnung der Körper (extensio), ihre Gestalthaftigkeit (figura), ihre Quantität, d.h. Größe (magnitudo) und Zahl (numerus), ihr Ort (locus) und ihre Zeit (tempus). Solche elementaren Eigenschaften allein bieten daher die Chance für sicheres Wissen, denn auch die Ausgeburten unserer Phantasie, die Ausgeburten unserer Träume sind auf diese Basis angewiesen, diese Basis entzieht sich unserer visuellen Kreativität, bleibt in allen unseren fiktiven Variationen ein *Invariantes*. Deshalb sind uns im Anschauungsbereich grundsätzlich nur Variationen jener Welt zugänglich, die wir faktisch anschauen, *in jeder Hinsicht neue Welten bleiben auch unserer Phantasie und*

[60] *Meditationen*, ed. Lüder Gäbel/Hans Günther Zekl, Hamburg 1992, p. 35.

unseren Träumen unzugänglich. Es gibt also ein visuell Elementares, das unseren Träumen und unserer Phantasie nicht zur Disposition steht.[61]

Gewiß handelt es sich hier zunächst nur um den Raum unserer anschaulichen Kreativität, aber an diesen bleibt auch unsere semantische und konstruktive Kreativität angeschlossen, wenngleich nicht in diesem Raum *eingeschlossen*. Natürlich können wir semantisch und konstruktiv die Bühne der Anschaulichkeit verlassen, aber was immer wir dann tun oder erzeugen, bleibt auf das anschauliche Bühnengeschehen bezogen und bezieht von dort her auch seine Zugänglichkeit. Die cartesische Phantasieschranke ist hier also nicht absolut, sondern kontrastiv: Der Spielraum der uns möglichen anschaulichen Variationen ist begrenzt, und was diese Begrenzung überschreitet, macht es unserem Verstehen um so schwerer, desto weiter es sich von ihr entfernt.

Aber Descartes ist sogar bereit anzunehmen, daß ein maximal ausgreifender Überschritt nicht mehr *von uns* vollzogen sein kann, daß er in seinem Gehalt von uns gleichsam nur wie eine Botschaft von außen empfangen wird. So zieht er auch den semantischen und konstruktiven Überschreitungen des Anschauungsraumes eine Grenze ein, es gibt nicht nur eine Phantasieschranke für unsere anschauliche Kreativität, sondern es gibt sogar eine konstruktive Schranke für unsere semantische Kreativität. Viele semantische Gebilde extrahieren wir aus unseren Erfahrungswelten, die meisten konstruieren wir selbst. Unsere semantische Intuition eines Infiniten aber ist so beschaffen, daß sie von uns weder konstruktiv erzeugt werden kann, noch haben wir sie aus unseren finiten Erfahrungswelten extrahiert, sie muß uns daher angeboren sein. Mit diesem Argument bereitet Descartes seine Gottesbeweise vor, die ich hier nicht diskutieren will. Wichtig ist für unser Thema lediglich, daß er die Traumerfahrung zuläßt, um die Fundamente unseres Erkennens der Wirklichkeit demonstrativ zu stabilisieren.

Die Frage nach einem sicheren Kriterium der Unterscheidung zwischen Traumerfahrung und Wirklichkeitserfahrung, zwischen Traum und Wahrheit wird nach Descartes von fast allen Philosophen heiß diskutiert. Insbesondere Christian Wolff hat zu dieser Diskussion, ausgehend von der These »in veritate ordo est, in somnio confusio«, Beachtliches beigetragen, wie wir der exzellenten Studie von Sonia Carboncini entnehmen können.[62] Daß ein geregelter Zusammenhang die Wirklichkeitserfahrung

[61] Cf. Zeno Vendler, *The Matter of Minds*, Oxford 1984, p. 56: »whatever can be seen (heard, felt etc.) can be imagined, but no more. As the limits of subjective experience are the limits of subjective fantasy, so the domain of objective imagination exhausts the world of possible experience.«

[62] Sonia Carboncini, *Transzendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel*, Stuttgart – Bad Cannstadt 1991, pp. 193 sqq. – Zu den wenig bekannten Meditationen zum

von der Traumerfahrung unterscheidet, ist bei allen sonstigen Unterschieden herrschende Meinung bei den Philosophen.

Kant bestimmte den ordo als durchgängigen *Kausalnexus*, durch den die Vorstellungen des Wachzustandes im Gegensatz zu den Traumvorstellungen untereinander verbunden sind. Bei Hegel erhält dieses Differenzkriterium eine weite Fassung als *Kohärenzprinzip*, und er macht sich lustig über die Vexierfrage nach dem Unterschied zwischen Schlaf und Wachen: »auch *Napoleon* richtete bei einem Besuch der Universität zu Pavia diese Frage an die Klasse der Ideologie«.[63] Wenn man, so Hegel, auf die Träume im Schlaf abhebt und *nur* darauf achtet, daß diese ebenso Vorstellungen sind wie unsere Vorstellungen im anschauenden Wachzustand, dann in der Tat, »kommen beide Zustände überein«. Aber dies ist nach Hegel eine durchaus »oberflächliche« Betrachtungsart. Denn natürlich kommt es für den Kontrast zwischen Traumwelt und Wirklichkeitswelt auf den *nexus* der Vorstellungen an. Im Traum »hängen« die Vorstellungen »auf unverständige Weise zusammen«, im Wachen dagegen sind die Vorstellungen als Anschauungen in eine »konkrete Totalität von Bestimmungen« eingelassen, »in welcher jedes Glied, jeder Punkt seine durch und mit allen anderen zugleich bestimmte Stelle einnimmt«.[64]

Schopenhauer wiederum bezweifelt, ob mit solchen Kriterien des Zusammenhanges der Vorstellungen wirklich über den Unterschied zwischen Traumwelt und Wachwelt entschieden werden kann. Er empfiehlt als »allein sicheres Kriterium« »das ganze empirische des Erwachens«.[65] Ansonsten akzentuiert er die Verwandtschaft beider Welten, wie schon angeführt, eher positiv.

Dieses positive Verhältnis zur Verwandtschaft zwischen Traumwelt und wirklicher Welt in der Erbschaft Schopenhauers bezeugt auch Paul Feyerabend: »man braucht eine Traumwelt, um die Eigenschaften der wirklichen Welt zu erkennen, in der wir zu leben glauben (und die in Wirklichkeit vielleicht nur eine andere Traumwelt ist).«[66] Aber diese These ist nur ein koketter Seitenhieb auf einen reflexionslosen Realismus einiger Wissenschaftstheoretiker, die das mathematische und begriffliche Medium wissenschaftlicher Welterfassung entweder als exklusiven Zugang zur wirklichen Welt *monopolisieren* oder als Zugangsmedium, das dem, was es zugänglich macht, eine qualifizierende Erbschaft hinterläßt, *verkennen*.

Traum cf. die ebenso exzellente Studie von Hubertus Busche (*Leibniz' Weg ins perspektivische Universum*, Hamburg 1997, pp. 490 sqq.).

[63] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) § 398; *Werke*, eds. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Bd. 10, p. 87.

[64] Op. cit., p. 88.

[65] Op. cit, § 5, p. 45.

[66] Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1976, p. 51.

Der Traum und die Träume kommen also in der Philosophie seit der Antike und bis heute so vielfältig vor, daß ich die Fundstellen hier unmöglich alle aufzählen kann. Im folgenden möchte ich mich daher auf einen einzigen, in dieser Hinsicht auch selten diskutierten Autor konzentrieren, der vom Denkstil her zu Freud eine spezifische Beziehung hat, ich meine Schelling. Die tiefgründige Verwandtschaft zwischen Schellings *System* von 1880 und Freuds *Traumdeutung* von 1900 hat Odo Marquard eindrucksvoll herausgearbeitet.[67] Ich möchte mich heute unabhängig von seiner Fragestellung auf ein Lehrstück Schellings aus dem ersten Buch seines Projektes *Die Weltalter* konzentrieren, das meines Wissens in der Philosophie in singulärer Weise einen träumenden Gott denkt, von dessen Träumen nicht nur Philosophen, sondern auch vor allem Psychologen lernen können, weil Schelling über eine Sensibilität für die menschliche Psyche verfügt, die vielen Philosophen unserer Zeit leider nicht mehr zur Verfügung steht.

In den *Weltaltern* träumt Gott zweimal. Beide Träume markieren kritische Phasen seiner Selbstoffenbarung vor und während der Schöpfung. Wie im Schlaf etwas *in uns* erwacht, was sich in Träumen manifestiert, geschieht dies ebenso in den Träumen Gottes. Da es außer ihm vor der Schöpfung aber nichts gibt, muß sich in diesen Träumen etwas von ihm selbst manifestieren, mit Freud gesprochen, gewissermaßen das Unbewußsein Gottes, seine Natur. Es ist Schelling in den *Weltaltern* tatsächlich daran gelegen, spekulativ noch vor Gott zurückzudenken, in den Raum seiner Voraussetzungen, die zwar *seine* Voraussetzungen sind, also zu ihm gehören, aber doch so, daß er sich aus seinen eigenen Voraussetzungen erst *ergibt*.

Ebenso wie sich eine Conclusio aus ihren Prämissen logisch zwingend ergibt, und zwar so, daß die Conclusio nie mehr Informationen enthält, als die Prämissen bereitgestellt hatten, ebenso ergibt sich Gott gleichsam aus seinen Prämissen, die also ebenfalls ihn schon ganz enthalten. Insofern ist es klar, auch für Schelling klar, daß es einen eigentlichen Beweis in einem technischen Sinn für das Dasein Gottes gar nicht geben kann. Ein Beweis im formalen Sinn setzt voraus, daß die Prämissen noch von woanders her informativ ›gefüttert‹ wurden. Aber gerade eine solche ›Fremdfütterung‹ darf es in einem Gottesbeweis ja nicht geben. Insofern kann es anstatt eines Gottesbeweises gewissermaßen nur ein autosemantisches Modell mit einer internen Aufweisungsstruktur geben, die selbstkreativ ist.

Die ganze Anlage der *Weltalter* Schellings konzipiert also eine Theogonie nach dem kantischen Muster einer »Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu

[67] Odo Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln 1987.

sein«.[68] So liefert Schelling die Theorie einer Selbstgebärung Gottes, und er hat ja auch keine andere Wahl, es gibt außer ihm ja zunächst nichts. Auch die Schöpfung wird so Teil dieser Selbstgebärung Gottes, und auch das ist nur konsequent, wenn anders das Universum sich nicht einer kontingenten Laune Gottes verdanken soll. Man muß aber auch sehen, daß Schelling nicht nur das kantische Muster einer Selbstgebärung unserer Rationalität in seiner Theogonie aufgegriffen, sondern dieses Muster zugleich auch aristotelisch gedeutet hat. Die Selbstgebärung Gottes läßt ihn ja nur hervortreten als den, der er immer schon war. Damit realisiert dieser Prozeß zugleich die aristotelische Wesensformel des *το τι ην ειναι*, des ›Was – es – schon – war – zu – sein‹.

Nachdem Schelling im ersten Teil des ersten Buches der *Weltalter*, das in diesem Sinne der ewigen Vergänglichkeit Gottes, also seinen Prämissen gewidmet ist, wie er selbst sagt, »die vollständige Construktion der Idee Gottes« entwickelt hat, beginnt erst »die eigentliche Geschichte«, nämlich »die Erzählung jener Folge freier Handlungen, durch welche Gott von Ewigkeit beschlossen sich zu offenbaren«.[69]

Jene »Folge freier Handlungen« beginnt aber sozusagen mit einer Ouvertüre, mit einem Vorspiel, d.h. mit einem Traum, mit dem Traum Gottes von der Welt, die er erschaffen wird. Wichtig ist, daß dieser Traum erst möglich wird, wenn in dem noch nicht offenbaren Gott, dem Gott, der noch in seinen Prämissen schlummert, eine *Krisis* stattgefunden hat, eine »Auseinandersetzung der Kräfte«.[70] Das ist sehr schwer verständlich. Schelling schwebt eine innere Dynamik des Göttlichen als des Einen vor, die den verschiedenen Aspekten des Einen Rechnung trägt.

Das Eine kann *erstens* verstanden werden als *elementare*, alles andere abstoßende Einheit, d.h. als exkludierende Singularität, als alles andere verneinende ipsistische Energie (a). Es kann *zweitens* verstanden werden als einheitliche Struktur, also als eine anderes bejahende Einheit, wie wir sie üblicherweise in Figuren, *Mustern*, Formen, Prädikaten kennen (F). Das Eine kann *drittens* verstanden werden als Integrationsfigur von *Muster und Element*, also als Integrationsfigur des Einen im ersten und zweiten Sinn (Fa). Und das Eine kann *viertens* und schließlich verstanden werden als das eine *Ganze*, in dem alle Muster versammelt sind und das selbst kein Muster mehr ist, das versammlungsfähig wäre (ϕ x). Das Eine in diesem letzten Sinne ist transfinit, liegt jenseits aller Elemente und Muster, denn diese sind nur auf dieses ultimative Eine hin gruppierbar und versammlungsfähig. Das transfinite Eine ist sozusagen die ultimativ konfigurierende Energie, für Schelling das Seiende schlechthin.

[68] *KrV* B 793, A 765.

[69] Schelling, *Ausgewählte Werke, Schriften von 1813 – 1830*, Darmstadt 1968, p. 75. Cf. zum Entwurf der *Weltalter* Schellings Wolfram Hogrebe, *Prädikation und Genesis*, Frankfurt/M. 1989.

[70] Op. cit., p. 81.

Diese Facetten des Einen sind die Prämissen Gottes, und sie werden von Schelling in den *Weltaltern* nun in ein dynamisches Spiel gebracht, so daß *Gott in ein Werden seiner selbst* hineingestellt ist.

In diesem Sinne sind die *Weltalter* in der Tat ein Traktat im platonischen Sinne als »Erwägung des schon immer seienden Gottes über den Gott, der einmal sein wird (*ποτε εσομενος θεος*)«.[71]

Die Krise Gottes ist nun darin gegeben, daß seine Prämissen, d.h. seine Facetten, das Eine zu sein, eine interne Ordnung erhalten. Das Eine als pure Selbstenergie, d.h. das Eine als Natur wird strukturfähig, es wird dem Einen als Muster, dieses sättigend, *untergeordnet*, erhält aber gerade dadurch Form, das Niedere zieht das Höhere an, das Natürliche das Geistige und umgekehrt. Erst in der Krisis, d.h. in der Sortierung der Prämissen, in der Scheidung der Elemente des Einen kann dieser ultimative Aspekt des Einen als ein *Anziehendes*, als ultimative konfigurierende Energie wirksam werden. Ebenso wie bei uns im Schlaf eine ebensolche Krisis stattfindet, indem unsere gesamten Vermögen freigegeben sind und ein spielerisches Eigenleben inszenieren, das wir als Traum erfahren, ebenso beginnt das schlafende Eine, in dem die Elemente des Einen freigegeben sind, zu träumen: »jeder Schlaf ist Krisis« heißt es bei Schelling.[72] In diesem Schlaf wird das Unterste des Einen, wird die ewige Natur Gottes, aus ihrer Tiefe freigegeben, wach, entfaltet »jetzt erst jene in ihr verborgene, seelenartige Substanz, vermöge welcher sie selbst ganzes und selbst schaffendes Wesen ist«.[73]

Das Verborgene in uns wird ja auch erst dann wach, wenn umgekehrt unsere verbergende Wachheit ihre Macht im Schlaf verloren hat. »Wie die Gestirne der Nacht erst hervortreten, wenn das große Gestirn des Tags erloschen ist, so treten die untergeordneten Organe erst dann auf den Schauplatz des Lebens, wenn das allgemeine Leben, zu dem sie gehörten, und vor dem sie verstummen, untergegangen ist.«[74] Hinter dieser Schlafauffassung bei Schelling steht natürlich auch Heraklit mit seinem Satz: »Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, doch jeder Schlummernde wendet sich nur an seine eigene.«[75] Projiziert in die Selbstoffenbarungsdynamik Gottes müßte man die Verhältnisse so fassen: Im Schlaf Gottes, in seinen Prämissen, hat er seine eigene Welt, im Wachen seine konklusiv offenbare.

[71] Cf. Platon, *Timaios* 34 a–b.

[72] Op. cit., p. 83.

[73] Ibid.

[74] Ibid.

[75] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Walter Kranz, Bd. 1, Berlin 1906[2], p. 75 (nr. 89).

Der erste Traum des schlafenden Gottes ist sozusagen der prämissenartige Wahrtraum der Schöpfung. In den Prämissen eines gültigen Schlusses ›schläft‹ die noch nicht gefolgerte Conclusio wie in einem Wahrtraum, aber sie muß im realisierten Schließen gewissermaßen auch noch ›wach‹ werden.

Bei Schelling handelt es sich näherhin um göttliche Träume, die aus der Tiefe einer anfänglichen Natur der Gottheit aufsteigen, »Kinder ihrer Lust«[76], die sich als Möglichkeiten dessen, was sein wird, spielerisch in »künstlerischer Lust«[77] verbildern. In diesen Träumen ist seine Natur, die einmal die uns bekannte Natur sein wird, wie verzaubert von jener vorbildlichen Macht, die ihr die reinen Mustermöglichkeiten ihrer zukünftigen Gestalten präsentiert. In diesem Wahrtraum der Schöpfung sprengt die Natur Gottes ihre verkapselte, autistische Notwendigkeit auf, *nur eins zu sein*, in der Zulassung der Möglichkeit, *alles zu werden*. Diese Sprengung beschreibt Schelling als ein gleichsam magisches Geschehen. Die bloße Gegenwart des transfiniten Einen bannt gleichsam das subfinite Eine, »gleichsam magisch weckt das Höhere in ihm das Sehnen nach der Freiheit«.[78] Produkte dieses Sehnens sind die Traumbilder des Zukünftigen, die aber noch »in der bloßen Bildlichkeit stehen« bleiben, sie »sind gegen die Gottheit nur wie Träume oder Visionen, die wohl wirklich werden könnten, wenn er den nicht seyenden riefe, daß sie seyend seyn; aber noch ist jener Wille in sich gewendet, noch gleichgültig gegen das Seyn, und nimmt sich desselben nicht an«.[79]

Man muß die Eigenart dieser Traumbilder deutlich akzentuieren. Da sie nach Schellings Konstruktion keine Bilder einer erlebten, vorhandenen Welt sein können, also bloß variierte *Abbilder*, sondern nur Bilder eines sich selbst in den Facetten seiner Einheit erlebenden Gottes, können es nur *Vorbilder* sein, wenn sie denn ins Sein gerufen werden.

Schellings Traumbilder des schlafenden Gottes sind ihrer systematischen Verfassung als Bilder eines zukünftigen Seins nach daher identisch mit dem, was Kant als Eigenart eines träumerischen Idealismus faßte, der »bloße Vorstellungen zu Sachen macht«.[80] Und jetzt zeigt sich auch, daß ein solcher träumender Idealismus sehr treffend *jede Form von Kreativität* charakterisiert. Wo immer etwas hergestellt, produziert, gestaltet oder geschaffen werden soll, müssen wir in das Muster eines praktisch gewendeten träumenden Idealismus einrücken, weil wir Pläne, Ideen, Vorhaben verwirklichen müssen. Gewiß, ohne die harte Arbeit der Umsetzung unserer Ideen geht es nicht, insofern mag ein *nur* träumender Idealismus Kants kritische Ausstellung verdienen, aber in praktischer Absicht erfüllt

[76] Op. cit., p. 85.
[77] Op. cit., p. 85.
[78] Op. cit., p. 45.
[79] Op. cit., p. 87.
[80] *Prolegomena*, A 71.

sich im träumenden Idealismus tatsächlich unsere Form der Kreativität. Insofern kann Schellings Lehrstück von einem träumenden Gott auch als *Theorie einer unbedingten Kreativität* gelesen werden, die uns zwar nicht in aller Reinheit möglich ist, an der wir aber vielleicht in Ausnahmefällen teilhaben. Freilich ist dies eine Kreativität, für die es eine cartesische Phantasieschranke nicht gibt, denn die gibt es nur für Formen anschaulicher Kreativität, die mit Bildern operiert, die bloß abbildende Variationen von schon Gesehenem sind. Die Kreativität, die Schelling im Auge hat, ist aber absolut, sie schafft wirklich Neues, das es so noch nie gab. Wo *uns* das je gelingen sollte, hätten wir an seinem Modell teil.

Und Schelling entwickelt auch explizit einen Anschluß unserer Kreativität an sein Modell. Auch in unserer Psyche findet sich jene mehrfache Struktur der Einheit, die die Dynamik der Selbstoffenbarung Gottes kennzeichnete. Auch für *uns* ist es charakteristisch, daß wir ein zorniges, alles sonstige verneinendes Selbst besitzen, das die Quelle unseres Egoismus ist; und daß wir ebenso ein über dieses harte Ich Hinausgehendes sind, ein mitteilsames, anteilnehmendes, kommunikatives, ekstatisches Ich. Beides muß in ein ausbalanciertes Verhältnis gebracht werden. Schelling fängt diese Verhältnisse so ein: »Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt-seyn; ihm hilft das Außer – sich – gesetzt – werden, wie es unsere Sprache so herrlich bezeichnet.«[81] Ohne ein mitteilungsfähiges, anteilnehmendes, kommunikatives Außer – sich wären wir einer Kreativität im anspruchsvollen Sinne ja gar nicht fähig. So sehen wir, sagt Schelling, »wie befangene Menschen in dem Verhältniß, als sie dies sind, zur geistigen Produktion immer untüchtiger werden«.[82] Es kommt eben auf die reale Balance zwischen In – sich und Außer – sich an, und »wer jene göttliche Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit sich zu erhalten weiß«, der ist auch »jener spielenden Lust« in seiner Kreativität fähig.[83] Diese spielerische Lust der Kreativität Gottes wie der Menschen nennt Schelling auch die Weisheit Gottes, jene Sophia, jenes Weibliche in Gott, das in seinem ersten Traum und seinem Bilderspiel »mehr eine leidsame als eine thätige Natur«[84] bezeugt. Im ersten Traum Gottes zeigt sich seine *pathische* Natur, er ist »Wille, der nichts will«[85].

In diesem träumenden, selbstseligen Zustand könnte die Gottheit nun eigentlich verbleiben. Ihre Träume sind Gesichter, Bilder, Ideen dessen, was möglich ist und wirklich werden soll, sie steigen auf und versinken wieder, in gänzlicher Schmerzlosigkeit, »mit der höchsten Wollust überschüttet«.[86] »Doch wie die Zeiten der Unschuld nicht bleiben, wie Spiele

[81] Op. cit., p. 102.
[82] Ibid.
[83] Ibid.
[84] Ibid.
[85] Op. cit., p. 104.
[86] Op. cit., p. 99.

der Kindheit, in denen das künftige Leben sich vorbildet, vergänglich sind, so konnte auch jener selige Göttertraum nicht dauern.«[87] Die Traumbilder flehen und betteln gewissermaßen um ein Sein, und Sophia, das Weibliche in Gott klagt darüber, »daß die Kinder ihrer Lust nicht bleiben, sondern in immerwährendem Ringen sind und im Ringen wieder vergehen«.[88] Daß den Traumbildern der Gottheit ein Sein zuwachse, setzt voraus, daß sie ein äußeres Sein zuläßt und anerkennt. Das kann, da alles Sein nur Gott zukommt, wieder nur so geschehen, daß die Gottheit in einen Selbstbezug neuer Art eintritt, »in dem sie als das, was sie ist, auch erscheint«.[89]

Als das, was es ist, erscheinen, heißt: sich offenbaren. War also die Gottheit irgendwie gezwungen, phänomenal zu werden? Nun, an einem solchen Zwang ginge das Göttliche natürlich sofort zugrunde, es kann also nur ein freier Entschluß gewesen sein. So konnte die Gottheit sich also nur als die offenbaren, »die frei war sich zu offenbaren und sich nicht zu offenbaren, als die ewige Freiheit selbst«.[90] Das heißt genauer: Die Gottheit offenbart sich als das, was sie ist, als das ewige Ja und das ewige Nein zugleich. Solange diese Widersprüchlichkeit *vor* der Offenbarung nur ein behauptungsloses Sein innehatte, mochte es ein antagonistisches Spiel in Gott sein, in ein äußeres Sein gesetzt, also offenbart, kann dieser Widerspruch allerdings keinen Bestand haben: Im Akt der Selbstoffenbarung würde Gott an seiner geoffenbarten Inkonsistenz sofort zugrunde gehen. Die Verträglichkeit Gottes mit sich selbst ginge also im Akt seiner Offenbarung verloren.

Also muß eine Verfassung des äußeren Seins gefunden werden, durch die dieser Widerspruch ausgeglichen werden kann. Diese Verfassung des äußeren Seins ist die *Zeit*, in der das ewige Ja und das ewige Nein nicht mehr zugleich, sondern als ein Nacheinander strukturbildend wirken, das dennoch in ein *Zumal* eingelassen bleibt, in eine übergreifende Simultaneität.

Die Gegenwart hebt die Vergangenheit ja nicht auf, das Zukünftige ist ebenso schon, *zumal* ein Gegenwärtiges ist. In der Selbstoffenbarung Gottes rettet so die Zeit die Einheit seines *äußeren* Seins. Alles, was äußerlich sein kann, kann es also nur um den Preis der Zeit. Was äußerlich sein kann, unterliegt aber ebenso der Grundenergie jedes Seins, der kontrahierenden, selbstigenden, ipsistischen Energie des Einen, des Einen in seinem ersten Sinn. Um zu sein, muß etwas gegen anderes sich abschließen, es muß es selbst werden, das heißt: eine räumliche Kontrastlinie annehmen, die in sich zusammenläuft. So erhält das äußere Sein auch die Verfassung der Räumlichkeit.[91]

[87] Op. cit., p.103.
[88] Ibid.
[89] Op. cit., p. 104.
[90] Op. cit., p. 106.
[91] Cf. op. cit., p. 130 sqq.

Aufs Ganze gesehen ist so die anfänglich spielerisch geträumte Welt durch die Offenbarung Gottes in ein äußeres raum-zeitliches Sein gesetzt, in dem die konturbildenden Energien erst allmählich ein komplexes und stabiles Differenzierungsniveau erreichen. Das, was zuerst sich erschaffend erschaffen erscheint, sind *unförmige Manifestationen des Selbstseins*, die sich exzentrisch in ihrem Selbst feiern, orgiastisch geradezu, gewaltsam und furchterregend. Die in Gott ins Niedere gesetzte Energie der Verselbstung entfesselt, ins äußere Sein gesetzt, ein vernunftloses Inferno bestialischer Selbstsucht, die grauenerregend ist. »Gott selbst muß«, schreibt Schelling, »die ganze Tiefe und die schrecklichen Kräfte des eigenen Seyns empfinden«.[92] Erkennbare Strukturen sind in diesem Szenario der anfänglichen Schöpfung noch nicht möglich, die vernunftlose, ja von Schelling selbst als *irrational* bezeichnete, bloß ipsistische Energie tobt sich anfangs derart aus, daß die anteilnehmende, anziehende, kommunikative, ekstatische, transfinite Energie des Einen geradezu wirkungslos erscheint, Gott vor sich selbst gleichsam erschaudert. So »nimmt der Orgasmus der Kräfte in allen Gliedern zu, daß endlich jene anziehende Potenz selbst für ihr Dasein zittert und das Chaos, das schon im Einzelnen vorhanden ist, im Ganzen fürchtet«.[93] Und hier ist für Schelling auch eine *kognitive Schranke für die Erkennbarkeit der Welt* gegeben, da dieses irrationale Moment auch im gegenwärtig vorfindlichen Weltbau »nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte«, so daß »die Gesetze des Weltbaus schwerlich nach so einfachen Verhältnissen, als bisher versucht worden, ergründlich sind«.[94]

Es ist verständlich, wenn Schelling die Gottheit an ihrer Schöpfung in ihrer beginnenden, amorphen Selbstgestaltung, die sie ja auch selbst ist, leiden läßt: »Wir werden uns nicht scheuen, auch jenes Urwesen (die erste Möglichkeit des äußerlich offenbaren Gottes), so wie es die Entwicklung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen«.[95] Aber auch für den Menschen gilt ja, daß die Anteilnahme »an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden seiner Natur« notwendig ist, »um ihn ins höchste Bewußtsein zu erhöhen. Ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennen lernen; dieß ist ohne Leiden unmöglich«.[96] Und nun folgt einer der kapitalen Sätze Schellings, den ich hier gern noch einmal zitiere: »Aller Schmerz kommt nur von dem Seyn, […].«[97]

Der sich offenbarende, ins Sein setzende Gott kommt wie wir um diesen Schmerz nicht herum, erst in ihm wird er erschrocken seiner Tiefe

[92] Op. cit., p. 132.
[93] Op. cit., p. 134.
[94] Ibid.
[95] Op. cit., p. 141.
[96] Ibid.
[97] Ibid.

gewahr, aus der heraus er sich erst zur Helligkeit seiner Bewußtheit durchringen kann.

Und hier beschreibt Schelling einen zweiten Traum der Gottheit. War der erste Traum ein Traum vor der Offenbarung, ein visionärer Traum zukünftiger Gestalten, hell, lustvoll und spielerisch, ist der zweite Traum ein unerhörter Alptraum Gottes. Genau besehen handelt es sich nur um einen Traumvergleich, um eine Schilderung einer Selbstgefährdung Gottes durch seine Offenbarung: Was er schuf, wendet sich, lebendig geworden, gegen ihn, wie in einem Alptraum sich die Produkte unseres Unbewußten gegen uns stellen. Das nach außen gesetzte Sein Gottes, in dem er sich offenbar wird, wird ihm also selbst zur Bedrohung. Sein kommunikatives, anteilnehmendes, besänftigendes Sein vermag seine Vergangenheit, das ipsistische Sein nicht sofort zu bändigen. Die besänftigende Kraft äußert sich zu Anfang eben nur »als ein leises Anziehen, wie das, was dem Erwachen aus tiefem Schlummer vorangeht«.[98] Die kommunikative, anteilnehmende Seite seines Seins belebt mit diesem leisen Anziehen erst allmählich sein nach außen gesetztes Sein, aber immer mehr »werden die Kräfte im Seyn schon zu dumpfem, blindem Wirken erregt«. Und jetzt bietet Schelling das volle Szenario wie in einem Alptraum Gottes in unvergleichlicher Sprache: »mächtige, und weil ihm [dem nach außen gesetzten Sein, W. H.] die sanfte Einheit des Geistes fremd ist, formlose Geburten steigen auf; nicht mehr in jenem Zustand [wie im ersten Traum, W. H.] der Innigkeit oder des Hellsehens, noch von seligen, die Zukunft vorbedeutenden Visionen verzuckt, ringt das in diesen Widerstreit existierende Wesen wie in schweren, aus der Vergangenheit, weil aus dem Seyn aufsteigenden Träumen; bald mit wachsenden Streit ziehen jene Geburten der Nacht wie wilde Phantasien durch sein Inneres, in denen es zuerst die Schrecknisse seines eigenen Wesens empfindet«.[99]

Die Gottheit hat in dieser Befangenheit Angst, im Grunde Angst vor sich selbst, wie als ob ein Künstler Angst vor seinen eigenen Werken hat, die ein Eigenleben seiner unbewußten Energien gegen ihn zu führen beginnen, solange, bis er ihnen plötzlich wieder zulächeln kann als *seinen* Werken, als *seiner* Vergangenheit, bis er also sich in seinem Werk als nur vergangen erkennt gegen seine überlegene Gegenwart. So »nimmt«, wie Schelling schreibt, »der Orgasmus der Kräfte immer mehr zu und läßt die zusammenziehende Kraft die gänzliche Scheidung, die völlige Auflösung fürchten. In dem sie [die Gottheit, W. H.] aber ihr Leben frei gibt, sich gleichsam als schon vergangen erkennt, geht ihr selbst die höhere Gestalt ihres Wesens und die stille Lauterkeit des Geistes wie im Blitz auf«.[100]

[98] Op. cit., p. 142.
[99] Op. cit., p. 142.
[100] Ibid.

Was hier wie im Blitz aufgeht, ist die Gewahrung jener transfiniten Einheit, die *wir* ebenso mit besänftigender Wirkung in den Alpträumen unserer Selbstzerrissenheit wohl gleichsam spüren, aber niemals thematisch vor uns bringen können. Versuchen wir das dennoch, überschreiten wir also alle thematisierbaren, semantischen Einheitsmuster, in denen wir hausen, und haschen gleichsam nach dieser transfiniten Einheit, werden wir »besinnungslos«, ja »wahnsinnig«. So sind wir normalerweise ein Mittleres »zwischen völliger Nacht des Bewußtseyns und besonnenem Geist«.[101] Und nur dann, wenn wir wahrhaft kreativ sind, müssen wir zumindest im Ansatz über die semantischen Nester unserer Einheitsbehausungen hinaus sein, um andere, neue Einheiten schauen und schaffen zu können. Auch an dieser Stelle empfiehlt sich Schellings Theogonie wieder ihrer Lesart als *Theorie der Kreativität*, die an dieser Stelle allerdings mit dem Feuer spielt, mit dem Feuer eines kreativen Außer-sich-Seins, das auch in der Kreativität der Natur in einheitssprengenden, selbstzerreißenden Energien das Brennende ist. Ohne diesen *excessus naturae*, der sich auch in unserem *excessus mentis* spiegelt, gäbe es in der Tat nichts Neues unter der Sonne, gäbe es keine Kreativität. Schelling behauptet tatsächlich, »daß jener sich selbst zerreißende Wahnsinn noch jetzt das Innerste aller Dinge, nur beherrscht und gleichsam zugutgesprochen durch das Licht eines höheren Verstandes, die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorzubringen ist«.[102] Das heißt entsprechend für den Menschen: »worin soll sich der Verstand beweisen als in der Bewältigung, Beherrschung und Regelung des Wahnsinns?«[103] Und das besagt wiederum umgekehrt, daß »der gänzliche Mangel des Wahnsinns zu einem anderen Aeußersten führt, zum Blödsinn (Idiotismus), welcher eine absolute Abwesenheit alles Wahnsinns ist.«[104]

Von diesem Autismus unterscheidet Schelling also *erstens* den geregelten, beherrschten Wahnsinn des kreativen Geistes wie *zweitens* den ungeregelten, unbeherrschten als pathologische Form, der die »eigentlich Wahnsinnigen« kennzeichnet: »Man kann streng genommen nicht sagen, daß der Wahnsinn bei ihnen entstehe; er tritt nur hervor als etwas, das immer da ist (denn ohne beständige Sollicitation dazu wäre kein Bewußtseyn) [...].«[105]

Die Evolution des Bewußtseins ist nach Schelling also nur als die Geschichte eines sich selbst regelnden ursprünglichen Wahnsinns aufzufassen, dem auch die kreativen Energien zu danken sind, die ja in der Tat etwas Individualitätssprengendes, etwas Unpersönliches haben, etwas

[101] Op. cit., p. 143.
[102] Op. cit., p.144.
[103] Ibid.
[104] Op. cit., pp. 144–145.
[105] Op. cit., p. 145.

Überindividuelles, das im Gelungenen eine anonyme Autorschaft bezeugt, wenn wir z.B. erstaunt darüber sind, daß ein Mensch so etwas überhaupt zustandegebracht haben kann. Das sieht auch Schelling: »Die Grundkraft alles anfänglichen und ursprünglichen Schaltens muß eine bewußtlose und nothwendige seyn, da eigentlich keine Persönlichkeit einfließt; wie in menschlichen Werken desto höhere Kraft der Wirklichkeit erkannt wird, je unpersönlicher sie entstanden.«[106] Was so in unserer Kreativität anonymer Index des nicht erzwingbaren Gelingens ist, also ein Nichtmenschliches anzeigt, war einmal universelle Disposition unserer Vorfahren im Tier-Mensch-Übergangsfeld.

Hier sehen wir Wesen, die die Instinktschranke zwar schon durchbrochen haben, in denen also der ursprüngliche Wahnsinn durchgebrochen ist, die aber erst nur ein geringes Niveau seiner Selbstregelung erreicht haben. »So sehen wir [...] die schon in freier Entfaltung begriffene Natur in dem Verhältniß, als sie dem Geist sich annähert, gleichsam immer taumelnder werden. Denn es befinden sich zwar alle Dinge der Natur in einem besinnungslosen Zustand; jene Geschöpfe aber, die der Zeit des letzten Kampfes zwischen Scheidung und Einung, Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit angehören und in den Schöpfungen der Natur unmittelbar dem Menschen vorangehen, erblicken wir in einen der Trunkenheit ähnlichen Zustande dahinwandeln.«[107] Diese Phase der Menschwerdung ist für Schelling die dionysische: »Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Panthern oder Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel der Begeisterung, in welchen die Natur vom Anblick des Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahnender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert.«[108]

Wenn wir diesen, Nietzsche antizipierenden Hinweis Schellings für unsere Traumdeutung der Träume Gottes vor und während der Schöpfung oder Selbstoffenbarung nutzbar machen wollen, dann könnte man sagen, daß der erste Traum vor der Schöpfung mit seinen visionären, hellsehenden, wahrsehenden Träumen nach dem delphischen Gott als *apollinischer Traum* Gottes gedeutet werden darf, während der Traum Gottes im Beginn der Schöpfung, dieser Angsttraum von den eigenen Geschöpfen, von sich selbst im Zustande eines orgiastischen Wahnsinns, als *dionysischer Traum* Gottes bezeichnet werden kann.

Die Pointe ist dann die, daß der Antagonismus, den Nietzsche in seiner wesentlich späteren Stilisierung kulturbildender Energien vorgestellt hat, bei Schelling zuvor schon eine kosmologische Deutung erfuhr, die mit einem internen Antagonismus des Universums selbst rechnet, einem Antagonismus der *a limine in allem* wirksam ist, auch in unserer Psyche ein

[106] Op. cit., p. 143.
[107] Ibid.
[108] Ibid.

Echo hat. Man muß daher deutlich sehen, daß Schellings Konstruktion wesentlich radikaler ist als Nietzsches Interpretationsvorschlag. Das liegt daran, daß nach Schellings Konstruktion die Balance zwischen den antagonistischen Gestaltungsenergien bleibend gefährdet ist. Es ist hiernach also nicht ausgeschlossen, daß der Strukturraum des Universums ebenso wie der Strukturraum jeder entwickelten Psyche wieder kollabieren kann. Das Vernunftlose, von keiner Erkenntnis Erreichbare im Universum wie in unserer mentalen Verfassung kann dann wieder durchbrechen, wenn die Energien seiner Regulierung erlahmen. Das heißt, daß dieselbe Energie, die unsere Kreativität freisetzt, gerade die ist, die eine Implosion des Bewußtseins bewirken kann.

Der zweite Traum Gottes zeigt sehr deutlich, daß diese Gefährdung schon in das Universum, ja in Gott eingebaut ist. Wo Struktur oder System ist, ist ihr Bestand als Ganzes gefährdet, das haben Strukturalisten und Systemtheoretiker nie begriffen. Systeme und Strukturen fallen ja nicht vom Himmel, sondern bauen sich auf als Verträglichkeitsmuster antagonistischer Energien, die sie außer sich haben und von denen sie hinweggefegt werden können wie die Wolken vom Wind.

Die Erbschaft der alles außer sich selbst verneinenden, ipsistischen Energie des Seins verleiht der gesamten Schöpfung, dem gesamten Universum einschließlich unserer psychischen Verfassung also eine *ontotragische Aura*. Wären daher, so Schelling, die Menschen »fähig, die Außenseite der Dinge zu durchdringen, [...] so würden sie sehen, daß der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseyns eben das Schreckliche ist.«[109]

Schelling ist aber kein Pessimist wie Schopenhauer, dessen Konstruktion der *Welt als Wille* eine gewisse Ähnlichkeit mit Schellings ipsistischer Seinsenergie hat. Schelling ist vielmehr ein *Realist der Freiheit*, einer Freiheit, die ohne eine antagonistische Struktur, ohne Inkonsistenz für ihn nicht denkbar ist, wenn sie denn durch die Formel ›*ex falso quodlibet*‹ im Ansatz abgebildet werden kann: »Ohne dieses dem Denken widerstehende Princip wäre die Welt wirklich schon in nichts aufgelöst; [...].«[110]

Man kann nach Schelling im ausschöpfenden Sinn offenbar nicht beides haben: Freiheit und Rationalität. Wenn Freiheit wirklich sein soll, muß etwas anerkannt werden, was sich dem Denken entzieht. Wenn Rationalität in einem durchgreifenden, restlosen Sinne real wäre, wenn es ein ›real unknown‹ nicht gäbe, gäbe es so etwas wie Freiheit nicht. Diese ambivalente Struktur zwischen Freiheit und Rationalität hat wohl als erster Schelling erkannt, und so bizarr seine Spekulationen auch sein mögen, in diesem Gedanken schlummert ein Potential, das noch nicht abgegolten ist. Die Träume Gottes bringen bei Schelling das *Drama zu sein* zum Aus-

[109] Op. cit., p. 143.
[110] Op. cit., p. 149.

trag, wie es eindringlicher vor und nach Schelling nicht mehr gedacht wurde, eindringlicher nicht auch in seiner Schwerverständlichkeit, die uns fasziniert und abschreckt zugleich.

Aber in seiner Theorie der Kreativität zeigen sich auch Gründe für eine Geschichtlichkeit, die Schelling vor allem auch im internen symbolischen Prozeß der Kunst sichtbar gemacht hat.

18. Geschichte: Die ontosemantische Störung

In seinen Reflexionen bemerkt Kant gelegentlich: »Die freyheit ist eine subiective Gesetzlosigkeit. [...] Sie verwirret also.«[111]

In der Tat: Überall da, wo die Instinktbindung zurücktritt, die natürliche Gesetzlichkeit gesprengt ist, beginnt zunächst ein Zustand subjektiver, individueller Anarchie, ein Zustand der Verwirrung, einer völligen Ratlosigkeit oder teleologischen Blindheit. In dieser erst beginnenden und zunächst verwirrenden Freiheit eines nur ›ich‹-stotternden Ichs kann niemand auf Dauer leben. Aus diesem Taumel an subjektiven Möglichkeiten eines zwar entfesselten, aber bloß manischen Selbst, aus dieser *Automanie* befreit uns nur eine Selbstgesetzgebung, befreit uns nur *Autonomie*. Nur sie macht jene anarchische Freiheit erträglich, von der Kant mit großer psychologischer Sensibilität sagte, daß sie, als subjektive Gesetzlosigkeit gefaßt, zunächst verwirrt.

Wenn wir diesen Befund nun als hermeneutische Matrize verwenden, dann können wir in sie hinein einen Schelling stellen, der das Freiheitsgeschehen geradezu als einen universellen Selbstdomestizierungsprozeß begreiflich macht, der in allen strukturgenerierenden Milieus wiederzufinden ist.[112] Wo überhaupt etwas ist, was sich in eine Gestalt fängt, ein

[111] *Akad.-Ausg.* Bd. XIX (*Nachlaß* Bd. IV), Refl. 6960, p. 214.

[112] Cf. hierzu die reich differenzierende Studie von S. Peetz, *Die Freiheit im Wissen, Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt/M. 1995. Peetz zeigt sehr deutlich, wie Schelling versucht, sein Identitätssystem durch eine ›natural fundierte Wahlfreiheit‹ zu begründen, um mit Jacobi, Spinoza und Fichte fertig werden zu können. Gerade dadurch handele sich Schelling jedoch Folgeprobleme ein, die sich in seinen durch eine innere Duplizität gekennzeichneten Systementwürfen fortsetzen und letztlich nicht befriedigend gelöst werden können, sofern das Wesen der Rationalität nicht geradezu positiv aus einer dupliken Selbstdifferenzierung verständlich gemacht wird. – Zur Literatur zum Freiheitsproblem bei Schelling cf. zuletzt die Einleitung von Th. Buchheim zur *Freiheitsschrift* Schellings (Felix Meiner, Philosophische Bibliothek 503, Hamburg 1997).

Selbst wird, geschieht dies im Prozeß einer Autonomisierung, in unterschiedlichen Milieus mit unterschiedlichen Abweichungsspielräumen. Unsere Selbstgesetzgebung kann ja immer wieder kollabieren, der Taumel eines entfesselten Selbst kann stets wieder aufbrechen, die Autonomie des Handelns auf das Niveau bewußtloser Automanie zurückfallen. In anderen Strukturmilieus ist dieser Abweichungsspielraum so extrem nicht gegeben. Physikalische Strukturprozesse mögen unter Umständen gar keine Abweichungsspielräume, manchmal immerhin statistisch greifbare aufweisen. Aber auch dieser Bereich bleibt nach unserer hermeneutischen Matrize und mit Schelling bedroht: Auch hier ist aufs Ganze gesehen eine Implosion des gesamten Strukturniveaus möglich, ein Rücksturz ins Chaotische und Regellose. Das Anomische bleibt ein Lauerndes im Universum, und nach Schelling muß das auch so sein, weil es sonst überhaupt keine Strukturen gäbe: Was die Energie für Strukturbildungen bereitstellt, ist zugleich das, was den Strukturbestand bleibend gefährdet sein läßt.

Als dieses Risiko ist nach Schelling Freiheit auch in das Universum eingebaut. Wir können auch sagen: als Index der Strukturfähigkeit des Universums ebenso wie als Index seiner Endlichkeit. Jede Struktur des Universums erscheint so als Versuch, die singuläre Autonomie zu realisieren, sie zu kopieren, was leider nur auf Zeit und auf unterschiedliche Weise gelingt bzw. gelingen kann. Und wenn wir das Autonome anders das Eine nennen, dann ist die Zeit der Dinge ihr Sein zum Einen. Immer glüht in jedem Muster dieses Universums, d.h. in allem, was ist, der Sinn des Autonomen auf und zollt im Verlöschen der Unerschöpflichkeit dieses Sinns Respekt.

Das Universum liefert aus dieser Perspektive in jeder Gestalt und Struktur ein semantisches Modell der Autonomie, unterschiedlich der Art nach, aber doch immer wieder als Versuch, ein eigengesetzliches Selbst zu sein. Das Universum ist der Realisierungsversuch einer Semantik der Autonomie, vom Molekülverbund bis zur Galaxie, von der Amöbe bis zum Menschen, von der Silbe bis zum Satz, vom Werkzeug bis zum Kunstwerk.

Aber nur im Kunstwerk geschieht es, daß die Autonomie auch quasi autonom zur Erscheinung kommen kann. In seiner Darstellung kann der Künstler ein Niveau erreichen, wo ihm gleichsam die Selbstgesetzlichkeit des Dargestellten selbst die Hand führt. *The magic hand of chance* erweist sich als *magic hand of hidden necessity*. Er ist dann von seinem Werk »selbst überrascht und beglückt«, wie Schelling im *System* von 1800 schreibt.[113] Das Kunstprodukt als Selbstinszenierung der Autonomie, ein Geschehen,

[113] *Schriften von 1799–1801*, Darmstadt 1967, p. 615.

für das der Künstler gewissermaßen nur Medium ist, gibt den letzten Rest der anfänglich automanischen, d.h. verwirrenden Freiheit an eine Instanz zurück, die als autonom erscheinende Autonomie geradezu ein Dementi der Freiheit zu sein scheint, »gewissermaßen der Freiheit entgegen« ist, wie Schelling schreibt.[114]

Es ist dieses Moment eines anonymen Gelingens, das die Objektivität des Kunstwerks sicherstellt, denn im Gelingen bekundet sich ein Geschehen über unsere angestrengte Kalkulation hinaus. Durch den Künstler hindurch – »gleichsam ohne sein Zuthun«[115] – vollstreckt sich das Schicksal der Formung in der finalen Aura einer anonymen Notwendigkeit, wie sie sonst und anders z.B. in der Logik erreicht wird. Was einen Beweis, einen Schluß, eine Ableitung gültig macht, hängt zuletzt nicht von mir ab, sondern ist ebenso ein Beispiel für eine anonyme Notwendigkeit. Ebendeshalb wird die Logik seit Aristoteles auch Werkzeug, Organon der Philosophie genannt, nur mit ihrer Hilfe erreichen die Sätze der Philosophie den Glanz anonymer Notwendigkeit, der über alles nur Menschliche hinausweist.

Weil im Kunstgeschehen aus Schellings Sicht in reicherer Weise am gelingenden Ende der nämliche Glanz anonymer Notwendigkeit erstrahlt, tritt für ihn die Kunst die Erbschaft der Logik an, Organon der Philosophie zu sein. Denn sie ist über die Logik hinaus zugleich Beweisstück und Dokument des Umstandes, daß in kreativen Prozessen Bewußtes und Unbewußtes in ihrer Tiefe ununterscheidbar sind. Tatsächlich zeichnen sich hier bei Schelling Konturen einer Theorie der Kreativität ab, die genaugenommen nicht auf das Kunstgeschehen fixiert bleibt, sondern universal veranschlagt werden muß. Trotzdem bleibt das Kunstgeschehen für Schelling insofern ein ausgezeichnetes Beispiel, weil hier ein Geschehen geradezu sinnfällig wird, das ansonsten und in allen kreativen Kontexten zwar auch vorhanden ist, aber doch immer erst begrifflich erschlossen werden muß.

In diese knappen Koordinaten zum Thema Freiheit und Kunst bei Schelling möchte ich nun einige Bemerkungen zu gewissen semantischen Aspekten der Kunstphilosophie Schellings hineingestellt sehen, die sich nur gelegentlich mit dem Problem der Freiheit berühren, obwohl sie im Innersten von ihm zehren, gerade auch da, wo ich vielleicht etwas allzu aparte Verständniszugänge zu Schelling beizubringen versuche.

Um heute von Schelling, auch von Hegel, systematisch noch profitieren zu können, muß man wohl manchmal sehr weit von ihrem Buchstaben zurücktreten. Erst dann gewahrt man, wenn man Glück hat, Intuitionen, die hinter ihren Konstruktionen stehen. Natürlich geht man auf diese Weise das Risiko ein, selber bloß der Illusion einer Intuition zu erliegen,

[114] Op. cit. p. 616.
[115] Op. cit. p. 617.

die man selber in die historische begriffliche Kulisse hineinkonstruiert hat. Gleichwohl geht es dem Interpreten manchmal so wie dem Betrachter eines Regenbogens: Wer zu nahe herangeht, dem entschwindet er, wie ebenso Eurydike dem sich vergewissernd umsehenden Orpheus[116]. Die rechte, d.h. phänomenrettende Distanz zu wahren, ist also eine Maxime für Interpreten, die zu befolgen auch mißlingen kann.

In seiner Jenaer Vorlesung vom Wintersemester 1802/03 über die *Philosophie der Kunst* betont Schelling gleich in der Einleitung, daß für diejenigen, die sein »System der Philosophie kennen«, die nachfolgende »Philosophie der Kunst nur die Wiederholung desselben« sein werde und zwar »nur die Wiederholung desselben in der höchsten Potenz«.[117] Im ersten oder allgemeinen Teil dieser Philosophie der Kunst liefert Schelling z.T. sehr holzschnittartige ›Konstruktionen‹ der Idee der Kunst und des Kunstwerkes überhaupt, deren Resultat die Formel auswirft, daß die Philosophie der Kunst in ihrer wohlverstandenen Tiefe nichts anderes als die »Construktion des Universums in der Form der Kunst« sei.[118] In dieser ›timaiosischen‹ Zuspitzung erhält die Ästhetik bei Schelling eine kosmologische Einbindung, wie sie für den Schelling, der sich über die Transzendentalphilosophie hinaus die Natur als Vergangenheit des Geistes erobert hatte, charakteristisch ist. Ein rechtes Verständnis der Kunst erreicht die Philosophie hiernach nicht als eine Theorie der Zivilisation oder Kultur, sondern als philosophische Kosmologie, die das Kunstgeschehen schon da wirksam werden läßt, wo das Schöpferische noch natürlich ist.

In Natur, Kunst und Philosophie kommt nun gleichermaßen, aber je verschieden, das Absolute zur Darstellung und zwar je verschieden als der gemeinsame Entlassungshintergrund von Gestalten. Ebenso wie wir Gestalten nur konturiert, d.h. auf einem Hintergrund als Kontrastfolie wahrnehmen können, ebenso sind uns semantische Konturen nur gegen das greifbar, wovon sie sich verneinend abheben. Was sie nicht ist, verleiht der semantischen Figur erst die Kontur, was sie nicht ist, bleibt das Negativ, das ein semantisches Positiv erst hervortreten läßt.

Die letzte Kontrastfolie, aus der sich ultimativ Gestalt und Figur entbinden, ist nun diejenige, die sich gegen keinen weiteren Hintergrund mehr kontrastieren läßt. Dieser ultimative Hintergrund, der alle Vordergründe szenisch freigibt, ist das, was Schelling als ultimative und völlig diaphane Identität, als das Indifferente, als die Indifferenz bezeichnet. Es ist der nicht selber mehr konturierbare, durch keinen Kontrast mehr definierte Hintergrund aller Kontraste und als solcher in seiner völligen Kon-

[116] Cf. oben Kap. II, 8.
[117] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Kunst*, *Ausgewählte Werke*, Darmstadt 1980, p. 7.
[118] Op. cit. p. 131.

trastfreiheit das Absolute. Dieses wird uns im semantischen Milieu da zugänglich, wo der semantische Gehalt vollkommen verbleicht, wo wir nur noch behelfsweise mit Worten operieren, mit denen wir uns den transdefinitorischen Hintergrund zu vergegenwärtigen versuchen, vor dem unsere semantischen Definitionsversuche Konturen gewinnen. Die Bezeichnungen für diesen ultimativen semantischen Hintergrund sind z.B. das Sein, das Nichts, das Eine, Sinn, En-sof etc., aber sie sind im Grunde belanglos, da sie nichts mehr regulär bezeichnen, sondern nur noch *unbestimmt anzeigen, wovor wir nur bezeichnen können*. Dieses letzte *Wovor* ist ebenso ein letztes *Woher* und ein letztes *Wohin*.[119]

Nun möchte man meinen, daß solche Erwägungen, die uns das verständlich machen sollen, was Schelling um 1800 das Indifferente oder Absolute nennt, bloß noch spekulative semantische Spielereien sind, ohne jegliches sachliches Gewicht. Denkbar wäre hier ein wittgensteinisiertes Gegenargument: Schelling sucht offenbar in unseren semantischen Unterscheidungen ein Gemeinsames, das er, da er es nicht finden kann, als ein Indifferentes hinter allen semantischen Differenzen postuliert, das er dann notgedrungen auch als Absolutes bezeichnet. Demgegenüber hätte er sich mit der Familienähnlichkeit semantischer Differenzen begnügen können, die bloß von Fall zu Fall aufgewiesen werden und keineswegs als durchgängige unterstellt werden muß. Eine solche Entgegnung ist möglich und für Freunde semantischer Kleinkulturen auch zulässig.

Aber wer, wie Schelling, aufs Ganze geht, muß sich in dieser Bescheidungsempfehlung doch um die Anerkennung seines eigentlichen Interesses betrogen fühlen. Dieses eigentliche Interesse nährt sich daran, daß wir offenbar faktisch in der Lage sind, das Ganze zu thematisieren, auch jeweils *ein* Ganzes mittels Inbegriffen zu thematisieren. Solche Inbegriffe sind z.B. die Liebe, die Sprache, die Gerechtigkeit etc.[120]

Was ich im Einzelfall ›liebevoll‹, sprachlich ›gelungen‹ oder ›gerecht‹ nenne, zehrt von meinem Verständnis der entsprechenden Inbegriffe. Dieses Verständnis dient auch hier als nicht-propositionales Hintergrundverstehen, das einem Verstehen des konkreten Falles im Vordergrund erst die Konturen verleiht und es korrigierbar macht. So ist offenbar auch in unsere Verstehensmechanik eine Fähigkeit, semantische Kontraste wahrzunehmen, ebenso eingebaut, wie in die Mechanik unserer Wahrnehmungen die Fähigkeit, visuelle Kontraste wahrzunehmen, und beides gehört vermutlich zusammen. Wenn das so ist, besteht die Analyse unserer Inbegrifflichkeiten unmittelbar in der Analyse unseres unentbehrlichen impliziten Hintergrundwissens, und eine solche Analyse darf man getrost einer Metaphysik zurechnen, die nichts Unseriöses sein muß. So untersucht auch Kants Vernunftkritik die Inbegrifflichkeit unserer Erfahrung (Welt), unserer selbst (Seele) und den Inbegriff der Inbegriffe (être suprème), um deren unentbehrliche, aber nur heuristische Funktion als Garanten unserer Wissensbemühungen zu erläutern, die über jeden gegebenen Wissensstand hinausweisen. Vor einem desensibilisierten und absoluten Hintergrund von Inbegrifflichkeiten werden wissensständige semantische Konturen erst möglich.

[119] Cf. hierzu oben Kap. II, 9.

[120] Hegel nennt in seiner Ästhetik-Vorlesung von 1823 »abstraktere [Gegenstände] wie Macht, Güte, Liebe, die symbolisch dargestellt werden.« (Georg Wilhelm Hegel, *Vorlesungen*, Bd. 2: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, Berlin 1823, nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Hamburg 1998, p. 128).

Für Schelling gibt es nun genau zwei Unternehmen, deren Aufgabe es ist, dieses Hintergrundwissen des Absoluten auch im Vordergrund darstellend präsent zu halten. Das sind eben auf je ihre Weise die Philosophie und die Kunst. Während die Philosophie das Absolute als ultimative, indifferente Hintergrundfolie *allgemein* als dasjenige *begreift*, was den Kontrast von Besonderem und Allgemeinem erst hervortreten läßt, *stellt* die Kunst das nämliche Absolute im Besonderen *dar*. In ihren Werken erscheint auf *besondere Weise* dasjenige, was den Kontrast zwischen Allgemeinem und Besonderem erst aus sich entläßt.[121] Der Stoff, den die beiden Darstellungsformen, und zwar beide gleichermaßen für ihre sonst getrennten Darstellungsaufgaben benötigen, ist für Schelling der Stoff der Phantasie, das Mythische, die »ewige Materie, aus der alle Formen so wundervoll, mannigfaltig hervorgehen«.[122]

An dieser Stelle, die der je spezifischen Darstellungsweise von Kunst und Philosophie gewidmet ist, bietet Schelling nun ein Lehrstück über grundsätzliche Darstellungsarten, die er abwandelnd Kants Lehre vom Schematismus in der *Kritik der reinen Vernunft* und den Ausführungen über hypotypotische, d.h. darstellende Verfahren in § 59 der *Kritik der Urteilskraft* entnimmt. Schelling hatte schon im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 auf Kants Lehre vom Schematismus abwandelnd zurückgegriffen, und zwar an prominenter Stelle des Übergangs von der theoretischen zur praktischen Philosophie.[123]

Wenn man in Erinnerung behält, daß das *System* von 1800 eine einzige große Wahrheitstheorie ist, die die »Uebereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven«[124] zu erklären hat, dann ist es sehr bedeutsam, daß ein tieferes Verständnis dieser Übereinstimmung für Schelling nicht final, wie für Fichte, erst in der praktischen Philosophie erreicht wird, in einer *Ethik der Erkenntnis*.

[121] Cf. op. cit. p. 50.

[122] Ibid.

[123] *Ausgewählte Werke*, Darmstadt 1967, p. 505 sqq. – Cf. hierzu auch die lichtvollen Ausführungen von D. Jähnig (*Schelling, Die Kunst in der Philosophie*, Bd. 2, Pfullingen 1969, pp. 207 sqq.).

[124] *System*, op. cit. § 1, p. 339.

Am Anfang dieser Übereinstimmung steht für Schelling die ›absolute Abstraktion‹, d.h. jene Attitüde, »vermöge welcher die Intelligenz über das Objektive absolut sich erhebt«.[125] In dieser losreißenden Erhebung über das Objektive gewinnen wir ja erst das Niveau unserer Selbstbestimmung, unserer Autonomie oder Freiheit, ohne die ein schematisierender, d.h. ein sprachlicher oder semantischer Weltzugang nicht möglich wäre. Um ein a als ein F charakterisieren zu können, muß ich sowohl per x über a und per ϕ über F hinwegsein.

Unser identifizierender Weltzugang beweist sich in spezifizierenden Urteilen, und diese bestehen im Verfahren der Anerkennung von Gegenständen als prädikativ bestimmten. Eine solche Anerkennung ist nur möglich, wenn wir dem Gegenstand gegenüber frei sind, um ihn überhaupt regulär prädikativ bestimmen zu können: Wir erkennen ihn an, als den wir ihn anerkennen *sollen*, insofern wir ihn als den erkennen *wollen*, der er *ist*. Ein tieferer Sinn der Wahrheit gründet also in der Freiheit und gehört zu einer *Ethik der Prädikation*.

Und doch terminiert im *System* von 1800, entgegen Fichte, der Sinn der Wahrheit nicht in der Freiheit. Sie vertritt gewissermaßen nur jene Seite des Wahrsagens, die uns im Zu- oder Absprechen von Prädikaten wissentlich kompetent und die *Verpflichtung* sinnvoll sein läßt, *sachgerecht* zu prädizieren. Ob wir jedoch sachgerecht *sind*, entscheidet sich erst dann, wenn wir von der Sache her eine Direktive empfangen haben. Dieser Direktive folgen wir keineswegs in voller Klarheit, hier benötigen wir Gespür und Intuition. Insofern ist das sachgerechte Urteil nie nur unsere Tat, es hat sich immer auch etwas ereignet, was es gelingen ließ. Hier ist ein ingeniöses Moment auch im Erkennen wirksam. Spektakulär ist die Wirksamkeit dieser dunklen Direktive von der Sache her in der genialen Kunstproduktion erfahrbar. Insofern terminiert der Sinn der Wahrheit bei Schelling zuletzt nicht schon in der *Freiheit*, sondern erst in der *Schönheit*, in der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem, nicht schon in einer Ethik, sondern erst in einer *Ästhetik der Erkenntnis*.

Aber unabhängig von dieser ästhetischen Finalisierung des Wahrheitsgeschehens im Kunstgeschehen ist auch der Sprache ein Anerkennungsmechanismus eingebaut, der ebenso produktiv wie regulär ist. Das Verfahren, einen Gegenstand als ein So-und-so zu bestimmen, beweist sich im korrekten Zusprechen von Prädikaten. Dieses Zusprechen setzt aber voraus, daß ich um die Bedeutung der Prädikate weiß, und dieses Wissen zeigt sich, wenn ich angeben kann, was als *Beispiel* dafür in Betracht kommt, dem das Prädikat zu Recht zu- oder abgesprochen wird. In solchem Zu- oder Absprechen folge ich einem Verfahren, dem Prädikat ein Modell zuzuordnen. Ein solches Verfahren, einem Prädikat sein Modell oder Bild zuzuordnen, nennt Schelling mit Kant sein Schema. Das Schema eines Prädikats ist also gerade das, um das ich wissen muß, um das Prädikat korrekt gebrauchen zu können, ist also seine Bedeutung.

[125] *System*, op. cit., p. 532.

Schelling unterscheidet nun näherhin *schematische*, *allegorische* und *symbolische* Bedeutung und spezifiziert sie so. Verfüge ich über die Bedeutung eines *Prädikats*, um es an Beispielen zu beglaubigen, heiße die Bedeutung schematische Bedeutung. Verfüge ich nur über *Einzeldinge*, aber so, daß ihre Gestaltung auf etwas Prädikatives verweist, das nicht bloß ihr Gattungsprädikat sein muß, dokumentiert sich in diesem Verweis eine allegorische Bedeutung. Schließlich spricht Schelling von symbolischer Bedeutung, wenn *Einzelding und Prädikat* nicht bloß je von einer Seite auf sich verweisen wie in allegorischer und schematischer Bedeutung, sondern wo dieser Verweis in das Einzelding so eingelassen ist, daß es selbst ein Prädikatives geradezu zu sein scheint. Im Symbolischen hebt sich für Schelling die semantische Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem auf und geht in die Einheit eines spezifischen Seins über: Das Symbolische ist da, »wo weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine *bedeutet*, sondern wo beide absolut eins *sind*, […].«[126] Im Symbolischen ist nicht nur ein Verweis von etwas Singulärem auf Abstraktes gegeben, sondern es *ist* die Präsenz dieses Verweises selbst. Sprachliches Pendant des Symbolischen sind die *singulären abstrakten Termini*, die mit Schelling also als *symbolische Termini* begriffen werden können.

Es ist nun nur konsequent, daß für Schelling eine Darstellung des Absoluten, insofern es ja die indifferente Kontrastfolie von Allgemeinem und Besonderem sein soll, nur symbolisch möglich ist. So ist auch die Kunst, insofern sie als Darstellung des Absoluten verstanden wird, nur symbolisch möglich, d.h.: »Darstellung mit *völliger Indifferenz*, so nämlich, daß das Allgemeine ganz das Besondere, das Besondere zugleich das ganz Allgemeine *ist*, nicht es bedeutet.«[127]

Für Schelling ist diese Forderung im Prinzip nur vom Mythos eingelöst worden. Jede Gestalt des Mythos »ist zu nehmen als das, was sie ist, denn ebendadurch wird sie auch genommen als das, was sie bedeutet. Die Bedeutung ist hier zugleich das Seyn selbst, übergegangen in den Gegenstand, mit ihm eins. Sobald wir dieses Wesen etwas *bedeuten* lassen, sind sie selbst *nichts mehr*.«[128]

Das Absolute erreichen wir darstellend also bloß in symbolischer Façon, d.h. da, wo *Sinn und Sein* konvergieren. Wenn wir Sinn da und nur da finden, wo wir eine *Verweisungsstruktur* antreffen, dann dokumentiert das Symbolische aus Schellings Sicht nur dies: seiende Selbstverwiesenheit, d.h. Autonomie. In dieser autosemantischen Struktur ist die Substanz des Symbolischen auch als sinnliche Reflexivität anzusprechen, als Subjektivi-

[126] *Philosophie der Kunst*, op. cit. p. 51 (Hervorhebung von mir).
[127] *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 55.
[128] Ibid.

tät, als die eigengesetzlich an sich selbst verwiesene Gestalt. Solche Gestalten finden sich, so Schelling, vorzüglich im homerischen Mythos, denn Homer gestaltet sein Personal wie z.B. Eris (Zwietracht) als »*reelle* Wesen, die zugleich das sind, was sie bedeuten, […]«.[129] Das homerische Personal ist durch Namen bezeichnet, die zugleich für ein eigenschaftliches Programm stehen. Eris ist ihr Name und steht doch zugleich für das abstrakte Wesen der Zwietracht überhaupt. Insofern ist das Personal Homers auch wieder nach dem Muster abstrakter singulärer Termini gestaltet: Aphrodite *ist* die Liebe, Ares der Krieg, Charis die Anmut etc.

Die Allgemeinheit der Unterscheidung von schematischer, allegorischer und symbolischer Darstellung und Gestaltung erlaubt es Schelling, sie in allen produktiven Milieus wiederzufinden. Auch die Natur *allegorisiert*, wo sie Einzelnes hervorbringt, das nur auf die Gattung verweist; sie *schematisiert*, wo die Gattung sich spezifiziert, und schließlich ist sie *symbolisch* im Organischen als solchen.

Ebenso finden sich diese drei Darstellungsarten auch im mentalen Bereich. Unser sprachlich verfaßtes Denken ist weitgehend schematisierend, unser zielgerichtetes Handeln ist allegorisch und die Kunst wieder symbolisch. Auch die Wissenschaften differenziert Schelling nach den drei Darstellungsarten: Die Geometrie verfahre in ihren Konstruktionen mit Zirkel und Lineal schematisierend, während die Arithmetik allegorisiere (Zahlenverhältnisse verweisen auf allgemeine Gleichungen), und schließlich ist die Philosophie eine symbolisch verfahrende Wissenschaft. Auch die Kunstformen lassen sich entsprechend gliedern: Die Musik allegorisiert, die Malerei schematisiert, die Plastik ist symbolisch. In der Dichtung ist die Lyrik allegorisch, die Epik schematisiert, und die Dramatik ist symbolisch.

Obwohl diese Zuordnungen bei Schelling im Detail manchmal wenig überzeugen, ist es doch die für seine *Philosophie der Kunst* letztlich treibende Intuition, daß der Prozeß der Kunst nicht als ein apartes Geschehen kulturell avancierter Verhältnisse begriffen wird, sondern als eine produktive semantische Energie, in der Natur und Geschichte, Notwendigkeit und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Bewußtes und Unbewußtes vermittelt sind. Der symbolisch verstandene Mythos war in seinem antiken Anfang ebenso schon Kunst wie Wissenschaft und ebenso Götterwissen wie Naturwissen. An diesem Modell nimmt Schelling bekanntlich für seinen Entwurf eines gerichteten Geschichtsprozesses Maß: Das Ursprüngliche ist bleibend Modell für die zukünftige Finalgestalt der Geschichte. In seiner Naturphilosophie finde sich bereits jene Symbolik, die auf die Ankunft der Götter nur noch zu warten braucht: »Wir erwarten […]. Götter, für die wir […]. die Symbole schon in Bereitschaft haben.«[130]

[129] *Philosophie der Kunst*, op. cit. p. 54.
[130] *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 93.

Das Symbolische steht so am Anfang und am Ende, die beide vor- und nachgeschichtlich sind. Geschichte ist für Schelling also wesentlich *Zwischenzeit, Zeit der Verweisung, allegorische Zeit.* Dies ist unsere Zeit, die Moderne, wie Schelling sie versteht: »Alles Endliche vergeht hier, da es nicht an sich selbst ist, sondern nur, um das Unendliche zu bedeuten.«[131]

In einiger Zuspitzung könnte man mit Blick auf Schellings Vorlesung über die *Philosophie der Kunst* sagen, daß er hier den *Geschichtsraum als semantischen Raum* auffaßt. Die Zeit, die geschichtlich nur sein kann, ist die Zeit, in der sich die *onto-semantische Verschiebung* ereignet, in der also die ursprüngliche symbolische Balance zwischen Sinn und Sein in der Korrespondenz von Allgemeinem und Besonderem, von Unendlichem und Endlichem, gestört ist: *Geschichtlichkeit gründet in einer ontosemantischen Störung*.

Aber diese Störung gibt auch etwas frei, was vordem nicht wirksam sein konnte. Die Differenz zwischen Sinn und Sein entbindet nämlich die moralische Welt und die Freiheit. Erst da, wo diese Differenz registriert wird, wo also Endliches und Besonderes *als solches* im Gegensatz zum Unendlichen und Allgemeinen wahrgenommen werden, kann das Sollen real werden, diesen Gegensatz wieder auszugleichen.[132] Dieses Sollen ist die *Energie* der Geschichtsprozesse.

Das absolute Sollen, an der Herstellung allgemeinheitsfähiger Verhältnisse orientiert zu sein, läßt uns über das Besondere und Endliche hinwegsein, um »das Endliche ins Unendliche aufzunehmen, d.h. es zur Allegorie des Unendlichen zu machen.«[133] Alles Endliche wird so zum Gleichnis für etwas anderes, Ideales, ist »für sich selbst nichts«.[134] Die sinnliche Präsenz von Sinn geht in geschichtlicher Zeit allmählich verloren, sie gilt es erst wieder zu erreichen, wenn dem nur noch gedachten Sinn, den Ideen, Realitäten zuwachsen, die in einer neuen Mythologie als Götter angeschaut werden können. Die *Naturgötter* des antiken Mythos wandelten sich zu *Geschichtsgöttern*, den Göttern der Moderne. Nun kommt es nach Schelling darauf an, daß die Götter aus der Geschichte wieder in die Natur zurückkehren. Dieser Rückkehr arbeitet Schellings Naturphilosophie zu, und die Kunst erhält die unerhörte Aufgabe, der so gedachten Natur eine erneuerte mythische Realität zu geben.

Wenn ein System wesentlich an die Bedingung geknüpft ist, daß sich Anfang und Ende schließlich begrifflich die Hände schütteln, dann ist Schellings Konstruktion in der Tat konsequent systematisch. Die Frage ist nur, ob diese Systembedingung nicht die Modellierung eines solchen

[131] *Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 88.
[132] Cf. *Philosophie der Kunst*, op. cit. p. 74: »Der Charakter der moralischen Welt – die Freiheit – ist ursprünglich Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen mit der absoluten Forderung der Aufhebung des Gegensatzes.«
[133] *Philosophie der Kunst*, op. cit. p. 74.
[134] Ibid.

Endes geradezu erzwungen hat, um die erforderliche begriffliche Ringförmigkeit sicherzustellen. De facto ist Schellings visionäres Konzept einer neuen Mythologie natürlich nur so zu verstehen, ansonsten haben wir es mit einer kontrafaktischen Antizipation eines pfingstlichen Geschichtsendes zu tun, das selber ein begriffliches Kunstprodukt ist; nach Schellings Voraussetzungen auch sein muß, da die Philosophie selbst dahin zurückstrebt, woher sie kam: ins Mythische.

Der tiefere Sinn von Schellings Ausführungen scheint mir aber in der schon ausgeführten Mechanik einer *ontosemantischen Störung* zu liegen, die den Geschichtskörper erst freigegeben hat. Man muß sehen, daß Hegel ebenfalls diesen Gedanken in seiner *Ästhetik* dem Prozeß der Geschichtlichkeit der Kunst zugrundegelegt hat. Und doch gibt es zwischen Hegel und Schelling gerade in dieser Hinsicht gravierende Unterschiede. Was Schelling als ursprüngliche Balance zwischen Sinn und Sein in der Symbolik des Mythischen feiert, ist für Hegel bereits die *klassische* Kunstform. Dieser läßt Hegel eine *symbolische* vorhergehen, die Schelling nicht vorgesehen hat, wenngleich es Spuren dafür auch schon in der Vorlesung über die *Philosophie der Kunst* von 1802/03 gibt. Diese Spuren eines vorsymbolischen Milieus im Sinne Schellings werden thematisch erst in seiner späteren Philosophie virulent, wo sie aus dem Kreißsaal der göttlichen Selbstgeburt berichtet. 1802/03 deuten sie sich aber bereits da an, wo Schelling bemerkt, daß die für die selige Symbolik des Mythischen so charakteristischen »vollkommenen Götterbildungen erst erscheinen können, nachdem das rein Formlose, Dunkle, Ungeheure verdrungen ist«.[135]

Die heitere Götterwelt Homers ist nach Schelling Resultat einer erfolgreichen, ja notwendigen Verdrängung, die man großzügig transzendentale Verdrängung nennen könnte. Die ersten vor-homerischen Geburten der Phantasie liefern ja ein Horror-Szenario des Ungeheuerlichen, Gräßlichen und Widerwärtigen, das erst gebändigt und verdrungen sein mußte, bevor sich der Himmel der Götterwelt Homers aufklären konnte.[136] Für diese vorsymbolische Epoche einer unmäßigen Phantasie, der Epoche einer ersten Freiheit als subjektiver Gesetzlosigkeit, von der Kant, wie eingangs erwähnt, sagt, daß sie verwirrt, verwendet Hegel seinerseits den Ausdruck symbolisch. Es ist jene Gestaltungsform, in der sich die ungeheuere Abstraktheit des Absoluten erst nur in ungeheuerlichen Andeutungen Gestalt zu geben vermag, in Gestaltungen, die anfangs einigermaßen *grenzflüchtig* sind: »Das symbolische Kunstwerk [...]. bleibt mehr oder weniger grenzenlos.«[137] Es ist die erste noch unförmige Einhausung von Sinn in Sinnliches, im Massenhaften und Schweren von Pyramiden und Totenbehausungen. Der Sinn sucht erst noch seine adäquate

[135] *Philosophie der Kunst*, op. cit. p. 38.
[136] Cf. *Philosophie der Kunst*, op. cit. p. 39.
[137] *Ästhetik*, ed. F. Bassenge, Frankfurt/M. o. J., Bd. II, p. 39.

Versinnlichung, bleibt ihr gegenüber noch ungeheuer überschüssig. Hegel nennt die so begriffene Kunstform auch die ›suchende‹ oder ›ahnende‹ Kunst.[138] Da, wo sich der Sinn im Sinnlichen schließlich ausbalanciert gefunden hat, beginnt für Hegel die *klassische* Kunstform, die Schelling die symbolische nennt. Wo der Sinn schließlich beginnt, aus dem Sinnlichen herauszufahren, um seine Heimstatt in Gefühl und schließlich Begriff zu finden, da beginnt für Hegel das, was er die *romantische* Kunstform nennt, die in etwa deckungsgleich ist mit der, die Schelling als die allegorische bezeichnet. Die symbolische Artikulation im Sinne Hegels *deutet an*, die klassische *bedeutet*, die romantische *deutet aus*, interpretiert und zitiert.

In den von Annemarie Gethmann-Siefert edierten *Vorlesungen* Hegels *über die Philosophie der Kunst* (Berlin 1923) wird auf frische Weise deutlich, wie Hegel die symbolische Kunstform sich entwickeln läßt in einem semantischen Prozeß eines allmählichen Dämmerns des Gedankens. Wir finden hier anfängliche Menschen vor, Menschen im Tier-Mensch-Übergangsfeld, die »in einem Mittelzustande zwischen Natur-Weise und freier Weise des Geistes« sich befinden.[139] Sie verhalten sich gewissermaßen noch natürlich zur Natur, aber *ahnen* schon, daß sie nicht bloß in der instinktgesicherten Äußerlichkeit besteht: »Der Mensch – sich zur Natur verhaltend – hat sie nicht als nur Äußerliches, sondern erahnt sich die Vernunft, das Allgemeine, den Gedanken in den Naturgegenstände; er ist einerseits abgestoßen, andererseits hingezogen, [...].«[140]

Hegel bezeichnet diese frühe Zeit auch als Zeit der ›Gärung‹, aus der sich die symbolische Kunstform erst entwickelt, noch nicht gleich da ist, erst einer animistischen Weltstellung entlockt werden muß. Dies geschieht da, wo der *geahnte* Gehalt einige Stabilität erreicht hat, wo die geahnte Bedeutung als selbstständig anerkannt ist: »Das Symbolische ist Dasein der Bedeutung [...].«[141] Und die Bedeutung ist da in animierten *natürlichen Dingen*, in *erfundenen* oder *verehrten Gestalten:* »Das erste also ist die Personifikation, das zweite ihre zufällige Seite der Äußerung und das dritte die unmittelbare Verehrung.«[142] Alle drei Aspekte erscheinen in der indischen Kunst als ›wildes Gemisch‹, die ersten symbolischen Kunstformen erscheinen so, »daß sie ins Ungeheure, ins Maßlose getrieben werden, in krasse Bilder«.[143] Die ersten Gestaltungen vermögen häufig die Größe der *geahnten Bedeutung* nicht zu erreichen, es bleibt etwas ›Nichtadäquates‹, sie changieren zwischen Erhabenheit und größter Plattheit.[144] Was Hegel so von der anfänglichen symbolischen Kunst sagt, das ist wie

[138] *Ästhetik*, op. cit., Bd. II, pp. 38 et 104.
[139] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen*, Bd. 2, op. cit., p. 125.
[140] Ibid.
[141] Op. cit. p. 129.
[142] Op. cit. p. 133.
[143] Cf. op. cit. pp. 135–136.
[144] Cf. op. cit. p. 204.

zugeschnitten auf eine postmoderne neue symbolische Kunstform. Auch sie formuliert in ihren Gestaltungen ein Überschüssiges an Bedeutung, das sie anders nicht mitteilen könnte. Es ist jenes *›real unknown‹*, das nach Hegels Konstruktion für die anfängliche Menschheit die Freiheit war. Jetzt, wo *nach dem Tod des Humanus* Hegels Freigabe der Kunst an die Gleichgültigkeit ihres Stoffes nicht mehr das letzte Wort sein kann, senkt sich auf diese Gleichgültigkeit[145] die gegenwärtige Ahnung eines ungeheuren, aber unbekannten Gedankens, der uns verstört. Und es ist klar, wenn es denn nach der romantischen Kunstform mit Hegel über Hegel hinaus weitergehen soll, daß wir auf höherem Niveau wieder mit einer neuen symbolischen Kunstform zu rechnen hätten, wie sie in unserer Zeit z.B. bei J. Beuys begegnet.[146]

Allerdings waren Hegels Erfahrungsmöglichkeiten für eine neue symbolische Kunstform auf Goethes West-Östlichen Diwan begrenzt[147]. Hiergegen nimmt unsere Fortschreibung der Kunstformen Hegels an der globalen Kunstentwicklung nach dem Ende des 20. Jahrhunderts Maß, einem Jahrhundert, dessen infernalische Qualitäten einer post-humanen, neo-symbolischen Kunstform als Weltzustand entgegenzukommen scheinen. Wir hätten folglich im Beuysianismus, wie oben schon ausgeführt[148], mit einer *neuen symbolischen Kunstform* zu rechnen, mit einer Renaissance des symbolischen Geistes, der gestaltend andeutet und weiß doch nicht: was.

Wichtig soll für uns hier aber zuletzt nur der Aspekt sein, daß für Schelling wie für Hegel der Prozeß der Geschichtlichkeit der Kunst im Kern ein semantischer Prozeß ist: Sinn sucht sich zu versinnlichen, inkarniert sich und läßt schließlich das sinnliche Medium hinter sich. Für Hegel gibt es keine ultimative neo-symbolische, neo-mythische Kunstform mehr wie für Schelling, ebendeshalb hat sie ihre ursprünglich hohe Funktion, vornehmste Repräsentation des Sinns zu sein, ein für allemal eingebüßt. Es sei denn, wir denken mit Hegel über Hegel hinaus einen neuen Kreislauf der Kunstformen, der in post-romantischer Zeit mit einer neuen symbolischen Form starten müßte.

Bei Schelling soll die finale symbolische Kunst allerdings das Ende der Zeiten in einem großen Zumal sein, das für Hegel so nicht denkbar ist. Aber für beide ist Kunst eine Weise der Sinnpräsenz, eine ausgezeichnete sinnliche Repräsentation von Sinn, andere gibt es in Sprache und Schrift,

[145] Cf. op. cit. p. 204.

[146] Cf. W. Hogrebe, *Wüste und Paradies*, in: *Imi Knoebel, Jena Bilder*, eds. W. Hogrebe/M. Platen/F.-J. Verspohl, Gera 1996, pp. 37–44.

[147] Cf. hierzu Annemarie Gethmann-Siefert, *Einleitung: Gestalt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen*, op. cit. p. CII. – Zur Rolle und Funktion der symbolischen Kunstform in Hegels Ästhetik liegt inzwischen die vorzügliche Studie von Jeong-Im Kwon vor: *Die Bedeutung der ›symbolischen Kunstform‹ in Hegels Ästhetik*, Phil. Diss. Hagen 1999.

[148] Cf. oben Kap. I, 3.

wie vordem schon in sinnigen Gestaltungen der Natur. Es gibt nichts, das nicht auf seine Weise Sinn repräsentiert. Und so lautet die Doktrin des objektiven Idealismus ja bloß: Es gibt kein sinnfreies Sein. Da aber jedes Repräsentationsmilieu immer nur auf *seine* Weise einer Sinnpräsenz fähig ist, ist unser Sinnverstehen über jedes arbiträre Repräsentationsmilieu hinaus, und zwar einfach schon deshalb, weil wir diese ansonsten nicht mehr gegeneinander kontrastieren könnten. Und in diesem Über-jedes-gegebene-Repräsentationsmilieu-Hinwegsein bekundet sich unsere semantische Freiheit, bekundet sich wieder die ultimative Kontrastfolie, die wir nur noch anzeigen, nicht mehr bezeichnen können, indem wir sagen: Sinn geht in nichts auf, d.h.: Sinn ist absolut. Aber umgekehrt müssen wir ebenso sagen: Sinn geht in allem auf, d.h.: Sinn ist konkret. Aber das versteht keiner, und doch brauchen wir dieses Unverstandene, um wenigstens ansonsten im Vordergrund verstehen zu können.

Wie wir uns gattungsgeschichtlich aus diesem Nichtwissen herausgearbeitet haben, hat Schelling in seiner Interpretation der Mythologie begrifflich zu fassen versucht.

19. Theogonie als Anthropogonie

Das ingeniöse Buch von George Spencer-Brown, das seinen ›calculus of indications‹ vorstellt, beginnt mit einer *Handlungsanweisung*: »Triff eine Unterscheidung.« Dieser folgen dann zwei *Nennanweisungen*, von der hier nur die erste von Belang ist: »Nenne den Raum, in dem sie getroffen wird, den Raum, der durch die Unterscheidung geteilt oder gespalten wird.«[149] Immer dann, wenn durch eine Unterscheidung dieser Raum getrennt oder gespalten wird, entsteht, so Spencer-Brown, ein Universum.[150] Der Raum, den jede Unterscheidung, die wir treffen, spaltet, der also alle Universen im Akt unserer Unterscheidungen freigibt, wird von Spencer-Brown allerdings nicht weiter thematisiert. Wir können aber einfach sagen: Es ist der Raum möglicher Unterscheidungen, und den können wir auch als Distinktionsdimension bezeichnen. Jede Einführung von basalen Unterscheidungen nimmt diese Distinktionsdimension in Anspruch. Sie läßt sich daher von anderen Räumen nicht mehr unterscheiden, ja kann überhaupt nicht positiv gekennzeichnet werden, und

[149] George Spencer-Brown, *Laws of Form*, London 1969; dt. *Gesetze der Form* (trans. Thomas Wolf), Lübeck 1997, hier p. 3; cf. auch pp. 69 sq.

[150] Cf. op. cit., p. XXV.

doch brauchen wir sie, weil wir sonst kein Universum durch unsere Unterscheidungen erzeugen könnten. Sie ist der semantisch völlig diaphane Hintergrund aller semantischen Kontraste, transzendentale Bedingung ihrer Möglichkeit. Man könnte sie auch als *ratio essendi* unserer Distinktionen bezeichnen, die ihrerseits die *ratio cognoscendi* der universellen Distinktionsdimension sind.

Wenn wir uns jetzt auf das Projekt einlassen, uns wenigstens in einem Gedankenexperiment die Genese unserer Rationalität plausibel zu machen und zwar als basale Fähigkeit, etwas zum Gegenstand unserer Betrachtungen machen zu können, dann müssen wir uns in einem retrogenetischen Ansatz zunächst der Erfahrung dieser Distinktionsdimension allein aussetzen.

Es mag in diesem semantikfreien Raum Kontraste geben, die für uns impressiv von Bedeutung sind, aber sie sind kein Produkt unserer Distinktionen, denn der semantikfreie Raum geht ihnen voraus. Die semantikfreie Welt tritt uns als Macht entgegen, von der wir ›beeindruckt‹, ›aufgerufen‹ oder auch ›angetan‹ sind, aber sprachlos und semantisch blind.

In eine solche Szenerie versetzt Schelling den Leser seiner *Philosophie der Mythologie*. Von hier aus startet er retrogenetisch den *mythologischen Prozeß*, der über die Köpfe der Beteiligten hinweg das *splitting* zwischen Subjekt und Objekt zum Resultat hat, d.h. ein unterscheidungsfähiges Bewußtsein. Das Bewußtsein entsteht, indem unsere vorbewußte, impressive Natur in eine Dynamik hineingestellt ist, in der sie sich selbst gegenständlich wird. Diese Dynamik ist der mythologische Prozeß, nicht unsere Tat, aber auch nicht ohne uns möglich. Wir sind hier nicht die Akteure, aber auch nicht nur die Erleidenden, sondern im Sinne der griechischen Grammatik Medium dieses Geschehens.

Das selber ungegenständliche Schema des Gegenständlichen, also das Schema für alles, was für uns Gegenstand werden kann, ist das Göttliche. In diesem Schema finden wir auch unser eigenes Schema des Bewußtseins, also jenes, *was sich an allem hat, was es thematisieren kann.* So ist die Anlage Schellings derart konturiert, daß die Geburtswehen Gottes zugleich Geburtswehen des Menschen sind, *Theogonie zugleich Anthropogonie* ist. Schelling drückt das so aus: »Der ursprüngliche Mensch [...] ist *natura sua* das Gott Setzende«. So hat »der Mensch in seinem *ursprünglichen* Wesen keine andere Bedeutung [...], als die, die Gott-setzende Natur zu seyn, weil er ursprünglich nur existirt [sic], um dieses Gott-setzende Wesen zu seyn, also nicht die *für sich* selbst seyende, sondern die Gott zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur [...]«.[151]

[151] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Erster Band, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Darmstadt 1976, p. 185. Zur Sache cf. die 2005 erscheinende vorzügliche Studie von Markus Gabriel: *Der Mensch im Mythos, Untersuchungen über das Verhältnis von Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Diss. Heidelberg 2004.

Man könnte hiernach sagen, daß eben *die* Natur, die den Menschen gleichsam erfunden hat, ihn so erfunden hat, daß er *a limine* als Götterwesen hervortritt. Das kann Schelling deshalb postulieren, weil für ihn der Gottesbezug – sehr verkürzt gesagt – nur ein anderer Ausdruck für den anfänglichen Gegenstandsbezug auf den ›vollkommenen Gegenstand (*l'objet accompli*)‹[152] ist. Über den mythologischen Prozeß baut sich ein Bewußtsein des Menschen derart auf, daß es via Gott gegenstandsfähig wird. Gott und Referenz gehören für Schelling im mythologischen Prozeß zusammen. Aber Vorsicht ist hier geboten. Schelling selbst weist darauf hin, daß in grauer, nicht nur vorgeschichtlicher, sondern geradezu in übergeschichtlicher Dimension, der Ursprung des Bewußtseins nicht so gedacht werden darf, daß man ihn in der Frage präsentieren könnte: »wie kommt das Bewußtseyn zu Gott?« Denn was, wenn es noch gar kein Bewußtsein gibt, soll da zu Gott kommen können? Schelling hat also die Problemlage der Insuffizienz eines reflexiven Ursprungs des Bewußtseins nach dem Modell der Fichteschen *Wissenschaftslehre* von 1794/95, wie Dieter Henrich gezeigt hat,[153] nicht nur als junger Denker klar erkannt und mit der Etablierung einer ›intellektuellen Anschauung‹ zu lösen versucht, sondern er hat auch in seiner Spätphilosophie eine durchaus eigenständige Antwort auf diese Insuffizienz der Reflexionstheorie des Bewußtseins gegeben. So gibt es in der *Philosophie der Mythologie* ebenfalls keine reflexiven Voraussetzungen des Bewußtseins, sondern nur ein geradezu plötzliches Sein im Sinn. Der Mensch ›hat‹ also anfänglich das Bewußtsein von Gott gar nicht, sondern, wie Schelling sagt, er ›ist‹ es. Gott ist ihm »ursprünglich angethan«, er hat ihn »an sich in dem Sinn, wie man von einem Menschen sagt, daß er eine Tugend, oder noch öfter, daß er eine Untugend an sich habe«. Damit will Schelling wohl unterstreichen, daß unsere Proto-Referenz nicht etwas ist, was wir als ausdrückliche Bezugnahme realisieren. Wir werden als homo sapiens nach dem Kantianer Schelling im transzendentalen Ideal gezeugt und geboren. Unsere anfängliche Bezugnahme auf Gegenstände ist uns daher paradoxerweise »selbst nicht gegenständlich«, ist nichts, was wir wollen oder wissen können.[154] Damit sichert er eine Proto-Referenz, die nicht schon ausdrücklich gegeben ist, nicht propositional gegenwärtig ist oder auch nur sein könnte. Das liegt daran, daß der ›ursprüngliche Mensch‹ zunächst bloß »gleich-

[152] Op. cit., p. 360.

[153] Cf. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M. 1967. Ferner: ders., *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: Rüdiger Bubner et al., *Hermeneutik und Dialektik* (H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag), Bd. 1, Tübingen 1970, pp. 257–284. Cf. hierzu ausgreifend: Manfred Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991.

[154] Op. cit., p. 186.

sam *vor* sich« ist, er ›hat‹ sich noch nicht, ist sich selbst noch und nur vorweg. Denn sobald er sich selber ›hat‹, »wenn er auf sich selbst zurückgehend, sich selbst Object geworden ist«, dann ist der Mensch »etwas *anders* geworden«.[155] So spricht Schelling hier auch von einem anfänglichen ›blinden Monotheismus‹ oder auch von einem ›blinden Theismus des Urbewußtseyns‹.[156] Sobald das so geborene Bewußtsein, das nur Gottsetzung ist, sich zu regen beginnt, d.h. aus seinem Sich-vorweg zurück zu sich selbst zu kommen beginnt, ist es sofort auf dem Wege von Gott weg. Das eigentliche Bewußtsein ist von Anfang an *gottflüchtig* und muß es sein, wenn es sich je selbst erreichen will. In der eigentlichen Gottsetzung setzt also das werdende Bewußtsein des ursprünglichen Menschen eine Voraussetzung für seine erst dann mögliche und einsetzende Bewußtwerdung, die ihrerseits nur als *Gottesflucht* verständlich gemacht werden kann.

Wir werden uns desto bewußter, je mehr wir wissen. Ebendadurch wird die epistemische Mauer hinter uns aber immer undurchdringlicher, so daß wir schließlich den Kontakt mit dem Ursprung dieses Prozesses verlieren. Das drückt sich dann in der Devise aus: Gott ist tot. Das bedeutet nach Schellings Konstruktion aber ebensoviel wie: Der Mensch als Träger einer Würde *sui generis* ist tot.

Das urspringende Bewußtsein setzt sich also einen Gott voraus, der in ungegenständlicher Weise das wahre Ganze ist, das wir in der reflexiven Rückbewegung unserer Bewußtwerdung hinter uns lassen und in seiner Fülle, wenn wir von einem gewiß selten finalisierten spekulativen *Ascensus* absehen, der allerdings im Tod eines jeden die ultimative Erfahrung ist, gewöhnlich nie mehr erreichen, obschon wir bleibend von diesem Ursprung zehren, solange jedenfalls, als es Bewußtsein gibt.

Nun könnte man meinen, daß Schelling in dieser Konstruktion doch nur eine ursprüngliche höchst subjektive Fiktionstheorie vorlegt. Wir kreieren hiernach einen Gott als kulturelle und wieder zu verlassende Voraussetzung unseres dann möglichen Bewußtwerdungsprozesses. Schelling hat diese denkbare Kritik durchaus im Auge gehabt und sie mit folgendem Argument zurückgewiesen: »Die Mythologie erzeugende Bewegung ist eine subjektive, inwiefern sie im Bewußtseyn vorgeht, aber das Bewußtseyn selbst vermag nichts über sie; es sind vom Bewußtseyn selbst [...] unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; also die Bewegung ist im Bewußtseyn selbst doch eine objektive.«[157]

Der Status des mythologischen Prozesses ist hier also von Belang. Er findet zwar als Selbstaufbau des Bewußtseins statt, aber er folgt doch einem anonymen Reglement, das im Bewußtsein als ein objektiv wirksames

[155] Op. cit., p. 187.
[156] *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, op. cit., p. 191.
[157] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Zweiter Band, Darmstadt 1976, (6. Vorl.) p. 123 Anm. 1.

Geschehen ›erfahren‹ wird. Hilfreich ist hier ein Vergleich mit der Sprache. Auch im Spracherwerb und im Sprachgebrauch folgen wir einem anonymen Reglement, das wir durch Grammatiken zwar zu rekonstruieren versuchen, aber keine vorgelegte Grammatik ist identisch mit jenem anonymen Reglement: ›Fitting rules‹ sind von ›guiding rules‹ zu unterscheiden, wie Willard Van Orman Quine in seiner Kritik an Chomskys Transformationsgrammatik hervorgehoben hat.[158]

Ganz ähnlich ist der mythologische Prozeß zu bewerten. Er vollzieht sich in Subjekten, ist insofern einer Rekonstruktion zugänglich, ist aber doch nicht ihre Tat: Um dieser Anonymität willen bleibt auch die philosophische Rekonstruktion unvermeidlich hinter dem zurück, worum es ihr geht. Diesen Vergleich mit der Sprache zieht Schelling auch tatsächlich selbst heran: »Beinahe ist man versucht zu sagen: die Sprache selbst sey nur die verblichene Mythologie [...].«[159] An anderer Stelle sagt Schelling vom ›mythologischen Prozeß‹ geradezu, daß er sich unabhängig vom ›Wollen und Meinen‹ der Menschen wie ein ›natürliches, ein nothwendiges Gewächs‹ ›ereignet hat‹: »die Mythologie [...] verhält sich hiebei wie die Sprache, die mit der größten Freiheit gebraucht, erweitert, innerhalb gewisser Schranken stets mit neuen Erfindungen bereichert werden kann, aber die Grundlage ist etwas, auf das menschliche Erfindung und Willkür sich nicht erstreckt hat, was nicht von Menschen gemacht ist.«[160] In der Philosophie der Mythologie reichen sich nach Schelling die Philosophie der Sprache und die Philosophie der Natur gleichsam die Hand.[161]

Und so wie die Sprache für Schelling schon in die Natur eingebaut ist, ist auch der Mythos gleichsam schon in die Natur eingebaut. So kann es ihm als »eine annehmliche Vorstellung gelten, die Mythologie als eine durch erhöhende Refraction ins Geistige gehobene Natur anzusehen«.[162] In seiner Natürlichkeit ist der Mythos zugleich die erste Gestalt einer Religion. Schelling nennt sie »die wilde Religion« in Analogie zu den Ausdrücken »Wildfeuer« oder »Wildbäder«.[163] In dieser ›Wildreligion‹ ereignet sich der Anfang des mythologischen Prozesses.

Als unsere Vorfahren Anschluß an diesen Prozeß fanden, mußte nach heutiger Sicht der Dinge zweierlei geschehen sein. Erstens mußten sie eine externe Erfahrung mit etwas machen, was nicht mehr nur Reiz und Stimulus war, und zweitens mußten sie intern die Erfahrung mit etwas machen, was nicht mehr nur instinktgegeben war. Man könnte auch sa-

[158] Cf. hierzu Hartmut Brands, *Untersuchungen zur Lehre von den angeborenen Ideen*, Meisenheim 1977, pp. 89 sq.
[159] *Philosophie der Mythologie, (Einleitung)*, Bd. I, op. cit., p. 52.
[160] *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, op. cit., p. 222.
[161] Cf. *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, op. cit., p. 223.
[162] *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, op. cit., p. 224.
[163] *Philosophie der Mythologie*, Bd. I., op. cit. p. 246.

gen: Extern machten sie die Erfahrung mit etwas, das die kausale Gebundenheit an ein stimulierendes Reizmilieu durchbrach, und zweitens machten sie intern Erfahrung mit etwas, was die Instinktschranke durchbrach. D.h. die beiden bis dato wirksamen alleinigen Regulatoren vormenschlichen Verhaltens wurden in einer gewaltigen Erfahrung mit etwas ›Über-allem‹ zwar nicht annulliert, aber aufgesprengt, und damit waren ineins die Startbedingungen für die nachmalige Genese des Bewußtwerdungsprozesses bereitgestellt. Man kann sich auch vorstellen, daß mit dieser Erfahrung eine ungeheure Erschütterung einhergegangen sein muß, ein Schock geradezu, dessen Echo noch in den ältesten Mythen zu vernehmen ist. Für Schelling ist allerdings das Ereignis dieses Gottesschocks kein geschichtliches, weil es Geschichte erst geben kann, wenn verständige Wesen interagieren. »Von dem Vorgang selbst«, schreibt Schelling, »läßt sich nun weiter nichts sagen, als eben, daß er sich ereignet, daß er sich begeben hat; er ist, daß ich so rede, die Urthatsache selbst (Anfang der Geschichte), das Factum – das Geschene *κατ' ἐξοχήν*. Er ist in Ansehung des menschlichen Bewußtseyns das Erste, was sich überhaupt begibt, das Urereigniß, die unwiderrufliche That, die, einmal geschehen, nicht zurückgenommen, nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann.«[164] Und weil dieses Ereignis übergeschichtlich ist, ist es etwas, »dessen sich das Bewußtseyn selbst in der Folge nicht mehr bewußt seyn kann«.[165]

Schelling nennt diesen Vorgang, der natürlich völlig grundlos über unsere Vorfahren hereinbrach, auch den ›ältesten Urzufall‹, ja er nennt ihn geradezu ›das unvordenkliche Verhängniß‹. »Ein *Verhängniß* [...] ist er, nicht allein weil er in einem zwischen Besinnung und Besinnungslosigkeit zweifelhaften – in der Mitte schwebenden – Zustand sich ereignend gedacht werden muß, sondern vorzüglich, weil sich der Wille durch den Erfolg, den *nicht beabsichteten* [sic], auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht.«[166]

Schelling scheut sich nicht, den prämentalen Zustand, in den dieses Ereignis hineinwettert, mit dem Zustand der ›sogenannten *clairvoyance*‹ zu vergleichen, einem Zustand der Somnambulen in überhellem, ›erleuchtetem‹ Bewußtsein, an den sie sich aber später nicht mehr erinnern können, nicht mehr an das, »was sie während des Hellsehens gethan oder gesprochen haben, weil es in der That eine andere Person ist, die sich in jenem, und eine andere, die sich in dem gewöhnlichen wachen Zustand befindet«.[167]

[164] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II., op. cit. p. 153.
[165] Ibid.
[166] Ibid.
[167] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 154.

Obwohl Schelling ausdrücklich sagt, daß er die Menschwerdung nicht aus »thierischer Stumpfheit und Sinnlosigkeit anfangen«[168] lassen will, muß er es sich doch gefallen lassen, so gelesen zu werden, selbst wenn wir seinem berechtigten Hinweis Rechnung tragen wollen, daß in der vormenschlichen Phase jene ›thierische Stumpfheit und Sinnlosigkeit‹ nicht so restlos angenommen werden darf, daß sie für eine Karriere der Bewußtwerdung geradezu als Prohibitiv erscheint. Unsere Vorfahren waren jedenfalls so sensibel, daß sie eines Gottesschocks fähig waren. In diesem Schock ›erfahren‹ und ›setzen‹ sie ebendadurch, also jedenfalls nicht intentional[169], eine Macht, die unendlich stärker als die bislang allein bewegenden Kräfte ihres Äußeren und Inneren ist. Sie erscheinen ebendadurch, wie Schelling schreibt, »mit einer Art von *stupor* geschlagen (*stupefacta quasi et attonita*) und von einer fremden Gewalt ergriffen, außer *sich*, d.h. aus ihrer eigenen Gewalt, gesetzt«.[170]

In heutiger Ausdrucksweise könnte man sagen, daß sich das neuronale Equipment nicht mehr in den genetisch festgelegten Intervallen selbst reguliert, sondern es subordiniert sich einem x bzw. dessen unbestimmt andeutender Kraft. Kraft dieser Subordination sind wir über jede faktische Grenze hinaus, und so ist sie der Ursprung des *Transfinitismus des Geistes*.

Erst mit diesem Ereignis beginnt der mythologische Prozeß, ein Geschehen mithin, »in den das Bewußtseyn des Menschen im ersten Uebergang zur Wirklichkeit verwickelt wird«.[171]

Das gesamte Panorama dieses Startgeschehens von Theogonie und Anthropogonie, wie es Schelling in immer neuen Anläufen angeht, ist extrem schwer verständlich, um nicht zu sagen: letztlich gar nicht zu verstehen. Das galt natürlich auch für unsere Vorfahren: Ihre erste Bekanntschaft mit der Dimension des nachmaligen Wissens war die eines ungeheuren Nichtwissens. Aber das gilt auch für uns: Die Möglichkeit des Wissens speist sich aus einem Nichtwissen. Siegbert Peetz hat das mit Bezug auf Schelling einmal in die schöne Formel gebracht: »Ohne das erfahrene Nichtwissen der Reflexion ist die *visio* des Absoluten bodenlos.«[172]

Wenn man die Bedeutung des Nichtwissens für die Möglichkeit des Wissens hier einmal probeweise unterstellen darf, dann können wenigstens einige Intuitionen Schellings klar gemacht werden. Das Urereignis der anfänglichen Gottsetzung erscheint dann als der Versuch, das Faktum der Vernunft, das Kant für unerforschlich erklärt hatte, aus einem

[168] *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, op. cit., p. 193.
[169] Cf. *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 126: »Das Tiefste im (usprünglichen) Menschen ist das Gott Setzende nur *an sich* – nicht durch Actus, sondern durch Nicht-Actus. Es ist das Gott Setzende ohne sein Zuthun, ohne eigene Bewegung [...].«
[170] Ibid.
[171] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 127.
[172] Siegbert Peetz, *Die Freiheit im Wissen*, Frankfurt/M. 1995, p. 239.

Grund zu erklären, der ›allem Denken und Wissen‹ vorausgeht. Dieser Grund ›birgt‹ das Wesen des Menschen, durch den er »dem Gott zum voraus und vor allem *wirklichen* Bewußtseyn verpflichtet ist«.[173] Diesen Grund bezeichnet Schelling eben auch als ›Macht oder Gewalt‹[174], durch die unsere Vorfahren gleichsam wie von einem schweren Schlag ›benommen‹ waren, um aus dieser Benommenheit erst zu sich kommen zu können, bis sie bei Bewußtsein waren. Diese Macht oder Gewalt war unseren Vorfahren wie ›angethan‹. Ebendadurch erscheinen sie »aus der Natur gleichsam entrückt und einer Gewalt anheim gefallen«, die gegen die Naturgewalten als »übernatürliche oder doch außernatürliche Gewalt« erscheint.[175]

Schelling legt wert darauf, daß es sich hierbei nicht etwa um einen psychologischen Prozeß handelt, der zudem in der Gattungsgeschichte empirisch datierbar sein müßte. Sein Erklärungsversuch einer Vernunftgenese wird von ihm vorsichtshalber als transhistorischer und dazu ontologischer Prozeß gedeutet, der selber erst als Bedingung der Möglichkeit einer geschichtsfähigen Menschheit erscheint. Auch der aus dieser Genese gestartete mythologische Prozeß bezieht seine Überindividualität aus dieser anonymen Quelle. Die Mythologie erscheint daher, und Schelling hätte ›nichts dagegen einzuwenden‹, als »eine Art von Eingebung, von Inspiration«. Allerdings dürfe man darunter »nicht eine göttliche«, sondern allenfalls eine »ungöttliche Inspiration« verstehen.[176]

Wie auch immer: Die Brennkammer der Vernunftgenese ist bei Schelling jedenfalls auch in seiner *Philosophie der Mythologie* das Durchsichtigwerden des Sinns von Sein. Ja man könnte sein ganzes Unternehmen als Archäologie der Seinsgeschichte bezeichnen. Denn auch für Schelling hebt die Anthropogonie an mit dem Beginn eines Seinsverstehens, das die Grundbedingung für alles sonstige Verstehen ist. Ein elementares Seinsverstehen geht ihm zufolge allem sonstigen Verstehen bleibend voraus. Das ist eine Invariante seiner Metaphysik. Und dieses ursprüngliche Seinsverstehen entwickelt er immer wieder aus einer Analyse von Sätzen mit existenziellem Gewicht. Daß methodisch so vorgegangen werden müsse, gründet für Schelling darin, daß Logik und Metaphysik denselben Quellgrund haben. So bemerkt er einmal, daß es geradezu »der Mangel der Metaphysik« Christian Wolffs sei, »daß sie die sogenannte formale Logik außer sich gesetzt und zurückgelassen hat«. Mit Kant hingegen sei es vielmehr »die richtige Wahrnehmung«, »daß die formell-logische Unterscheidung des Denkens,

[173] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 121.
[174] Cf. *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., pp. 125, 129 et passim. Cf. dazu Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft*, Frankfurt/M. 1996, pp. 329 sqq. Hutter bietet hier einen interessanten Vergleich mit Überlegungen Arnold Gehlens.
[175] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 129.
[176] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 130.

Urteilens und Schließens und die materielle Unterscheidung der metaphysischen Begriffe von ein und derselben Quelle herfließen«.[177]

So bietet er ganz entsprechend auch in der 3. Vorlesung seiner *Philosophie der Mythologie* eine Explikation des Seinsverstehens aus dem Satzverstehen, in die seine nachfolgenden Analysen verborgener Botschaften der überlieferten Mythologien wie hineingestellt erscheinen. Er beginnt seine ontologischen Ausführungen ganz prosaisch mit der Ankündigung: »Denn der wahre Sinn des Ausdrucks: etwas *seyn* ist eben dieser.«[178]

Er betrachtet näherhin nur solche Sätze oder Urteile, die erkenntniserweiternd sind, also synthetische, und hier wiederum nur solche, in denen die Copula ›emphatisch‹ ausgesagt wird. Das ist der Fall, wenn ich sie ›mit Bestimmtheit oder *cum emphasi*‹ aussage: »Wenn ich also urtheile, dieses *ist* ein Cirkel oder dieses *ist* eine Ellipse, so drücke ich damit aus, daß eben dieses was ich sehe und was jetzt ein Cirkel ist, wohl auch eine andere geometrische Figur oder auch gar keine seyn könnte; nur inwiefern ich dieß voraussetze, sage ich mit Bestimmtheit oder *cum emphasi*: dieses *ist* ein Cirkel oder dieses *ist* eine Ellipse.«[179]

Formal gesehen, handelt es sich bei diesen Beispielsätzen Schellings um singuläre Aussagen vom Typ ›Fa‹, für die die Existenzgeneralisierung das explizit macht, was *cum emphasi* konnotiert ist, nämlich: $(\exists x)(x=a \wedge Fx)$.[180] Zur rechten Deutung der per Emphase geäußerten Prädikation bezieht sich Schelling auf Quintilian, der von der Leistung der Emphase z.B. sagt: ›altiorem praebens intellectum quam [ergänze: quem, W. H.] verba per se declarant.‹[181] Durch die emphatische Performanz erst teilt sich die ontologische Absicht des Sprechers mit, und zwar über das hinaus, was er wörtlich sagt.

Wenn ich in diesem Sinne emphatisch sage ›Das *ist* ein Stuhl‹, dann handelt es sich eben nicht bloß um eine konventionelle prädikative Zuschreibung, sondern um mehr, um die performativ konnotierte Behauptung nämlich, daß das, worauf ich mit dem deiktischen Ausdruck in einem gemeinsamen Wahrnehmungsfeld verweise, als Stuhl existiert. Das Prädikat ›Stuhl‹ wird in diesem emphatischen Verständnis der Copula als dasjenige ontologische Programm indiziert, das der Gegenstand, auf den ich hinweise, realisiert.[182] In diesem Sinne, so Schelling, sind im emphatischen Gebrauch der Copula schon zwei Formen des Seinsverstehens eingegangen.

[177] Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Darmstadt 1959, p. 57.
[178] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 53.
[179] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 54.
[180] Cf. hierzu Wolfram Hogrebe, *Prädikation und* Genesis, Frankfurt/M. 1989, p. 81.
[181] Cf. *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 54 Anm. 1. Cf. hierzu Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, § 578 (p. 298) und § 905 (p. 450).
[182] Diesem emphatischen Verständnis von Sein korrespondiert die emphatische Lesung des ›cogito‹ beim frühen Schelling, wo er ›Ich bin‹ mit einem Ausru-

Erstens ein ›instanzliches‹ Seinsverstehen, das den Gebrauch singulärer Termini bei gegebenem emphatischem Gebrauch der Copula trägt, und zweitens ein ›programmatisches‹ Seinsverstehen, das den Gebrauch genereller Termini bei gegebenem emphatischem Gebrauch der Copula trägt. Worauf wir mit singulären Termini Bezug nehmen, ist hiernach schon verstanden als ein Selbstseiendes, in dem die Möglichkeiten, dies oder jenes zu sein, beschlossen sind. Welche Möglichkeiten dieses Selbstseiende ontisch realisiert, sagen wir dann emphatisch mit generellen Termini von ihm aus.

Schelling gibt uns hier einen Wink, möglicherweise mit einer bloß performativ bzw. konnotativ zugänglichen Ontologie zu rechnen. Damit ließen sich viele Probleme vermeiden, die mit vielen, letztlich vergeblichen Versuchen verbunden sind, den armen Existenzquantor ontologisch zu ›melken‹. Einen Vorschlag in diese Richtung hatte vor Jahren auch schon Jaako Hintikka gemacht.[183] Wenn ich also *sage*, so Schelling noch einmal, ›das da *ist* ein Cirkel‹, dann »drücke ich damit aus, daß eben dieses […] auch eine andere geometrische Figur oder auch gar keine seyn könnte«.[184] Somit lasse ich im emphatischen Gebrauch der Copula immer »zugleich die Möglichkeit des Gegentheils *durchscheinen* (die eigentliche Bedeutung des Worts Emphasis)«.[185] Damit ist ein Sein-Könnendes anerkannt, das sich zum gegenständlichen Sein als dem ›Centrischen‹ als das ›ganz Excentrische‹ kontrastiert.

Erst da, um die Verhältnisse hier knapp zusammenzufassen, wo ein Sein auftritt, das sich im Excentrischen nicht verliert (d.h. einfach etwas anderes wird), erreichen wir etwas, das bei sich auch dann ist, wenn es bei etwas anderem ist: »Für dieses sich selbst Besitzende, bei-sich-Bleibende […] hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als Geist.«[186] Erst hier erreichen wir das Niveau, auf dem sich ein ›Urbewußtsein‹ mythisch konstituieren kann.

Und dies geschieht real, so Schelling, in der mythischen Figur der Persephone oder lat. Proserpina, in ihr ist im Bewußtsein das Seiende als das Männliche und das Seinkönnende als das Weibliche ante distinctionem vereinigt. Das heißt für Schelling: »Das Bewußtsein selbst ist gleichsam

fungszeichen notiert (›Ich bin!‹). Hierauf hat zuerst Wolfgang Wieland hingewiesen: cf. ders., *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*, in: Manfred Frank/Gerhard Kurz, *Materialien zu Schellings Philosophischen Anfängen*, Frankfurt/M. 1975, pp. 237–279, hier p. 275 (Anm. 14).

[183] Cf. Jaako Hintikkas performative Interpretation des Cogito-Argumentes von Descartes: *Cogito, ergo sum: Inference or Performance*, in: *Philosophical Review* 71 (1962) pp. 3–32; ferner: *Cogito, ergo sum as an Inference and a Performance*, in: *Philosophical Review* 72 (1963) pp. 487–496.

[184] Siehe Anm. 28.

[185] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., pp. 53–54.

[186] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 57.

androgyner Natur.«[187] Das ist nun ein schön formuliertes Ergebnis, mit dem die *Philosophie der Mythologie* den Reigen ihrer Dechiffrierungen von Götternamen einleitet, um deren Problematik Schelling sehr wohl weiß: »Etymologische Untersuchungen sind ein schwieriges und nicht selten schlüpfriges Geschäft, […].«[188]

Schelling ist im Ganzen seines Vorgehens sehr daran gelegen, immer wieder zu betonen, daß er eine Konstruktion *bottom up* vorstellt, er spricht von seiner »aufsteigenden Betrachtung«[189], seine Erläuterungen seien nicht ›von oben herab‹ gleichsam ›dictatorisch‹, sondern »von unten herauf begründet«.[190]

Wir würden sein Vorgehen heute einem ›semantical ascent‹ vergleichen, einem semantischen Aufstieg, der allerdings bei Schelling unvergleichlich radikaler einsetzt als moderne Versuche wie bei Willard Van Orman Quine im § 56 seines Buches *Word and Object* (1960). Insbesondere legt Schelling seiner *bottom up*-Strategie methodisch auch einen anderen ›ordre d'ascendance‹ zugrunde. Quine beginnt seinen Ascensus als braver Empirist natürlich mit Aussagen über Gegenstände, um dann aszendent Aussagen über Wörter zu erreichen, um auf höherem Niveau einen allfälligen Streit über Sachen evtl. schlichten zu können. Schelling hingegen beginnt seinen Ascensus von einer ultimativ abstrakten Basis aus, um per Aufstieg in ein semantisch konkreteres Milieu zu gelangen.

Die Pointe seiner methodischen Figur ist aber die, daß er, wie gezeigt, im Ausgang von der Distinktionsdimension von einer absolut subsemantischen Basis aus startet, die aber schließlich zugleich die absolut suprasemantische Dimension ist. In diesem methodischen Vorgehen (zwischen Sub und Supra) macht er Gebrauch, man wagt es kaum auszusprechen, von einer Reflexivität ohne Relate, einer Selbstbezüglichkeit, die allen konkreten Bezügen vorhergeht, um so den Aporien einer reflexionstheoretischen Grundlegung zu entgehen.

Anderen Philosophen gefällt weder die Strategie von Quine noch die von Schelling. Sie möchten sich Anfangs- und Endverpflichtungen entziehen und empfehlen daher, wie Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen, lieber ›mitten im Leben‹ zu starten, weil sie pessimistisch sind in Bezug auf die selbstgestellte Frage: »Könnte es sein, daß sich das Denken überfordert auf der Suche nach dem noch makellosen, noch irrtumsfreien Anfang seiner selbst?«[191]

Schelling will aber gerade dies, ›einen makellosen Anfang‹. Und er würde Kamlah und Lorenzen auch entgegenhalten: Das Denken, von

[187] *Philosophie der Mythologie*, Bd. II, op. cit., p. 156.

[188] *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, op. cit., p. 469.

[189] *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, op. cit., p. 189.

[190] *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, op. cit., p. 219.

[191] *Logische Propädeutik*, Mannheim 1967, pp. 16–17.

dem ihr leider nicht hoch genug denken könnt, ist eine ständige Überforderung seiner selbst, sonst gäbe es ein intentional verfaßtes Denken gar nicht, es wäre sonst einfach nicht gegenstandsfähig. Daher ist Schelling geradezu gezwungen, von einem semantikfreien Boden aus zu starten, um von da aus den Selbstaufbau eines semantisch gegliederten Bewußtseinsraumes nachzuzeichnen, der da gründet, wo er sich auch vollendet. Die Streben und Stützen dieses Aufbaus sind bei ihm die Bestandstücke der Mythen, die ein Zelt tragen müssen, das die Arena der Geschichte überdacht. In ihnen sind erste Strukturen unseres Seinsverständnisses greifbar, die in einer *Philosophie der Mythologie* nur explizit gemacht werden.

In dieser Perspektive gibt es übrigens dennoch eine überraschende Berührung zwischen Schelling und Quine. Quine, Empirist, Physikalist und naturalistischer Pragmatist, ist natürlich allem Spekulativen abhold, allerdings mit Ausnahme seines heuristischen Nutzens: »Spekulation ist zulässig, wenn sie als solche erkannt wird und mit dem Blick auf die Möglichkeit späterer Beweise getrieben wird.«[192] So setzt er sie immer dann ein, wenn das enge Korsett seiner philosophischen Basisannahmen ihm keine Möglichkeit bietet, Gegenstände einzuführen, die er gleichwohl für die Wissenschaften braucht. So hat er keine Scheu, physikalische Gegenstände anzunehmen, und zwar nicht auf der Basis von Definitionen oder Erfahrung, »sondern einfach als irreduzible Voraussetzungen, die erkenntnistheoretisch den Göttern Homers vergleichbar sind«.[193] Auch andere unentbehrliche abstrakte Entitäten wie mathematische Gegenstände »sind weitere Voraussetzungen im selben Sinne. Erkenntnistheoretisch gesehen stammen diese Mythen aus demselben Zustand wie die physikalischen Gegenstände und Götter«.[194] Natürlich ist Quines Philosophie der Mythologie nur eine *faute de mieux*-Konstruktion auf naturalistischem Boden. Aber wenn wir die Einführung elementarer Distinktionen, Spencer-Brown und Schelling folgend, grundsätzlich vor dem Hintergrund der nicht weiter spezifizierbaren Distinktionsdimension geschehen lassen, kommen wir in der Tat um den mythischen Status unserer elementaren Begrifflichkeit kategorialer oder reflexionsbegrifflicher Art nicht mehr herum: Sie sind die ersten semantischen Konturen vor einem semantischen Nichts.

Wenn man gleichwohl vor der ›Wildreligion‹ Schellings samt ihren gewagten mythischen Dechiffrierungen Abstand halten will, wird man ihm dennoch zumindest zugeben, daß wir für den Aufbau eines elementaren Seinsverständnisses am Leitfaden einer Analyse der Präsuppositionen des emphatischen Gebrauchs der Copula ebenso mit Gewinn lernen konnten wie für eine ›Philosophy of Mind‹, wenn man denn den Begriff des ›Geistes‹ vermeiden will, wie es unsere geistverlassene Zeit gerne möchte. Freilich müssen diese Inspirationen vollkommen neu durchdacht und argumentativ auf Vordermann gebracht werden, aber es könnte sich zeigen, daß seine Intuitionen doch etwas wert sind. Jedenfalls lassen sie ein Projekt der Philosophie aufscheinen, das sie, wofür Schelling immer plädiert hat, eben über die mythische Selbsterfindung des Menschen, zwanglos mit der Poesie verbindet. »Die vergessene, anonyme Sprache aller Menschen wiederfinden«, heißt es einmal bei Peter Handke, »und sie wird erstrahlen in Selbstverständlichkeit«. Und er fügt hier noch kokett in Klammern hinzu: »meine Arbeit«.[195] Was die Sprachformen angeht, die auf diese Weise in ›Selbstverständlichkeit erstrahlen‹ können, präzisiert Peter Handke an anderer Stelle. Es komme ihm darauf an, die naturalistischen Formen zu ›zerdenken‹, bis sich die ›zeigenden‹, ›didaktischen‹ ergeben, um dann auch diese zu ›zerdenken‹, »bis sich mythische ergeben«. Und wieder fügt er kokett hinzu: »mein Schreiben«.[196]

Die ›vergessene, anonyme Sprache aller Menschen‹ ist in der Tat die ›mythische‹. Diese freizulegen und im Hinblick auf die Genese des Geistes beredt zu machen, ist auch das Ziel von Schellings *Philosophie der Mythologie*. Um dies aber wirklich würdigen zu können, müssen wir uns für unsere Zeit allerdings erst wieder ein argumentativ belastbares Verhältnis zu spekulativem Denken erarbeiten. Auf dem Wege dazu erhalten wir übrigens überraschenderweise Schützenhilfe von Ludwig Wittgenstein. Von Paul Ernst (1866–1933) hatte er in den Vorstadien der Arbeit am *Tractatus* die Idee übernommen, daß die Sprache in einem gewissen Sinne eine Mythologie enthält. So trägt der 93. Abschnitt des sog. *Big Typescript* den Titel ›Die Mythologie in den Formen unserer Sprache [Paul Ernst]‹.[197]

Es ist schon denkwürdig, daß in diesem Sinne auch der *Tractat* Wittgensteins als eine Philosophie der Mythologie gelesen werden darf. Und wenn man sich von dieser Lizenz stimulieren läßt, liest man manche Sätze

[192] Willard Van Orman Quine, *Die Wurzeln der Referenz*, Frankfurt/M. 1976, p. 58.

[193] Willard Van Orman Quine, *Zwei Dogmen des Empirismus*, in: Johannes Sinnreich (ed.), *Zur Philosophie der idealen Sprache*, München 1972, pp. 167 sqq., hier: p. 190.

[194] Op. cit., p. 193.

[195] Peter Handke, *Das Gewicht der Welt*, Salzburg 1977, p. 70. Handke gibt auch einen Wink, daß wir uns die ersten Elementardistinktionen wie ›fixe Ideen‹ vorstellen können, von denen wir uns befreien, indem wir sie als ›Mythen‹ auf Abstand stellen: »Die fixen Ideen sind nur noch nicht zu Mythen erzählt: ›Unter dem Schutze meines Mythos‹ – ›In der Schutzlosigkeit meiner fixen Idee‹.« (op. cit., p. 275.)

[196] Peter Handke, op. cit., p 321.

[197] Diesen Nachweis verdanke ich Peter M. S. Hacker, *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*, Frankfurt/M. 1978, p. 21 Anm 12.

dieses philosophischen Skeletts mit anderen Augen. Insbesondere die in 3.12 benannte ›projektive Beziehung‹ unserer Sätze zur Welt erscheint dann als nachfragebedürftig, denn das Projektive der Sprache ist auch für Wittgenstein *die* Leistung des Denkens. Wenn man sich über diese ›projektive‹ Semantik detaillierter Rechenschaft ablegen würde, geriete man nolens volens in Bezirke, die zum Einzugsbereich der Spekulationen Schellings zu rechnen sind. Und diese sollten uns auch zu der Frage stimulieren, in welchem Mythos wir heute leben.

20. »Wer im Mythos lebt …«

»Wer im Mythos lebt, weiß das nicht.« – Mit diesem Satz leitet Jürgen Mittelstraß die ›Schlußbemerkung‹ seines Vortrages *Über philosophische Sprache* ein, den er u.a. im Januar 1999 an der Universität Bonn gehalten hat.[198]

Und er läßt unmittelbar den Satz folgen: »Wüßte er es, hätte er ihn schon verlassen.«

Der Leser versteht diese Sätze gewiß in unbekümmerter Spontaneität: ›Im Mythos leben‹ und ›wissen, daß man im Mythos lebt‹ sind hiernach miteinander unverträglich. Wenn der Leser aber innehält, wird er nicht umhin kommen, sich zu fragen: Was genau weiß der nicht, der im Mythos lebt? Und was heißt es überhaupt: im Mythos leben? Und schließlich: Lebt nicht jede Zeit in ihrer Weise in einem Mythos? Wenn ja, in welchem leben wir?

Gewiß leben wir nicht in einem so überaus farbigen Mythos wie die Griechen Homers. Aber auch ihnen fehlt ja nicht ein Wissen um ihren Mythos schlechthin. Denn man kann dem Personal von Homers *Ilias* und *Odyssee* ja nicht einfach unterstellen, sie wüßten nicht, was sie tun, wenn sie Zeus, Hera, Athene, Poseidon oder Tethys in prekären Situationen um Hilfe bitten. Was also weiß das Personal Homers nicht, welches Wissen wäre mit ihrem Leben im Mythos nach der These von Jürgen Mittelstraß unverträglich? Nun, sie wissen natürlich nicht, daß ihre Götterwelt Bestandteil eines durch Erzählung überlieferten Weltbildes ist, das uns, d.h. von außen besehen, einfach als narrative Fiktion erscheint. Wüßten sie genau das, wäre in der Tat diese Götterwelt keine Berufungsinstanz mehr für sie. Man bittet Fiktionen in prekären Situationen nicht um Hilfe. Für

[198] *Bonner Philosophische Vorträge und Studien*, ed. Wolfram Hogrebe, Heft 11, Bonn 2000, p. 30.

Xenophanes, also approximativ dreihundert Jahre nach Homer und immer noch ein halbes Jahrtausend vor Christus, ist das mythische Personal Homers in der Tat bereits Personal eines historisch deklassierten ›Mythos‹. Titanen, Giganten und Kentauren sind für ihn explizit Erfindungen der Alten.[199]

Wie konnte es aber dazu kommen, daß die Griechen der homerischen Welt nicht wußten, daß sie Ficta als Facta behandelten?

Wenn wir eine These von Bruno Snell[200] zu Rate ziehen dürfen, erklärt sich das einfach so, daß die Sprache des autonomen Geistes noch nicht entwickelt war. Man konnte einfach noch nicht formulieren, daß man sich zu beherrschen hat oder diese oder jene Entscheidung fällen muß. Bis die Griechen die Grundfunktion des Geistes als Regulierungsinstanz selbständigen Verhaltens als erste erkannt hatten, regulierten eben Götter das menschliche Verhalten. Sie waren planende und bewirkende Instanzen von Denken, Fühlen und Wollen, ja des gesamten menschlichen und kosmischen Schicksals. Man darf das so zusammenfassen: Wer wie die Griechen im Mythos lebt, weiß das deshalb nicht, weil die Form eines reflexiven Wissens zwar vorhanden, aber expressiv nur über Bilder und Geschichten darstellbar ist. Die Göttersprache ›ergänzt‹ hier noch die Expressivität der Menschensprache.

In dieser Form leben wir natürlich nicht mehr im Mythos. Das für uns als real anerkannte Nichtgewußte kann nicht mehr durch Geschichten repräsentiert werden. Und doch fördern Untersuchungen zur Komplexität unserer reflexiven Verfassung zunehmend Einsichten über kognitive Schranken zu Tage[201], die in der Tradition Kants als Vernunftgrenzen angesehen werden können. Es gibt sozusagen ›mythoide‹ Ränder der Vernunft, um die man wissen kann, ohne sie jedoch je abschütteln zu können, es sei denn um den Preis eines ›intellectual selfsurrender‹.

Im folgenden möchte ich im Ausgang von einem Beispiel, wenn auch noch nicht hinreichend klar, verdeutlichen, daß einer Bemerkung Sigmund Freuds, derzufolge »die mythenbildenden Kräfte der Menschheit nicht erloschen sind«[202], ein tieferer Sinn zukommt, und zwar über das von ihm Absehbare hinaus. Es scheint tatsächlich so zu sein, daß es ›mythoide‹ semantische Bestände gibt, sogar im Recht, um die man auch sehr wohl weiß, ohne jedoch aus ihnen heraustreten zu können. Bestürzenderweise gibt es jedoch zunehmend Tendenzen in unserer Zeit, die genau das blindlings versuchen. Tendenzen also, die der gelegentlichen Bemerkung

[199] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1906, p. 45.
[200] Cf. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1993 (7. Aufl.).
[201] Cf. z.B. Gregory J. Chaitin, *The Unknowable*, Singapore etc. 1999.
[202] Sigmund Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen zu einem autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)* (1911), *Nachtrag*, in: *Freud-Studienausgabe*, Bd. VII, Frankfurt/M. 1973, p. 203. Mit dieser Bemerkung schließt sich Freud an dieser Stelle C. G. Jung an.

Kants korrelieren, daß der Mensch »selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet«.[203]

In dem Artikel ›Nachricht vom Ende der Gewißheit‹ von Uwe Volkmann[204] wird in der Diskussion um den ersten Satz des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland ›Die Würde des Menschen ist unantastbar‹ erstmals eine wirkungsgeschichtliche Aufarbeitung geboten, die in mancherlei Hinsicht bemerkenswert ist.

Der Autor erinnert zunächst daran, daß es den Vätern des Grundgesetzes offenbar von Anfang an bewußt war, daß der Begriff der Würde im juristischen Sinne nicht präzise übersetzbar ist.

Man erachtete den Begriff der Würde aber auch gar nicht als übersetzungsbedürftig. Jeder verstand, was gemeint war, ohne sich darüber erklären zu wollen oder zu müssen. »Dem entsprach es«, schreibt Volkmann, »daß man den Begriff selbst zunächst einer Definition für überflüssig befand, er war gefühlsmäßig, aus sich heraus verständlich, ohne daß es einer Interpretation, überhaupt einer juristischen Übersetzung bedurfte. Von einer ›nicht interpretierten These‹ sprach Theodor Heuss im Parlamentarischen Rat, […].«[205]

Man könnte diesen Befund auch so formulieren: Man akzeptierte die überpositive Bedeutung des Würdebegriffs, seine ›mythoide‹ Überschüssigkeit, um es mit der Erinnerung an eine Vergangenheit aushalten zu können, die die Würde des Menschen mit Füßen getreten hatte.

Die wichtigsten Ausführungen zum Begriff der Würde des Menschen stammen natürlich von Kant. Aber auch sie sind offenbar nicht restlos juristisch ›positivierbar‹. Für Kant ist die Autonomie des Menschen Grund seines absoluten oder inneren Wertes, der jenseits aller Äquivalente liegt und so über jeden Preis erhaben ist. Diese Autonomie oder Freiheit ist Grund der Würde des Menschen.

Menschen sind also Wesen, die selbstbestimmt handeln können, sich selber das Gesetz, strikt allgemeinheitsfähig orientiert zu sein, ebensowohl geben können, wie sie eben diesem selbstgegebenen Gesetz unbedingt verpflichtet sind. Gerade darin besteht ihre Freiheit.

Obwohl dieser Kontext begrifflich klar expliziert werden kann, sieht sich auch Kant dennoch außerstande zu erklären, warum das so ist.[206]

Man könne zwar zeigen, daß Freiheit »notwendige Voraussetzung der Vernunft« ist[207], aber mehr, so auch Kants Meinung, läßt sich hier in einem

[203] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 390, A 385. Cf. zu dieser seltsam bitteren Bemerkung Wolfgang Wieland, *Bioethik als Herausforderung*, Bonner Philosophische Vorträge und Studien, ed. Wolfram Hogrebe, Heft 20, Bonn 2003, p. 67.

[204] *FAZ* vom 24.11.03, p. 8.

[205] Ibid.

[206] Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 120, *Werke*, ed. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968, Bd. VII, p. 96.

anspruchsvollen Sinn nicht ›erklären‹. Unsere Begabung zur und Verpflichtung auf Allgemeinheitsfähigkeit bleibt auch für Kant singuläres ›Faktum der Vernunft‹, das wir nicht weiter aus empirischen, noch »aus vorhergehenden Datis der Vernunft«[208] ableiten oder begreifen können. Was wir auf diese Weise allenfalls noch begreifen, ist »seine *Unbegreiflichkeit*.«[209]

Wenn das die Basis der Würde des Menschen sein soll, dann ist es natürlich klar, daß mit diesem Begriff juristisch geradezu zwangsläufig ein ›Positivierungsdefizit‹ einhergehen muß. Der Mensch ist sich selbst nach Kantischem Design und von den Grundlagen seines Ranges und Wertes her gesehen letztlich ein begriffenes Dogma, das wir auch als Vernunft*programm* bezeichnen können, in das wir a limine hineingestellt sind. Man könnte das hier auch so formulieren: *Wir sind uns selbst mythoid.* Und wahrscheinlich, unbegriffen noch immer, muß das auch so sein. Die Rechtfertigung des Vernunftprogramms ergibt sich jedenfalls allein aus sich selbst und der Unmöglichkeit, es außerhalb seiner anzugreifen, da in diesem Fall eine Verteidigung per tu quoque-Argument natürlich immer erfolgreich ist. Es »bleibt«, so auch Kant, »nichts übrig, als *Verteidigung* […]«.[210]

Die Formel vom ›Faktum der Vernunft‹ ist in der Kant-Forschung natürlich häufig kritisch diskutiert worden. Phantasiereiche Autoren wie Hartmut und Gernot Böhme vergleichen Kants Rede vom Faktum der Vernunft mit einem »tief ins Nichts geschlagenen Nagel«.[211]

Tiefergehende Interpreten machen darauf aufmerksam, daß Kants Begriff vom Faktum der Vernunft seinem Begriff des moralischen Gefühls korrespondiert: Die Faktizität unserer Vernunft bekundet sich im Gefühl, im Konflikt zwischen unserer Neigung und dem, was wohl ›eigentlich‹ zu tun ist, letzterem verpflichtet zu sein.[212]

Man darf das auch so verstehen, daß Kant uns unter dem Titel ›Faktum der Vernunft‹ bloß einen ›Wink‹ im Sinne Freges gibt, uns die Präsenz der Vernunft des Menschen nicht wie einen über den Wassern, sprich: über unseren Körpern schwebenden Geist vorzustellen, sondern als performativen Begriff unseres gefühlsbasierten Wollens und Handelns. Das

[207] Ibid.

[208] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56, *Werke*, op. cit., p. 141.

[209] *Grundlegung*, op. cit., BA 128, *Werke*, p. 102.

[210] *Grundlegung*, op. cit., BA 121, *Werke*, p. 96.

[211] Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt/M. 1983, p. 347.

[212] Cf. Dieter Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (Festschrift für Hans Georg Gadamer)*, Tübingen 1960, pp. 77–115. Dieser in meinen Augen korrekten Sicht kommt auch die kontextsensitive Interpretation der Ethik Kants entgegen, die Josef Simon jüngst vorgelegt hat (cf. Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin/New York 2003, pp. 163 sqq.).

Spezifische der Vernunft und des menschlichen Geistes ist gerade dies, daß Vernunft und Geist exerzit im Wie unseres Wollens und Handelns als rationale und moralische Wesen ›instantiiert‹ (was immer das hier heißen mag) sind und nicht abgetrennt davon existieren. Freiheit und Autonomie sind ›Produkte‹ unseres Denkens, nicht der Physik. So sagte es auch Kant: »Alle Menschen *denken* sich dem Willen nach als frei.«[213]

In diesem Sinne kommt uns Würde gerade als performativen Vernunftwesen zu und nicht insofern, als wir als rationale Wesen an Moralität bloß irgendwie ›teilhaben‹, so daß dann gefragt werden kann, wie diese Teilhabe zu verstehen ist und ab wann sie besteht.

Denn dann in der Tat bestünde, wie Neil Roughly prägnant formuliert hat, »die Gefahr, daß der Begriff der Würde lediglich die Funktion erfüllt, die Illusion eines begründeten Übergangs vom Sein (rationaler Handlungsfähigkeit) zum Sollen (den moralischen Pflichten) rhetorisch herzustellen«.[214] Wir *sind*, um es wieder anders auszudrücken, als Sinnenwesen ›intrinsisch‹ auch Vernunftwesen, wir *sind* nicht teils sinnlich, teils vernünftig, obwohl wir uns so *thematisieren* können und, je nach Kontext, auch zweckmäßigerweise sollten.

Wir existieren als sich selbst explizierende und sich ebendadurch *generierende* Vernunftwesen, und als solche bringen wir uns spontan von der Mimik bis zur Kunst, in allem, was wir tun, und darin, wie wir uns verhalten, zum Ausdruck. Die Vernunftnatur des Menschen hat ihr Kreditiv daher nur in sich selbst. Sie existiert, wie Kant häufig sagt, »indem sie sich selbst schafft«.[215]

Dieser Aspekt der Autokreativität und Autosemantik der Vernunft ist bis heute nicht recht verstanden worden, und doch hängt an ihm alles, was die Würde des Menschen betrifft. Aber auch nach Kant bleibt diese Grundstruktur des Geistes zuletzt ein Rätsel, das unerforschlich ist. So ist im Selbstverständnis des Menschen ein *real unknown* anerkannt, mit dem keine sonstige Wissenschaft, sondern nur die Philosophie auf rechte Weise umgehen kann.

Volkmann fragt sich weiter, welche Funktion der Begriff der Menschenwürde heutzutage überhaupt noch haben kann. Im rechtlichen Sinne spielte sie noch eine labile Rolle in den Debatten um die Zulässigkeit der ›Abtreibung‹, auch in Debatten um die Zulässigkeit von Medienformaten wie ›Peep-Show‹ oder ›Big Brother‹ und schließlich emphatisch in den Debatten um die Zulässigkeit bestimmter gentechnischer Praktiken.

[213] Kant, *Grundlegung*, BA 113, op. cit., p. 91.

[214] Cf. den Artikel ›Würde‹, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, ed. Jürgen Mittelstraß, Bd. 4, Stuttgart 1996, p. 786.

[215] Cf. Kant, *Opus postumum*, Akad.-Ausg., Bd. XXI, *Kant's handschriftlicher Nachlaß* Bd. VIII, p. 93 et passim.

Aber in diesen Debatten zeigte es sich, daß das normative Potential des Begriffs, das sich nicht zuletzt seiner Unbestimmtheit verdankt, im Schwinden begriffen ist. Das dokumentiert sich auch in der Neukommentierung des Artikel 1 I GG durch Matthias Herdegen, wie insbesondere wiederum Ernst-Wolfgang Böckenfördes Kritik kontrastreich deutlich machte.[216]

Volkmann sieht hier schließlich zwei Möglichkeiten, mit diesem Befund fertig zu werden.

Entweder man interpretiert die Unbestimmtheit des Würdebegriffs positiv etwa im Sinne einer regulativen Idee, die im Sinne Kants gewissermaßen ›naturgemäß‹ nicht vollständig positiviert werden kann.

Oder man interpretiert diese Unbestimmtheit negativ in dem Sinne, daß der Würdebegriff im Grunde genommen nur noch eine normative Attrappe darstellt, die aus den rechtlichen Diskursen herausgehalten werden sollte.

Eine Tendenz zu dieser letzten Deutung kommt dem heutigen Zeitgeist ersichtlich entgegen, z.B. in der häufig empfohlenen Entkoppelung von Lebens- und Würdeschutz. Es scheint jedenfalls alles darauf hinzudeuten, daß die glanzvolle Karriere des Würdebegriffs von Pico della Mirandola bis zu Kant in unserer Zeit an ein Ende kommt. Die normative Semantik des Würdebegriffs, bei Pico noch nach dem Vorbild der Gottesebenbildlichkeit modelliert, bei Kant säkular auf Autonomie und Freiheit allein gegründet, scheint, so die Meinung unseres Zeitgeistes, verbrannt zu sein.

Offenbar liegt das auch daran, daß die Basis des Würdebegriffs ebenfalls im Begriffe ist wegzubrechen. Auch die Begriffe der Autonomie der Vernunft bzw. der Willensfreiheit kommen unter Druck. Hirnforscher interpretieren Experimente nach dem Muster von Benjamin Libet so, daß das Gehirn via Bereitschaftspotential determinierend bereits ›entschieden‹ hat, bevor die explizite Entscheidung von uns ›gefällt‹ wird.[217] Selbst wenn gegen eine so weitgehende Deutung dieser Hirnbefunde sehr gute Argumente angeführt werden können[218], ziehen doch manche, wie z.B. Gerhard Roth, hieraus fröhlich den Schluß, daß von einer Willensfreiheit im prägnanten Sinne keine Rede sein könne, so daß Verantwortungs- und Schuldzuweisungen, d.h. das gesamte Strafrecht unter Legitimationsdruck kommen.

[216] Cf. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Würde des Menschen war unantastbar*, in: *FAZ* vom 3.9.03, p. 33.

[217] Cf. Gerhard Roth, *Wir sind determiniert*, in: *FAZ* vom 1.12.03, p. 31. Zur Diskussion insgesamt cf. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Heft 2 und 6 (2004).

[218] Cf. schlagend Reinhard Olivier, *Wonach sollen wir suchen*, in: *FAZ* vom 13.12.03, p. 35. Ferner: Carl Friedrich Gethmann, *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft und die Erkenntnisse der Neurowissenschaften*, ersch. 2005.

Auch der Gerechtigkeitsbegriff zeigt, wenn man die Diskussion der letzten Jahre überschlägt, deutliche Anzeichen einer semantischen und normativen Erosion. Zwar ist er wohl noch unverzichtbar, aber es werden schon Substitute erwogen, die keine ›mythoiden‹ Konnotationen mehr aufweisen.

So gibt Avishai Margalit zu bedenken[219], ob es nicht zulange, wenn Gesellschaften ›dezent‹ eingerichtet sind, d.h. ein Leben in Anstand und habitueller Würde ermöglichen. Ist diese Forderung erfüllt, benötigt man nach dieser Konzeption den emphatischen Begriff der Gerechtigkeit eigentlich nicht mehr. Auch die Rückzüge von universalistischen Moraltheorien gehören hierher. So wird ein einheitlicher Gerechtigkeitsbegriff mit allerdings durchaus unterschiedlichen Argumenten bei Autoren des Kommunitarismus wie Alasdair MacIntyre[220] und Michael Walzer[221] preisgegeben.

Es scheint, als könne man darüber hinaus insgesamt eine Tendenz zur Erosion des normativen und epistemischen Grundvokabulars feststellen, nicht nur die Begriffe Freiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit, auch Wissen, Wahrheit und Bedeutung lassen sich ja nicht ›in kleiner Münze‹ einlösen, es läßt sich für sie kein *set* ›garantierender‹ Kriterien angeben, allenfalls ›autorisierende‹ (Nicholas Rescher). Daher werden diese Grundbegriffe von einigen tatsächlich als ›mythoid‹ bezeichnet[222], mit W. V. O. Quine als ›kulturelle Voraussetzungen‹ gefaßt oder schließlich als alteuropäische ›Pathosformeln‹, die nur noch archivarisch verwaltet zu werden brauchen.

Auch Volkmann fragt sich gegen Ende seiner Ausführungen zur Verfallsgeschichte des Begriffs der Menschenwürde einigermaßen ratlos: »Wenn sich all dies aber auflöst – was trägt eigentlich dann noch?«[223]

Die Frage ist berechtigt, die Antwort müßte dann allerdings auch konsequent lauten: Was trägt, ist gerade die Anerkennung unseres Nichtwissens. Dieser paradox klingende Umstand ist allerdings schon länger bekannt. Er besteht darin, daß in der Tat der Explizierbarkeit unserer Grundbegrifflichkeit Grenzen gesetzt sind. Aber, und das ist die Pointe, wohl gesetzt sein müssen, weil sonst die Einheit des Explikationsfeldes kollabieren würde. Die Energie, die das ›Mobile‹ unserer Explikationen beweglich hält, ist nie Teil desselben. So bleibt immer ein Überschuß, der

[219] Cf. Avishai Margalit, *Politik der Würde, Über Achtung und Verachtung*, Berlin 1997.

[220] Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1989.

[221] Cf. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983.

[222] Cf. Lambert Wiesing, *Das Modell als Mythos*, in: Claus Dierksmeier (ed.), *Die Ausnahme denken* (Festschrift für K. M. Kodalle), Bd. 1, Würzburg 2003, pp. 41–42.

[223] Loc. cit.

sich semantisch nicht auflösen läßt, aber gerade dadurch die Explikate zusammenhält.

Am deutlichsten hat schon Friedrich Schlegel diesen Sachverhalt formuliert: »das Köstlichste, was der Mensch hat […] hängt, wie jeder leicht wissen kann, irgendwo zuletzt an einem solchen Punkte, der im Dunkeln gelassen werden muß, dafür aber auch das Ganze trägt und hält, und diese Kraft verlieren würde, wo man ihn in Verstand auflösen wollte.«[224]

Nun ist Schlegels Formulierung hier insofern mißverständlich, als sie suggeriert, daß man ›im Dunkeln lassen kann‹ und, wie er sogar schreibt, gelegentlich ›muß‹. Das aber klingt beinahe wie eine Verpflichtung zum Obskurantismus und das wäre natürlich völlig absurd. Soweit ›geklärt‹ werden kann, wird und muß ›geklärt‹ werden. Das Phänomen, um das es hier in Wahrheit geht und um das es trotz seiner mißverständlichen Formulierung auch Schlegel geht, ist gerade keine Sache des Beliebens. Es geht vielmehr um eine unvermeidliche Explikationsgrenze, die, dann allerdings wieder *mit* Schlegel, ›das Ganze trägt‹. Wenn man das verallgemeinert, wird man sagen dürfen, daß das gesamte semantische Feld unserer Selbstexplikation in Alltag und Wissenschaft etwas außer sich hat, das nicht in ihm zur Klärung gebracht werden kann und das wir dennoch als Kraftquelle in Anspruch nehmen. Es sorgt dafür, daß der Zusammenhalt unserer Explikate gewahrt bleibt.

Man kann sich das leicht an einem Beispiel, das ich in diesem Buch schon häufiger herangezogen habe, verdeutlichen. Wenn wir versuchen, gewisse völlig alltägliche Ausdrücke wie ›tollpatschig‹, ›elegant‹, ›graziös‹, die gewiß jeder versteht, zu definieren, wird es uns nie gelingen, eine vollständige Definition zu liefern. Daß aber jede gegebene, bloß mehr oder weniger gelungene Explikation als Explikation *ein und desselben* Wortes wie ›tollpatschig‹ etc. erkennbar bleibt, dafür sorgt das nicht-explizierbare Vollbild der Bedeutung dieses Wortes. Man sagt dann, daß dieses Bedeutungsvollbild gerade das ist, was unsere ›Intuition‹ der Bedeutung dieses Wortes ist, oder das, was uns im Verständnis einer Wortbedeutung ›vorschwebt‹.

Bei solchen Metaphern muß man es hier wohl belassen. Auch der Begriff der Intuition ist erkenntnistheoretisch nicht belastbar. Er kann nicht dazu verwendet werden, Ansprüche auf irgendein privilegiertes Wissen zu stützen. Wir brauchen ihn lediglich, hier aber notwendig, um den Anschluß an ein letztlich Nichtexplizierbares zu halten, das aber zugleich als

[224] Friedrich Schlegel, *Über das Unverständliche*, in: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. E. Behler, 2. Bd., 1. Abt. München/Paderborn/Wien, pp. 362–372, hier p. 370. Cf. hierzu: Gunter Scholtz, *Das Unverständliche bei Chladenius und Friedrich Schlegel*, in: Gudrun Kühne-Bertram/Gunter Scholtz (eds.), *Grenzen des Verstehens*, Göttingen 2002, p. 17–33.

Norm für unsere Explikationsbemühungen fungiert. Explikationen, die sich aus dem Intervall, das durch unsere Intuition gedeckt ist, herausbewegen, weisen wir ab und zwar in der Regel mit Bemerkungen wie: Das trifft nicht den Kern der Sache, das geht an der Sache vorbei, das trifft das Wesen der Sache nicht. Und das sagen wir, ohne daß wir dieses ›Wesen‹ je explizit machen könnten.

Es bleibt immer ein im Wissen Nicht-Gewußtes, an dem wir aber orientiert bleiben und das wie ein anonymes Reglement unsere semantischen Explikationsbemühungen ›dirigiert‹ und ihr *Kontinuativ* ist.

Sachlich hat das bereits Platon, später Cusanus klar erkannt, ebenso Kant und auch Schelling, nicht jedoch Hegel. Für ihn war es einfach unerträglich, mit einem epistemisch nicht auflösbaren ›Rest‹ zu rechnen, der nicht begrifflich transparent gemacht werden kann. Sein System entwirft daher die Vision einer riesigen semantischen Verbrennungsmaschine, die die Gehalte aller Grundbegriffe am Ende zur Schlacke werden läßt, so daß der sich final restlos begreifende Geist kollabiert.

Von einem solchen Ende her gedacht, hätte er aber auch die Karriere seiner Selbstexplikation eigentlich gar nicht starten können. Natürlich war auch Hegel die Energiequelle der Arbeit des Geistes nicht entgangen. So heißt es einmal bei ihm: »Der Geist arbeitet sich nur so lange in den Gegenständen herum, solange noch ein Geheimes, Nichtoffenbares darin ist.«[225] Aber Hegel vermied es, dieses Nichtoffenbare da zuzulassen, wo der Geist schließlich sich selbst Gegenstand ist. Sich selbst, so Hegel, ist der Geist an keiner Stelle opak.

Genau das bestreitet Schelling. Er ist der Theoretiker eines Geistes, der seiner Voraussetzungen nie vollständig Herr werden kann, auch nicht darf, weil er sonst sofort erstürbe. Wir sind wohl erst heute dabei, Grenzen des Wissens nicht sowohl als seine Beschränkungsformen zu verstehen, sondern auch als seine Möglichkeitsbedingungen.

Wenn wir von hier aus auf die konstatierte Erosion des moralischen und epistemischen Grundvokabulars zurückblicken, wird man zu folgender Diagnose gedrängt: Die Anerkennung eines im Wissen Nicht-Gewußten hat heute zugunsten eines szientistischen Übersetzungsdiktats keinen Kredit mehr. Die Folge ist eine zunehmende Fragmentierung des semantischen Feldes, in dem präzisierte Begriffsinseln ihre Beziehung untereinander zu verlieren drohen. Das ›Ganze‹ des Feldes schickt sich an, sich zu verflüchtigen. Der Geist unserer Zeit verliert Kontakt zu seinem *Kontinuativ*, d.h. jener Quelle seines Zusammenhaltes, die als ein Nicht-Gewußtes im Wissen wirksam ist.

Wenn aber diese zusammhanglosen Begriffsinseln keine Beziehung mehr untereinander unterhalten können, treten sie sich zwangsläufig ›feindlich‹ gegenüber, da es den Rückbezug auf die identitätsspendende

[225] G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, ed. F. Bassenge, Bd. I, Frankfurt/M. 1955, p. 578.

Quelle nicht mehr gibt. Das semantische Feld, obwohl an jeder Stelle konsistent, ›verflockt‹ und wird in sich aggressiv.

Nun kann man die Dynamik der menschlichen Expressivität natürlich nicht ›dekretieren‹, sie ereignet sich einfach.

Aber man kann die Arbeit an der reflexiven Erinnerung einfordern, die die Voraussetzungen dieser Dynamik, aus der sich unsere ›vernünftige Selbständigkeit‹[226] speist, ans Licht holt, selbst wenn diese letztlich als ein *real unknown* kognitiv undurchdringlich bleiben.

Wenn sich unsere ›vernünftige Selbständigkeit‹ im Ausweisungsspiel begründeten Argumentierens bewährt, im nachvollziehbaren und geprüften Knüpfen von Distinktionsnetzen, dann machen wir Gebrauch von elementaren Distinktionen, die ›kategorial‹ heißen mögen, wenn es zu einem Paar von ihnen keinen Oberbegriff mehr gibt. Solche kategorialen Distinktionen sind paarweise solche wie ›formal – material‹, ›subjektiv – objektiv‹, ›intern – extern‹, ›type – token‹, ›intensional – extensional‹, ›materiell – geistig‹, ›Funktion – Gegenstand‹, ›Sinn – Bedeutung‹ etc. Mit Hilfe solcher begrifflichen Instrumente, die im weiten Sinne mit dem übereinkommen, was Kant ›Reflexionsbegriffe‹ nannte, ordnen wir die Räume unserer Verständigung über beliebige Gegenstände. Solche elementaren Distinktionen sind einfach erforderlich, um sich begriffliche Klarheit zu verschaffen.

Hierbei ist es aber eine häufig vergessene Frage, in welchem Raum wir solche Distinktionen vornehmen. Nennen wir diesen Raum die Distinktionsdimension. Wenn wir diese näher charakterisieren wollen, kommen wir in ein Dilemma. Die Distinktionsdimension wird zwar von jeder Distinktion in Anspruch genommen, aber diese läßt sich ebendeshalb gegen nichts mehr distinguieren. Sie bleibt der völlig diaphane Hintergrund aller semantischen Kontraste, der selber gegen nichts mehr kontrastierbar ist.

Hier endet das Verstehen, und dennoch benötigt jedes Verstehen diese Distinktionsdimension. Sie ist ungefähr das, was Philosophen wie Heidegger als ›Seyn‹ bezeichnet haben, Denker wie Niklas Luhmann im Anschluß an George Spencer-Brown ›the unmarked space‹ und andere wieder anders.

Diese Distinktionsdimension ist für uns konstruktiv nicht erreichbar, da jeder begrifflich konstruktive Schritt sie schon in Anspruch nimmt. Methodisch gesehen kann sie nur spekulativ vergegenwärtigt werden, und dazu kann natürlich niemand gezwungen werden. Man verbaut sich jedenfalls den Zugang dazu, wenn man sich durch Rückgang auf das ›Leben‹ jene kategorialen Distinktionen gleichsam naturwüchsig einspielen läßt. Aber auch das Leben und seine handwerklichen Elementarpraxen nehmen diese Distinktionsdimension schon in Anspruch.

[226] Cf. Jürgen Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin/New York 1970, p. 2.

Das konstruktive Selbstbewußtsein hat Friedrich Kambartel einmal in die schöne Formel gebracht: »Den Weg, den wir erst bahnen, es gibt ihn vorher nicht!«[227]

Dem ist natürlich zuzustimmen. In der Tat, den Weg gab es vorher nicht. Aber sehr wohl das halbwegs wegfähige Gelände. Ist es morastig, müssen wir den Weg mit Absicherungen durch Brücken und Pfähle ›bahnen‹, aber wir können nicht ›bahnen‹, wo es das Gelände nicht zuläßt. Jedes ›Gelände‹ fordert also eigene Anstrengungen unserer begrifflichen ›Bahnungskunst‹. Sie läßt sich provozieren durch den begrifflichen Morast vor mir, der konstruktiv bewältigt sein will. Aber sie weiß auch, daß schon die Einschätzung des Geländes zur Vorbereitung unserer konstruktiven Bemühungen von Qualifikationsmitteln Gebrauch machen muß, die sich einsichtig wieder nur in der Distinktionsdimension ausweisen lassen.

Woher bezieht Kambartel z.B. das elementare Verständnis von Ausdrücken wie ›richtig‹ und ›falsch‹? Eine Antwort wäre: aus der vortheoretischen Erfahrung des Lebens und unserer Handlungserfahrung. »Mit dem Erwerb von Handlungen lernen wir nämlich zugleich einen Gebrauch der Ausdrücke ›richtig‹ und ›falsch‹.«[228] Das ist sehr schwer verständlich. Handlungen ›erwirbt‹ man nicht. Man könnte eher von ›Einübung‹ sprechen, aber auch das ist unzureichend. Hier geht es um Formen des Existierens, die durch einen Rückgriff auf quasi unproblematische Lebensvollzüge theoretisch unterbelichtet bleiben. Man könnte in einer Revision Diltheys, obwohl die Dinge hier historisch wegen seines Rückgriffs auf ›Strukturen‹ der Lebensvollzüge intrikater liegen, vermuten, daß ein Rückgang auf das Leben die Metaphysik nur verschleiert, aber nicht überflüssig macht. Rückgriffe auf das Leben sollten sich philosophisch in Deutschland immer gesondert ausweisen.

Es genügt auch nicht, den Hobbesschen Gesellschaftsvertrag durch einen Sprachvertrag zu ersetzen, der zu einem orthosprachlichen Leviathan führt. Das Nicht-Verstehen ragt über die Vagheitszonen so elementar in jede prädikative Handlung hinein, daß man sich Metaphysik schon eingehandelt hat, wenn man auch nur ein Wort sagt.[229] Aber das müssen wir hier beiseite lassen.

Diese Rolle des Nicht-Wissens ist bislang von der Erkenntnistheorie vernachlässigt worden.[230] Erst in letzter Zeit scheint sich hier eine Wende

[227] Friedrich Kambartel, *Wahrheit und Begründung*, Erlangen/Jena 1997, p. 14.
[228] Op. cit., p. 1.
[229] Cf. Wolfram Hogrebe, *Prädikation und Genesis*, Frankfurt/M. 1989, pp. 40 sqq.
[230] Eine Ausnahme ist hier Niklas Luhmann und die an ihn anschließenden Diskussionen. Cf. u.a. Niklas Luhmann, *Ökologie des Nichtwissens*, in: ders., *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, pp. 149–220. Ferner: Klaus P. Japp, *Die Unterscheidung von Nichtwissen*, in: ITAS TA-Datenbank-Nachrichten, Nr. 3/4, 8. Jahrgang, Dez. 1999.

abzuzeichnen. So hat Timothy Williamson[231] jüngst eine Studie vorgelegt, die im Ausgang von Fitch[232] zeigt, daß jedem Punkt unseres kontingenten Nicht-Wissens ein Punkt eines notwendigen Nicht-Wissens korrespondiert. Wenn ich nicht weiß, daß p, dann kann ich auch darum nicht wissen. Das hat nichts mit der Frage zu tun, daß ich nicht weiß, *ob* p. Nur wenn ich nicht einmal Anschluß an das habe, was ich nicht weiß, dann habe ich natürlich auch kein Wissen um diese Nicht-Habe. Damit werden Fragen virulent, die die Bedeutung des Nichtwissens für die Möglichkeit des Wissens dringlich machen. Wir beginnen jedenfalls erst im Ansatz, tiefere Grenzen unseres Wissens zu verstehen. Obwohl das Theorem von Fitch nicht konstruktiv gültig ist[233], zeichnet sich wissenschaftsgeschichtlich umgekehrt die Einsicht ab, daß ein forcierter Pragmazentrismus ein nützliches Studium der Grenzen des Wissens verhindert. Das ändert sich jetzt.

Rezente Publikationen zur expressiven Unvollständigkeit zeigen, daß diese Unvollständigkeit »nicht als Mangel gewertet werden darf, sondern als Indiz für Komplexität.«[234] Hier wird ein ganz neues Kapitel der Erkenntnistheorie aufgeschlagen, das auch für ein neues Design der Metaphysik von Belang ist.[235]

Die Verhältnisse lassen sich abschließend als Korollar zu dem eingangs zitierten Satz von Jürgen Mittelstraß vielleicht so zusammenfassen: Wir haben den Übergang vollzogen von denen, die im Mythos leben und das nicht wissen, zu denen, die aus Voraussetzungen des Nichtwissens im Wissen leben. Auch wir leben im Mythos, aber er ist leer. Wie lange kann man das aushalten?

[231] Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford 2000.
[232] F. B. Fitch, *A logical Analysis of some Value Concepts*, in: *Journal of Symbolic Logic* 28 (1963), pp. 135–142.
[233] Cf. Williamson, op. cit., p. 275.
[234] Volker Beeh, *Die halbe Wahrheit. Tarskis Definition und Tarskis Theorem*, Paderborn 2003, p. 98.
[235] Cf. hierzu Joachim Bromand, *Philosophie der semantischen Paradoxien*, Paderborn 2001.

V. Education sentimentale

21. Heines artistische Distanz

»Als Artist«, schreibt der späteste Nietzsche, »hat man keine Heimat in Europa ausser Paris; […].«[1] Zu denjenigen, die in diesem Sinne artistische Künstler sind, zählen für Nietzsche Delacroix, Berlioz, auch der vorparsifalische Wagner, Baudelaire und eben Heinrich Heine: alles Künstler »mit einem fond von Krankheit, von Unheilbarkeit im Wesen, lauter Fanatiker des *Ausdrucks*, Virtuosen durch und durch …«[2] Und gewiß hat Nietzsche so unrecht nicht, wenn er das mentale Milieu des 19. Jahrhunderts so charakterisiert und befindet: »die delicatesse in allen fünf Kunstsinnen, […] die Finger für nuances, die psychologische Morbidität, findet sich nur in Paris«.[3] Entsprechend rühmt Nietzsche an Heinrich Heine gerade jene Eigenschaft, die ihn für andere so anstößig sein läßt, als Dokument seiner artistischen Vollkommenheit: »Er besass jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommene nicht zu denken vermag, […].«[4]

Aber was Nietzsche auch immer rühmt, wenn er den Künstler und eben zuletzt, d.h. 1888, wie nie zuvor im positiven Sinne, als Artisten feiert, er feiert sich im Grunde in Baudelaire, Wagner und Heine immer nur selbst und scheut sich auch nicht, das auszusprechen: »Man wird einmal sagen, dass Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind – […].«[5] Und so wie er, Nietzsche, die Künstler als erster artistisch als Artisten begriffen hat, ebenso haben sich die Artisten auch untereinander als erste auf der Höhe ihrer nicht preisgegebenen Intelligenz verstanden: »Wer war der erste *intelligente* Anhänger Wagners überhaupt? Charles Baudelaire, derselbe, der zuerst Delacroix verstand, jener typische décadent, in dem sich ein ganzes Geschlecht von Artisten wiedererkannt hat […].«[6]

Nun kann man in der Tat die nämliche Frage von Nietzsche nach dem ersten intelligenten Anhänger Wagners auch abwandeln und fragen: Wer war der erste intelligente Anhänger von Heinrich Heine überhaupt? Und die Antwort muß hier wieder lauten: Charles Baudelaire, derselbe, der zu-

1 *Ecce homo; Werke*, eds. Colli/Montinari, Bd. 6, p. 288.
2 Op. cit., p. 289.
3 Op. cit., p. 288.
4 Op. cit., p. 286.
5 Op. cit., p. 286.
6 Ibid.

erst Delacroix verstand. Baudelaire war Heine gegenüber keineswegs ein ironiefreier Anhänger: Ein Künstler vergißt sich nicht, wenn er einen anderen lobt. Baudelaire nennt Heine so einen reizenden Geist (charmant esprit), der tatsächlich ein Genie wäre, wenn er sich intensiver dem Göttlichen zugewandt hätte.[7] Baudelaire kannte offenbar den spätesten Heine nicht, sonst hätte er ihm nicht auch an anderer Stelle und ebenso vorhalten können, daß sein ganzes Werk geradezu von einem sentimentalen Materialismus verfault ist (pourrie de sentimentalisme matérialiste).[8] Obwohl also Baudelaire sich Heine gegenüber kritisch keineswegs ziert, nimmt er ihn in dem Augenblick massiv in Schutz, wo Heine mit moralischen Argumenten kritisiert wird, wo ihm am 13. Februar 1865 seine bittere Ironie (ironie amère) von Jules Janin in der Zeitschrift *Indépendance belge* vorgehalten wird.[9] So liegen zwei Verteidigungsentwürfe in Form offener Briefe an Jules Janin vor, die beide erst posthum veröffentlicht wurden: der erste Entwurf erst am 15. Dezember 1901, der zweite bereits in den *Oeuvres posthumes*, ed. Eugène Crépet, im Jahre 1887.

Diesen Entwurf einer Verteidigung Heinrich Heines durch Baudelaire hat nun Nietzsche 1887/88, also kurz vor seiner psychischen Zerrüttung noch gelesen, wie wir seinem Brief an Peter Gast vom 26. Februar 1888 aus Nizza[10] und seinen Exzerpten aus Baudelaires posthumen Werken entnehmen können. Nietzsche war offenbar beeindruckt von Baudelaires Verteidigung Heines, jedenfalls nimmt er Heine noch im selben Jahr ebenfalls und zwar gegen deutschtümelnde und offenbar antisemitische Kritik in Schutz. Im Brief vom 20. Juli 1888 aus Sils Maria an Franz Overbeck schreibt Nietzsche, er habe die Zeitschrift *Kunstwart* abbestellt. Dem Herausgeber Ferdinand Avenarius (Neffe Richard Wagners), der »sich schmerzlich über die Abmeldung beklagte«, so Nietzsche, »habe ich kräftig die Wahrheit gesagt (– das Blatt bläst in das deutschtümelnde Horn und hat z.B. in *der schnödesten Weise* Heinrich *Heine* preisgegeben – Herr Avenarius, dieser Jude!!!)«.[11] Noch in den letzten Briefen aus Turin an Peter Gast kommt Nietzsche auf diese Angelegenheit zurück und teilt Gast mit, daß er »Herrn

[7] Baudelaire, *Oeuvres complètes* (Pléiade), Paris 1961, p. 995.
[8] Loc. cit., p. 624.
[9] Cf. hierzu die Angaben im Kommentar der Pléiade-Ausgabe p. 1683. Zum ganzen Komplex Baudelaire-Janin-Heine cf. Gerhard R. Kaiser, *Baudelaire pro Heine contra Janin*, in: *Heine-Jahrbuch* 22 (1983), pp. 135–178. Hier weitere Literatur. Kaiser korrigiert das Erscheinungsdatum des Janin-Artikels, das der Herausgeber der Pléiade-Ausgabe im Kommentar angibt. So »erschien Janins Verriß in der Abendausgabe des 13. 2. und nicht des 12. 2., wie Pichois angibt«. (Kaiser, p. 165). In der von mir benutzten Pléiade-Ausgabe gibt C. Pichois allerdings den 11. 2. an!
[10] *Werke*, ed. F. Schlechta, Bd. 3, pp. 1280 sq. – Cf. hierzu Karl Pestalozzi, *Nietzsches Baudelaire-Rezeption*, in: *Nietzsche Studien* 7 (1978), pp. 158–188. Hier weitere Literatur.
[11] *Werke*, ed. F. Schlechta, Bd. 3, p. 1304.

Avenarius im Sommer einen extrem groben Brief geschrieben habe, wegen der Art, mit der sein Blatt Heinrich Heine fallen ließ«.[12] Schließlich kann er am 16. Dezember an denselben berichten, daß »Avenarius, dem ich mit einem boshaften Briefchen auf die Finger gefühlt habe«, sich »auf das allerartigste und herzlichste« entschuldigt habe.[13]

Nun sollte man denken, daß ein Dichter wie Heinrich Heine, der von Baudelaire und Nietzsche derart nachdrücklich verteidigt wird, eigentlich sonstigen Angriffen definitiv und ein für allemal entzogen wäre. Bekanntlich ist das Gegenteil der Fall. Seltsamerweise spannt sich, um von Sonstigem abzusehen, auch ein Bogen merkwürdigster Kritik von Karl Kraus über Walter Benjamin bis Theodor W. Adorno. Machte Janin Heine noch seine bittere Ironie zum Vorwurf, spricht man, auf den Streit Börnes mit Heine zurückgreifend, d.h. wenig originell, seit Karl Kraus geradezu von Charakterlosigkeit: »So war er: ein Talent, weil kein Charakter; bloß daß er die Artisten mit den Journalisten verwechselt hat.«[14] Walter Benjamin hat überhaupt nichts Nennenswertes zu Heine geschrieben. Er mochte ihn nicht, obwohl er entfernt mit Heine verwandt war, wie W. Fuld versichert: »Zur Familiensaga gehört die Anekdote, daß Walter Benjamins Urgroßmutter, eine geborene van Geldern, noch auf dem Schoß Heines geschaukelt worden sei, dessen Mutter ja Elisabeth van Geldern war. Walter Benjamin schwieg sich über diese Verwandtschaft lieber aus; die Bedeutung Heines erkannte er nicht und teilte wohl stets das vernichtende Urteil von Karl Kraus über den Dichter.«[15] In seinem *Passagen-Werk*, das in den literarischen Daguerreotypen Heines mehr als einen Vorläufer hat, nennt Benjamin Paris die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts, und er hat in dieser Stadt ebenso und unter größerer Nötigung als Emigrant gelebt als Heine. Aber er läßt es nicht zu, daß in seiner zusammenzitierten Hauptstadt des *Passagen-Werkes* auch ein Heinrich Heine zu Hause wäre, Heine wird aus dieser literarischen Hauptstadt hinausgeschwiegen.

Auch Adorno bleibt Karl Kraus verpflichtet. Das Verdikt von Karl Kraus, so Adorno, »läßt sich nicht auslöschen«.[16] Den Vorwurf des Charaktermangels nimmt Adorno so auf: »Politisch war Heine ein unsicherer Geselle: auch des Sozialismus.«[17] Immerhin konzediert Adorno Heine eine »Aversion gegen revolutionäre Reinheit und Strenge« als »Mißtrauen gegen das Muffige und Asketische«[18]. Auch den Journalismus-Vorwurf von Karl Kraus nimmt Adorno in einer eigentümlichen Wendung ausgerechnet zur Dia-

[12] *Werke*, ed. F. Schlechta, Bd. 3, p. 1328 (Brief an Gast vom 30. Oktober 1888).
[13] *Werke*, ed. F. Schlechta, Bd. 3, p. 1341.
[14] Kraus, *Heine und die Folgen* (1910), zit. nach: *Heinrich Heine, Epoche – Werk – Wirkung*, ed. J. Brummack, München 1980, p. 329.
[15] W. Fuld, *Walter Benjamin*, München/Wien 1979, p. 20.
[16] Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur* I, Frankfurt/M. 1958, p. 144.
[17] Op. cit., p. 146.
[18] Ibid.

gnose von Heines Lyrik auf, indem er diese (ebenso wie Benjamin die Lyrik Baudelaires) einfach über den Verdinglichungsleisten zieht: »die Nuancen und Valeurs«, die Heines Gedichte »entdeckten, machten sie zugleich fungibel, […]. Das Leben, von dem sie ohne viel Umstände zeugten, war ihnen verkäuflich; ihre Spontaneität eins mit Verdinglichung. Ware und Tausch bemächtigen sich in Heine des Lauts, […]«.[19]

Auf dem Hintergrund dieses scheltenden Chores fehlt Heinrich Heine offenbar der rechte sprachliche Ernst, die expressive Aufrichtigkeit, die unveräußerliche Authentizität, ja schließlich die politische Verläßlichkeit des aufrechten Sozialisten. Man mißtraut ihm, weil er die Moral der Sprache, die Moral der Gefühle, die Moral der Gesinnung verletzt, weil er dem Leser das Glück einer moralischen Verläßlichkeit nicht läßt.

Aber gerade in dieser Hinsicht verteidigte Baudelaire Heinrich Heine schon gegen Jules Janin, so daß diese Verteidigung auch die genannten Mitglieder des scheltenden Chores trifft. Gewiß verteidigt Baudelaire sich selbst, indem er Heinrich Heine verteidigt und diesen im Namen aller Dichter, jene armen Teufel (pauvres diables), die gleichwohl die Krone der Menschheit sind.[20] Aufs Ganze gesehen weist Baudelaire gerade jene moralische Standfestigkeitszumutung an die Dichtung zurück. Denn natürlich ist Heinrich Heine böse (méchant), aber er ist es wie alle sensiblen Menschen, die allein schon dadurch reizbar sind, daß sie mit der Canaille leben müssen. Baudelaire spricht hier immer wieder von dem reizbaren Geschlecht der Dichter (genus irritabile vatum). Nietzsche hat sich diese Wendung genus irritabile vatum noch exzerpiert[21], und sie geht, wie G. R. Kaiser mitteilt[22], auf Horaz zurück (*Epistulae* II, 2, 102 sq.). Janin macht dieser verletzend-verletzten Reizbarkeit keine Konzessionen. Er würde wohl gern, wie Baudelaire schreibt, Polizisten einstellen, die Menschen unverzüglich zu arretieren hätten, wenn sie nicht mit einer glücklichen Miene herumlaufen[23]. Ja, wäre Janin Kaiser würde er es gewiß verbieten zu weinen, sich zu erhängen, zu lachen.[24] Baudelaire vergleicht Janin mit Trimalchio und stellt ihn in eine Kaskade von Glückszuschreibungen: Trimalchio ist dumm, aber er ist glücklich; er ist eitel, ekelhaft, lächerlich, aber er ist glücklich. Und dann spricht Baudelaire Janin direkt an: »Ach, Sie sind glücklich mein Herr! […] Und was nun? Ich beklage Sie. Und ich schätze meine schlechte Laune höher ein als Ihre blöde Glückseligkeit.«[25]

[19] Op. cit., p. 147.
[20] Cf. *Oeuvres complètes*, op. cit, p. 804: »Je présente la paraphrase du *genus irritabile vatum* pour la défense non seulement d'Henri Heine, mais aussi de tous les poètes. Ces pauvres diables (qui sont la couronne de l'humanité) […].«
[21] *Werke*, eds. Colli/Montinari, Bd. 13, p. 76.
[22] Cf. op. cit., (oben Anm. 9), p. 174, Anm. 18.
[23] *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 804.
[24] *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 802.
[25] *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 805.

Baudelaire will die Kunst nicht einer moralisch-didaktischen Glücksbeförderungszwecksetzung opfern, weil gerade dies in einem tieferen Sinn gegen die Moral einer seismographischen Dichtung verstößt, die die Beben der gesamten *condition humaine* zu verzeichnen hat und damit auch für ihre Extreme empfänglich sein muß, für das Teuflische und Göttliche, für das Lachen und Weinen, für das Verbrechen und für das Heilige.

Hiergegen hatten die Deutschen seit ihrer pädagogisch abgesunkenen Aufklärung und Klassik das Schicksal, sich das Kreuz einer schulmoralischen Bedeutung von Kunst und Kultur aufgeladen zu haben, an das sie schließlich alle die nagelten, die sich an diesem Kreuz nicht verheben wollten. Das ist auch Heines Schicksal geworden. Die Distanzkultur, für die er steht, wollte und will in der deutschsprachigen Dichtung nicht recht gedeihen. Ein Kriterium für den Artisten und seine Distanzkultur in der Kunst ist z.B. dies: Sieh nach, inwieweit ein Autor fähig ist, eine differenzierte Kultur des Lachens seinem Werk zu implementieren! Das ist, wohlgemerkt, ein homerisches Kriterium! Goethe lächelt immerhin, bei Heine kichert die Ironie zwischen den Zeilen[26], Adorno jedoch haßt das Lachen wie der ehrwürdige Borges in Ecos *Der Name der Rose*, für Adorno ist »Lachen bis heute das Zeichen der Gewalt«[27]. Janin würde als Kaiser das Lachen verbieten, Adorno fürchtet das Lachen, Heine kultiviert es. Es ist konstitutiv für seine literarische Distanzkultur. Daß Heine nach Adorno politisch ein unsicherer Geselle auch des Sozialismus ist, kann daher schließlich auch dann nicht mehr verwundern, wenn man eine Bemerkung von Baudelaire aus seinem Aufsatz *Über das Wesen des Lachens* hinzunimmt: »Im irdischen Paradies (man nehme es vergangen oder künftig an, als Erinnerung oder Prophezeiung, gemäß den Theologen oder den Sozialisten), im irdischen Paradies, das heißt in der Umgebung, wo dem Menschen alles Geschaffene gut erschien, bestand die Freude nicht im Lachen.«[28] Ein solches Paradies mag wollen wer will, Heine wollte es gewiß nicht.

In den späten *Geständnissen* (1854) erklärt Heine, warum er als artistischer Dichter notwendig ein unsicherer Geselle des Sozialismus werden mußte: »mich beklemmt […] die geheime Angst des Künstlers und des Gelehrten, die wir unsre ganze moderne Zivilisation […] durch den Sieg

[26] H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Berlin 1923², Bd. II, p. 48.
[27] Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, o. O. und o. J., p. 85 (Exkurs I).
[28] Ch. Baudelaire, *Aufsätze*, trad. Ch. Anders, München 1960, pp. 8 sq. Da im *NT* das Lachen nicht vorkommt, kam das Christentum schon früh in eine ausgesprochene Gegnerschaft zum Lachen. Johannes Chrysostomus schreibt in seinem *Matthäus-Kommentar* (6. Homilie): »Diese Welt ist eben kein Theater zum Lachen; nicht dazu sind wir beisammen, um schallendes Gelächter anzuschlagen, sondern um zu seufzen […].« (*Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. I, p. 112). Für Chrysostomus ist der Teufel der Veranlasser des Lachens. Das nimmt Baudelaire in seinem Aufsatz auf und gibt die korrekte Antwort: »Das Lachen ist teuflisch, folglich ist es zutiefst menschlich.« (op. cit., pp. 13 sq.).

des Kommunismus bedroht sehen. Fortgerissen von der Strömung großmüthiger Gesinnung mögen wir immerhin die Interessen der Kunst und Wissenschaft, ja alle unsere Partikularinteressen dem Gesamtinteresse des leidenden und unterdrückten Volkes aufopfern: aber wir können uns nimmermehr verhehlen, wessen wir uns zu gewärtigen haben, sobald die große rohe Masse, welche die einen das Volk, die anderen den Pöbel nennen, und deren legitime Souveränität bereits längst proklamiert worden, zur wirklichen Herrschaft käme. Ganz besonders empfindet der Dichter ein unheimliches Grauen vor dem Regierungsantritt dieses täppischen Souveräns. Wir wollen gern für das Volk uns opfern, denn Selbstaufopferung gehört zu unsern raffiniertesten Genüssen – die Emanzipation des Volkes war die große Aufgabe unseres Lebens und wir haben dafür gerungen und namenloses Elend ertragen, in der Heimat wie im Exile – aber die reinliche, sensitive Natur des Dichters sträubt sich gegen jede persönlich nahe Berührung mit dem Volke, und noch mehr schrecken wir zusammen bei dem Gedanken an seine Liebkosungen, vor denen uns Gott bewahre!«[29] Auch der frühere eher saint-simonistische Heine hatte keine Sympathien für ein mustermoralisch qualifiziertes Ziel der revolutionären Entwicklung nach Art eines entsagungsvollen Elysiums eines Tugendreiches ohne Lachen: »Ihr verlangt einfache Trachten, enthaltsame Sitten und ungewürzte Genüsse; wir hingegen verlangen Nektar und Ambrosia, Purpurmäntel, kostbare Wohlgerüche, Wollust und Pracht, lachenden Nymphentanz, Musik und Komödien – Seid deshalb nicht ungehalten, ihr tugendhaften Republikaner! Auf Eure zensorische Vorwürfe entgegnen wir Euch, was schon ein Narr des Shakespeare sagte: meinst du, weil du tugendhaft bist, solle es auf dieser Erde keine angenehmen Torten und keinen süßen Sekt mehr geben?«[30]

Der moralische Impuls, von dem Heines politische Schriften gleichwohl getragen sind, bleibt immer nur ihre Voraussetzung, definiert nie zugleich auch das Ziel, den gesellschaftlichen Wunschzustand: Heine beläßt die moralischen Voraussetzungen politischen Handelns in ihrer impulsgebenden Anfänglichkeit und nimmt in das aus diesen Voraussetzungen her projektierte Ziel nur den Menschen mit, wie er ist, nicht wie er sein soll. Bei Heine gibt es nicht die Idee eines neuen Menschen, es gibt bei ihm nur die Idee eines ausgeschöpften Rechts als Voraussetzung politischen Handelns. In dieser Hinsicht ist Heine orthodoxer Hegelianer. Auch bei Hegel gibt es kein Sollen am Ende, sondern nur ein Sollen am Anfang. Das unterscheidet Heine und Hegel grundsätzlich von allen utopischen Entwürfen, von Sozialisten aller Schattierungen. Er bleibt humanistischer Realist selbst da, wo er,

[29] Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, ed. K. Briegleb, Bd. 6/1, pp. 467–468. – Cf. L. Kreutzer, *Heine und der Kommunismus*, Göttingen 1970. Kreutzer vermutet, daß Heine hier nur die Anhänger von Babeuf ablehne (pp. 16 sq.).

[30] *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 2. Buch, in: Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, ed. K. Briegleb, Bd. 3, p. 570.

wie Hegel, die französische Revolution an den gesellschaftlichen Prozeß bleibend als angeschlossen wünscht. Gleiche Rechtsverhältnisse für alle machen aber keineswegs alle Menschen gleich. Heine hat eine große Sensibilität für die Unterscheidung des Prinzips ›égalité‹ als *juridisches* und als *faktisches* Prinzip. Das trennt ihn entschieden von Marx, der diesen Unterschied einflacht und die Rechtsverhältnisse nur als Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse zuläßt und sie dadurch im Geltungssinn annulliert. Ebendeshalb mußte Heine ein unsicherer Geselle auch des Sozialismus sein, was ihm Adorno vorwirft, er mußte es sein, um argumentativ auf der Höhe zu bleiben.

So finden sich bei Heine immer wieder Wendungen gegen den faktischen Sinn von ›gleich‹, ohne daß er die Idee einer gebotenen gleichen Rechtsstellung aller aufgeben müßte. In seiner *Einleitung zu einer Übersetzung des ›Don Quixote‹* aus dem Jahre 1837 schreibt er: »Der Lorbeer eines großen Dichters war unsern Republikanern eben so verhaßt wie der Purpur eines großen Königs. Auch die geistigen Unterschiede der Menschen wollten sie vertilgen, und indem sie alle Gedanken, die auf dem Territorium des Staates entsprossen, als bürgerliches Gemeingut betrachteten, blieb ihnen nichts mehr übrig, als auch die Gleichheit des Stils zu dekretieren. Und in der Tat, ein guter Stil wurde als etwas Aristokratisches verschrien, und vielfach hörten wir die Behauptung: Der echte Demokrat schreibt, wie das Volk, herzlich schlicht und schlecht. Den meisten Männern der Bewegung gelang dieses sehr leicht; aber nicht jedem ist es gegeben, schlecht zu schreiben, zumal wenn man sich zuvor das Schönschreiben angewöhnt hatte, und da hieß es gleich: Das ist ein Aristokrat, ein Liebhaber der Form, ein Freund der Kunst, ein Feind des Volkes.«[31]

Gegenüber Gleichheitszumutungen, die faktische Gleichheit einfordern und jede Distanzkultur zunichte machen, blieb Heine resistent. Und wie kann sich diese Resistenz anders artikulieren als durch Rückgriff auf eine artistische Aristokratie des Geistes?

Das gilt gleichermaßen heute, also für eine Zeit, in der eine Einverständniskultur auf einen distanzlosen Konsens setzt, dem man sich bei Strafe des Verdachts, elitär zu sein, nicht entziehen kann. In einer auf die Theorie kommunikativen Handelns von Habermas zugedachten gesellschaftlichen Realität wäre jedermann in eine brüderlichkeitsethische Konsensmaschine eingebaut, deren Vertraulichkeitszumutung an den latenten kommunikativen Terror verschwitzter Selbsterfahrungsgruppen erinnert. In diesem Milieu eines kommunikativen Kommunismus hätte sich Heine ebensowenig wohlgefühlt wie alle, die sich noch einen Rest von jener alten Idee der Subjektivität bewahrt haben, die dadurch definiert ist, daß sie gerade in und durch die Gesellschaft immer auch bleibend und unendlich über diese hinaus ist. An diesem kommunikativ nicht einholbaren Hinaussein gewinnt die

[31] Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, op. cit., Bd. 4, pp. 158–159.

Sprache des Dichters erst ihren individuellen Adel. Habermas gefällt das natürlich nicht, er nennt diesen Anspruch ›prätentiös‹ und rügt in diesem Zusammenhang auch Peter Handke, »der sich inzwischen anschickt, der Dichtung die Qualität des verkündenden Gesangs, des Seherischen zurückzugeben«.[32] Diese Dichterschelte würde Baudelaire ähnlich kommentieren wie die Kritik Heines durch Jules Janin: Wenn Habermas Kaiser wäre, würde er es gewiß verbieten zu weinen, sich zu erhängen, zu lachen, weil dies alles Dokumente kommunikativ nicht einlösbarer Dispositionen sind, denn sonst gäbe es kein Lachen, Weinen und Leiden. Und Heine würde wieder mit dem Narren Shakespeares Habermas entgegenhalten: Meinst Du wohl, weil Du kommunikativ tugendhaft bist, solle es auf Erden keine seherischen Gesänge der Dichter mehr geben?

»Als Artist hat man keine Heimat in Europa ausser Paris; [...].« Auch Peter Handke lebte in Paris, und er war Ende der sechziger Jahre einer der ganz wenigen Dichter, die sich der Unmittelbarkeitszumutung des Programms einer *littérature engagée* widersetzten.[33] Paris ist die Heimat der Artisten geblieben, nicht notwendigerweise im geographischen oder buchstäblichen Sinn, sondern im übertragenen, allegorischen Sinn: Überall da, wo eine intellektuelle Anstrengung in das Milieu einer Distanzkultur hineingestellt ist, ist Paris. Der Name der Stadt ist so zu einem Programm geworden und war es auch schon für Heinrich Heine. Da der Künstler als Artist dem homerischen Kriterium verpflichtet bleibt, dem Lachen der Götter, dem Kichern der Satyrn und Nymphen Raum zu geben, hat er eine natürliche Nähe zum Geist der Antike und vermag auch nur artistisch zu dichten, wenn er gleichsam spielerisch aus dieser Voraussetzung her denkt. Das war bei Nietzsche so und bei Baudelaire. Und ebenso bei Heinrich Heine. Für ihn ist Paris, das nachrevolutionäre Paris der Ort, an dem das Christentum in seine antiken Voraussetzungen, in die großzügige Götterwelt Roms und Athens *zurückgeboren* wurde. Heines Paris steht für diese *Renaissance*, die Baudelaire unter dem Titel *L'Ecole Paienne* diskutierte. »Die Religion«, schreibt Heine, die in dieser Zeit »in Frankreich herrschte, war die klassische Mythologie, und diese schöne Religion war dem französischen Volke von seinen Schriftstellern, Dichtern und Künstlern mit solchem Erfolge gepredigt worden, daß die Franzosen zu Ende des vorigen Jahrhunderts, im Handeln wie im Gedanken, ganz heidnisch kostümiert waren. Während der Revolution blühte die klassische Religion in ihrer gewaltigsten Herrlichkeit; es war nicht ein alexandrinisches Nachäffen, Paris war eine natürliche Fortsetzung von Athen und Rom.«[34] Aber schon

[32] J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, p. 275.

[33] P. Handke, *Die Literatur ist romantisch*, Berlin 1967. Das muß man festhalten, trotz Handkes eklatantem ›serbischen‹ Mißgriffs in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts.

[34] *Die romantische Schule*, 3. Buch, in: *Sämtliche Schriften*, op. cit., Bd. 3, p. 497.

mit dem Kaiserreich, mit Napoleon ist dieser antike Geist erloschen: »die griechischen Götter herrschten nur noch im Theater, und die römische Tugend besaß nur noch das Schlachtfeld; [...].«[35] Seither steht Paris nur noch für das Programm einer neuen Renaissance, von der auch Nietzsche sprach.[36] Man möchte sich noch heute eine *Via antica* phantasieren, die von Athen nach Rom, von Rom nach Paris, von Paris nach Berlin, von Berlin nach Moskau führt und die mit einem Spalier von Statuen geschmückt ist, mit Statuen aller Artisten, aller Götter, aller Länder und Völker, aller Zeiten. Und damit nur ja kein Artist, kein Gott unversteinert bleibt, fügen wir, wie schon die Athener, ein leeres Postament in jeder Stadt hinzu, das auf dem Sockel die Inschrift trägt: dem unbekannten Gotte, dem unbekannten Artisten. Und wer paulinisch prätendieren wird, sein Inkognito zu lüften, dem soll aufgegeben sein, einem weiteren unbekannten Gott einen leeren Stein zu stiften. Diesen Stein ist uns Paulus schuldig geblieben. Denn nur wer das Unbekannte stiftet, stiftet kein Unheil, das immer daran hängt, auf Bekanntes eingeschworen zu werden. Und gezielter Gewalt geht immer Einschwur voraus. Es möchte sein, daß wir der Stiftung des Unbekannten erst wieder fähig werden müssen, »was«, wie Nietzsche in anderem Kontext schreibt, »in einem bestimmten Sinne so viel heisst als Europa's Aufgabe und Geschichte zu einer *Fortsetzung der griechischen* zu machen«.[37]

Heine hat in einer Phase seiner Biographie mit einer solchen Fortsetzung kokettiert, weil Paris damit kokettiert hatte, freilich immer nur auf dem Boden einer einschwurlosen Distanzkultur, das Gegenteil von dem, was Heine lange vor Popper die ›geschlossene Gesellschaft‹ nannte.[38] Öffnen kann man den Ring einer Gemeinschaft, einer Gesellschaft nur, wenn man das Unbestimmte, das Unbekannte, den Fremden zuläßt, öffnen kann man den Ring der Götter nur, wenn man, wie die Athener, die steinerne Göttervariable zuläßt.

Aber warum ausgerechnet an die antiken Götter anknüpfen? Einfach deshalb, weil z.B. unsere alten nordischen Götter äußerst ungemütliche Gesellen sind, deren Rückkehr Heinrich Heine schaudern machte. So beschreibt er am Ende seiner *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* eine Vision, die auch jeden Leser erschaudern läßt. Nach dem Niedergang des Christentums in Deutschland erwartet er die deutsche Version der französischen Revolution so: »Die alten steinernen Götter erheben sich dann aus dem verschollenen Schutt, und reiben sich den tausendjährigen Staub aus den Augen, und Thor mit dem Riesenhammer springt endlich empor und zerschlägt die gotischen Dome. Wenn Ihr dann das Gepolter

[35] Ibid.

[36] Cf. *Menschliches, Allzumenschliches* I, Nr. 244 *(Werke*, eds. Colli/Montinari, Bd. 2, p. 204).

[37] Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, Nr. 475 *(Werke*, op. cit., Bd. 2, p. 311).

[38] *Geständnisse*, in: *Sämtliche Werke*, op. cit., Bd. 6/1, p. 470.

und Geklirre hört, hütet Euch, Ihr Nachbarskinder, Ihr Franzosen, und mischt Euch nicht in die Geschäfte, die wir zu Hause in Deutschland vollbringen. […] Lächelt nicht über meinen Rat, den Rat eines Träumers, der Euch vor Kantianern, Fichteanern und Naturphilosophen warnt. Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet, die im Gebiete des Geistes stattgefunden. Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner. Der deutsche Donner ist freilich auch ein Deutscher und ist nicht sehr gelenkig, und kommt etwas langsam herangerollt; aber kommen wird er, und wenn Ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, so wißt: der deutsche Donner hat endlich sein Ziel erreicht. Bei diesem Geräusche werden die Adler aus der Luft tot niederfallen, und die Löwen in der fernsten Wüste Afrikas werden die Schwänze einkneifen, und sich in ihren königlichen Höhlen verkriechen. Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte.«[39] Diese Vision hat aus der Erfahrung des 20. Jahrhunderts in der Tat etwas Beklemmendes, und die Beklemmung wird nicht geringer, wenn man bei einigen Theoretikern des Dritten Reiches liest, daß die nationalsozialistische Revolution tatsächlich als Liquidation der französischen Revolution intendiert war. Gregor Strasser schrieb die Sätze: »Revolution in unserm Sinn ist der unumstößliche Wille, die französische Revolution zu liquidieren, weil wir an ihr sonst zugrunde gehen.«[40] Die französische Revolution steht bei ihm für das »Gift der Aufklärung«[41], ist verantwortlich für die jetzige »Epoche des sterbenden Rationalismus mit seinen Folgeerscheinungen Liberalismus, Kapitalismus, Marxismus und Pazifismus«.[42] Gegen »eine überbewertete Vernunft« gilt es, »das mahnende Klopfen der Seele« wahrzunehmen, was not tut ist eine »Revolution der Seele«[43], »weil wir die zusammenbrechende, unsittliche Weltanschauung der Französischen Revolution stürzen wollen«[44]. »Im bewußten Gegensatz zur Französischen Revolution, als ihr Gegenpol und ihr Überwinden«[45] geht es um einen »nach innen wirkenden Sozialismus« und einen »nach außen wirkenden Nationalismus«[46], um die »innere Aussöhnung des Volkes«, »um die Einigung der guten Kräfte der Arbeiter des Kopfes und der Faust«[47]. Was solche Fäuste anrichteten, ist bekannt.

[39] *Sämtliche Schriften*, op. cit., Bd. 3, pp. 639–640.
[40] Gregor Straßer, *Kampf um Deutschland*, München 1932, p. 330.
[41] Op. cit., p. 327.
[42] Op. cit., p. 327.
[43] Op. cit., p. 327.
[44] Op. cit., p. 384.
[45] Op. cit., p. 381–382.
[46] Op. cit., p. 381.
[47] Op. cit., p. 384.

Für die Gefahr, die schon zu Heines Zeiten in solchen Fäusten lauerte, war er wiederum hellsichtigst sensibel: »Wie man behauptet, gibt es greise Menschen in Westfalen, die noch immer wissen, wo die alten Götterbilder verborgen liegen; auf ihrem Sterbebette sagen sie es dem jüngsten Enkel, und der trägt dann das teure Geheimnis in dem verschwiegenen Sachsenherz. […] Eine geheimnisvolle Ehrfurcht durchschauerte meine Seele, als ich einst, diese Waldungen durchwandernd, bei der uralten Siegburg vorbeikam. ›Hier‹, sagte mein Wegweiser, ›hier wohnte einst König Wittekind‹ und er seufzte tief. Es war ein schlichter Holzhauer und er trug ein großes Beil. Ich bin überzeugt, dieser Mann, wenn es drauf ankommt, schlägt sich noch heute für König Wittekind; und wehe dem Schädel, worauf sein Beil fällt! […] Nicht alles ist tot in Westfalen, was begraben ist.«[48] Ebendeshalb müssen es die Götter Griechenlands sein, an die in Europa angeknüpft werden kann, wenn Götter denn unvermeidlich sind.

Heines hellenische Großzügigkeit in göttlichen Dingen ist ihm auf dem Lyzeum in Düsseldorf, dem heutigen Görres-Gymnasium, gewissermaßen unfreiwillig durch seinen damaligen Lehrer in griechischer Philosophie, dem Rektor Schallmeyer, vermittelt worden. Dessen Unterricht, der freigeistige Unterricht eines katholischen Geistlichen, stimuliert den Heine der späten *Geständnisse* 1854 noch zur Erinnerungsphantasie einer Karriere als römischer Abbate: »O, welch ein glücklicher Sterblicher ist ein römischer Abbate, der nicht bloß der Kirche Christi, sondern auch dem Apoll und den Musen dient. […] Der Schreiber dieser Blätter hätte ganz das Zeug dazu gehabt, ein solcher Abbate zu werden und im süßesten *dolce far niente* dahinzuschlendern durch die Bibliotheken, Galerien, Kirchen und Ruinen der ewigen Stadt, studierend im Genusse und genießend im Studium, […].«[49] Ja, selbst der in der Matratzengruft noch ironisch phantasierende Heine träumt gar von einer klerikalen Karriere: »denn obgleich ich von Natur nicht ehrgeizig bin, so würde ich dennoch die Ernennung zum Papste nicht ausgeschlagen haben, wenn die Wahl des Conklaves auf mich gefallen wäre. […] Aber, wie du wohl weißt, geneigter Leser, ich bin kein Papst geworden, auch kein Kardinal, nicht mal ein römischer Nuntius, […]. Es ist nichts aus mir geworden, nichts als ein Dichter.«[50] Was hat Schallmeyer hier angerichtet, wenn sich der gequälte Heine noch in eine Phantasie hineinerinnert, in der sein früher hellenischer Geist mit einer katholischen Vision verschmilzt? Heine gibt zu, daß er als Dichter vom süßen Gift dieser Verschmelzung profitiert hatte: »Ich war immer ein Dichter, und deshalb mußte sich mir die Poesie, welche in der Symbolik des katholischen Dogmas und Kultus blüht und lodert, viel tiefer als andern Leuten offenbaren, und nicht selten in meiner Jünglingszeit überwäl-

[48] *Elementargeister*, in: *Sämtliche Schriften*, op. cit., Bd. 3, p. 645.
[49] *Sämtliche Schriften*, op. cit., Bd. 6/1, p. 496.
[50] Op. cit., pp. 497–498.

tigte auch mich die unendliche Süße, die geheimnisvoll selige Überschwenglichkeit und schauerliche Todeslust jener Poesie: [...].«[51] Heine ist bis zuletzt auch ein religiöser Dandy geblieben.

Heines Sensibilität oszillierte ebenso zwischen den Religionen und Konfessionen wie zwischen den Staaten und ihren Mentalitäten. Diese Oszillation wird bei ihm literarisch in eine Ironie umgesetzt, die wie unter einem spöttischen Lächeln eine tiefe Trostbedürftigkeit spüren läßt. Diese artistische Wundscham ist sein *fond* von Krankheit, seine Unheilbarkeit im Wesen, die Nietzsche dem artistischen Künstler zurechnet. Seine tiefliegende Trostbedürftigkeit ist durch die Ironie hindurch die des Kindes, das trotzig dementiert, eins zu sein. Heines Verletzlichkeitskultur ist aber ebenso die eines Europäers, der es noch nicht sein durfte. Er vermittelt zwischen Deutschland und Frankreich, zwischen Frankreich und Deutschland, und stets vermittelt er sich darin mit sich selbst. In dieser Vermittlungsbegabung ist Heine in einem anspruchsvollen Sinne durchaus eine weibliche Begabung, und so nimmt es nicht wunder, daß er selbst an Frauenliteratur anknüpft. Seine *Reisebilder* (1826–1830) wollen ausdrücklich das Italienbuch der Lady Morgan übertreffen, sein Buch *Die romantische Schule* (1835) kündigt er im 1. Buch explizit »als eine Fortsetzung des Frau v. Staëlschen *De l'Allemagne*« an.[52]

In Heine bricht sich vieles, Dichtung und Philosophie, die Nationen, die Geschlechter, die Traditionen, aber nur was gebrochen ist, gibt ein Inneres frei, das bisweilen leuchtet wie ein aus Fels gebrochener Edelstein. Die ironische, intellektuelle Vermitteltheit auch seiner rührendsten Verse, die es für viele so schwer macht mit Heine, liegt auch daran, daß er mit P. Valéry gestehen würde: »Es gibt Opfer, die ich nicht bringen kann, nicht zu bringen weiß und nicht bringen will. *Und das erste Opfer für die gängige Literatur ist der sacrifizio dell' intelletto.*«[53]

[51] Op. cit., p. 492.
[52] *Sämtliche Schriften*, op. cit., Bd. 3, p. 360.
[53] *Cahiers/Hefte*, Bd. 1, eds. H. Köhler/J. Schmidt-Radefeldt, Frankfurt/M. 1987, p. 315.

22. Erlöschende Subjektivität

»Der alte Fontenelle lag im Sterben. ›Wie fühlen Sie sich?‹ fragte ihn der Arzt. Er antwortete: ›Je sens une difficulté d'être. – Ich fühle eine Schwierigkeit zu sein.‹«[54]

Fontenelle erscheint in dieser Szene und schon 1757 geradezu als derjenige Sterbende, den 1794 der Marquis de Condorcet in seinem *Esquisse* als den fernen Sterbenden einer perfekten Zukunft ausmalt: Die Fortschritte der Medizin werden einst, so Condorcet, ein krankheitsfreies Leben möglich machen, bis man schließlich, da Unsterblichkeit nicht zu haben ist, eben an der puren Schwierigkeit zu sein (la difficulté d'être)[55] zugrunde geht. Diese medizinisch nicht behebbare Restschwierigkeit, die Schwierigkeit zu sein, ist das letzte Wort einer rationalistischen Aufklärung, für die der Geist leider den Makel hat, am Infekt der Existenz zu leiden. Was so für die Aufklärung die nicht wegzubringende, aber bloß finale Restschwierigkeit ist, wird für das 19. Jahrhundert und die nachfolgende Zeit zur initialen und daher permanenten Schwierigkeit, als *Krankheit zum Tode* die kardinale Ohnmachtserfahrung des Geistes. Denn, wie man notgedrungen zugestehen mußte, diese Schwierigkeit tönt uns auch dann, wenn ansonsten alles zum besten steht. Der osmotische Effekt dieser Tönung ist unsere schwermütige Expressivität, deren symbolische Kompression wiederum die Kunst ist.

Aus dieser Perspektive erhält die Kunst Indexfunktion, erscheint der Künstler als Zeuge, griechisch: als *Märtyrer* der *difficulté d'être*. Jean Cocteau, dem wir die Szene des sterbenden Fontenelle verdanken, visiert gerade dieses Selbstverständnis der Kunst an, wenn er betont, »daß die Kunst nicht als Kunst und nicht von ihrem Schöpfer gesondert, befreit, verabschiedet existiert, sondern nur als Fortsetzung eines Schreis, eines Gelächters, einer Klage«.[56]

Nun darf man allerdings nicht der Versuchung erliegen, diesem Wink Cocteaus folgend, die Kunst bloß als unmittelbare Fortsetzung des Existierens mit anderen (symbolischen) Mitteln zu verstehen. Und zwar des-

[54] J. Cocteau, *Die Schwierigkeit zu sein*, München 1963, p. 5.
[55] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), hrsg. von W. Alff, Frankfurt/M. 1963, p. 369.
[56] Op. cit., *Anmerkung*, p. 174.

halb nicht, weil diese Unmittelbarkeit schon für das nicht gilt, was sich Cocteaus These zufolge in die Kunst bloß fortsetzt: für das Existieren. Die *difficulté d'être* bekundet sich gewiß nicht in diskreten Zuständen, nicht diskret im Schrei, im Gelächter, in einer Klage, sondern, und das ist ein tieferer Schmerz, in der unvermeidlichen Überlagerung, Überblendung solcher Dispositionen, die mit wechselnder Intensität durcheinander oszillieren und die wir daher nur *mittelbar* gewahren.

Gegenüber Cocteaus unmittelbarkeitsverdächtiger Fortsetzungsthese waren daher andere schon mißtrauisch, bevor er sie in Anspruch nahm. Einer von diesen, ein unvergleichlich Größerer zumal, war Fernando Pessoa, der am 23.3.1933 in der Baixa von Lissabon im *Buch der Unruhe* notierte:

> Das Leben ist für die meisten Menschen eine Plackerei, die man übersteht, ohne sie zu bemerken, etwas Trauriges, was aus heiteren Interludien besteht, ähnlich den Anekdoten, die man sich während der Totenwache erzählt, um die Stille der Nacht und die Verpflichtung zum Wachen zu überbrücken. Ich habe es immer unnütz gefunden, das Leben als ein Tränental zu betrachten: gewiß, es ist ein Tränental, aber es wird darin nur selten geweint.

Und jetzt fügt Pessoa noch an:

> Heine hat gesagt, nach den großen Tragödien müßten wir uns immer am Ende schneuzen. Als Jude und folglich universaler Geist hat er mit Klarheit die universale Natur der Menschheit durchschaut.[57]

Was Pessoa hier geradezu überschwenglich an Heine feiert, ist gerade das, was Grund für andere ist, an ihm Ärgernis zu nehmen: seine Intransigenz gegenüber Unmittelbarkeitszumutungen, seine ironische Verdornung der Gefühlsunschuld, eine Ironie, die den ursprünglichen, genetischen Zusammenhang zwischen Satyrspiel und Tragödie in Form einer modernen intellektuellen Attitüde beerbt. Dieses Zusammenhalten des indiskreten Kontinuums von Lust und Leid, Schmerz und Scherz, Ernst und Witz, ja Dichtung und Feuilleton in der Ironie ist aber gerade das, was ihm viele (z.B. St. George, K. Kraus; hintergründig auch Adorno) anlasten. Der Philosoph H. Cohen, um eine wenig bekannte Stimme dieses scheltenden Chores zu zitieren, spricht im Hinblick auf Heines Ironie geradezu von »Unkeuschheit«, beklagt sie mit durchaus talmudischem Melos als »Versündigung gegen die Reinheit« und nennt es »vielleicht das allersicherste Symptom der ästhetischen Schwäche in aller Kunst, daß die mangelhafte Reinheit in der *Ironie* sich verrät.«[58]

[57] F. Pessoa, *Das Buch der Unruhe*, Zürich 1985, pp. 235–236.

[58] H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Berlin 1923², Bd. II, p. 48. Geradezu rührend folgender Satz Cohens (ebenda): »Die Ironie kichert zwischen den Zeilen, während der Inhalt oft so schön und so rein ist.«

Aus dieser Schieflage, die Kant und Hegel in einer Reinheitsschwundstufe im Rücken hat, ist nun freilich das Moderne an Heine nicht zu verstehen, und eben darum soll es im folgenden gehen: letztlich um seine unbekannte Modernität, ja vielleicht sogar unfreiwillige Post-Modernität.

Diesem Ziel nähern wir uns zunächst auf durchaus gesicherten Pfaden, wenn wir darauf achten, was mit Heine zum Abschluß kommt und doch in diesem Abschlußgeschehen gleichwohl noch präsent bleibt. Was auf diese Weise in seiner Endschaft bei Heine wie eine Sternschnuppe noch einmal aufglüht, um sogleich zu verlöschen, ist die *Restnaivität* der dichterischen Subjektivität, die sich bis Heine ein unmittelbares Vertrauen in die Authentizität der symbolisch repräsentierten Gefühlskultur bewahrt hatte. Mindestens beim späten Heine ist die bis dato unschuldige Symbolvoraussetzung, nämlich die Präsenz von Gefühl und Ding, bloß noch ein medizinisches Phänomen, geradezu Ausdruck eines *morbus essendi*, einer Krankheit zu sein. Dadurch verlieren Ding und Gefühl ihre traditionelle Dignität als Träger einer symbolischen Valenz, verliert das Gefühl und das Ding seine symbolische Unschuld, wird beides symptomverdächtig. Die Folge bezüglich der Gefühle (wie z.B. Heines Heimweh) ist Geständnisscheu und *Wundscham*. Heine leidet, kann aber nicht mehr unmittelbar gestehen. So gesteht er indirekt: indem er gesteht, nicht mehr gestehen zu können. In *Deutschland. Ein Wintermärchen* faßt Heine seine Wundscham in die Verse:

> Ich spreche nicht gern davon, es ist
> Nur eine Krankheit im Grunde.
> Verschämten Gemütes, verberge ich stets
> Dem Publico meine Wunde.[59]

Wo so das zehrende Weh zur *Krankheit im Grunde* wird, reißt Heine aber nicht nur die Gefühle, sondern auch die Dinge aus ihrer traditionsgespeisten symbolischen Art des Gegebenseins heraus, um sie dem nämlichen *morbus essendi* zu überantworten. Beispiel hierfür ist, worauf F. Ohly hingewiesen hat[60], Heines Destruktion der Metapherntradition von Tau und Perle. Bis zu Heine und seit Plinius hält sich eine Bildlichkeit durch, nach der der vom Himmel herabfallende Tropfen Taus von der auf dem Meer schwimmenden Muschel, die sich öffnet, aufgenommen, auf den Meeresgrund hinabgebracht und dort in eine Perle verwandelt wird. Dieser himmlische Ursprung der Perle, die so für das inspirierte Wort steht, wird von Heine im *Romanzero* destruiert, indem er den Perlenursprung als *Dingkrankheit* dechiffriert:

[59] B 7, p. 634.

[60] F. Ohly, *Tau und Perle*, in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, pp. 274–292.

Diese weltberühmten Perlen,
Sie sind nur der bleiche Schleim
Eines armen Austerntiers,
Das im Meergrund blöde kränkelt.[61]

In dieser Destruktion der metaphorischen Valenz der Dinge verlöschen bei Heine symbolische Energien, die ehedem das traditionelle poetische Design der Welt befeuerten. Aber ebendadurch glühen die alten Muster als Kontrasthintergrund noch einmal auf. Diesem Verfahren erliegt auch die prominente Symbolvalenz der Nachtigall. Im *Buch der Lieder* nimmt Heine sie zunächst noch spielerisch und positiv in Anspruch:

Wenn ich eine Nachtigall wäre,
So flög' ich zu dir, mein Kind,
Und sänge dir nachts meine Lieder
Herab von der grünen Lind.[62]

In den *Neuen Gedichten* dagegen destruiert er die traditionelle symbolische Aura:

Ich zweifle auch, ob sie empfindet,
Die Nachtigall, das was sie singt;
Sie übertreibt und schluchzt und trillert
Nur aus Routine, wie mich dünkt.[63]

Im Unterlaufen der traditionellen Metaphorik von Gefühl und Ding verschafft sich Heine so eine Stellung in der Geschichte des poetischen Geistes, die ihn, unabhängig von seiner Selbsteinschätzung (!), was die deutsche Literatur betrifft, überhaupt erst als das Ende des Mittelalters erscheinen läßt, dessen letzter Repräsentant Goethe ist. »Das deutsche Mittelalter«, schreibt Heine in *Die romantische Schule*, »liegt nicht vermodert im Grabe [...].«[64]

Es scheint nun, daß Heine zu diesem Ausbruch aus der Symboltradition vor allem auch durch Hegel stimuliert wurde. Das gewiß fiktionsverdächtige Gespräch mit ihm, von dem Heine in den *Geständnissen* berichtet, legt diese Vermutung zumindest nahe. »Eines schönen hellgestirnten Abends«, so berichtet Heine von diesem Gespräch mit Hegel, »standen wir beide nebeneinander am Fenster, und ich, ein zweiundzwanzigjähriger junger Mensch, ich hatte eben gut gegessen und Kaffee getrunken, und ich sprach mit Schwärmerei von den Sternen und nannte sie den Aufenthalt der Seligen. Der Meister aber brümmelte vor sich hin: ›Die Sterne, hum! hum! die Sterne sind nur ein leuchtender Aussatz am Himmel.‹ – ›Um Gottes Willen‹ – rief ich [...].«[65]

[61] B 11, p. 146.
[62] B 1, p. 97.
[63] B 7, p. 418.
[64] B 5, p. 495.
[65] B 11, p. 472.

Wenn es denn zutrifft, daß »Heines fleißiger Besuch der Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte im Wintersemester 1822/23« bezeugt ist[66], dann steht dieses Gespräch, das Heine auf das Jahr 1821 datiert, durchaus für eine historische Möglichkeit, denn der Hegel von 1821 hatte seine Geschichtsphilosophie bereits im Kopf, wie die §§ 341–360 am Schluß der im nämlichen Jahr veröffentlichten *Rechtsphilosophie* bezeugen. In der Vorlesung vom Wintersemester 1822/23 ist Heine jedenfalls mit dem tieferen Sinn eines zentralen Satzes Hegels vertraut gemacht worden, der einen Schlüssel für das Verständnis der von Heine berichteten Antwort Hegels liefert. Der Satz lautet: »Wer die Welt vernünftig ansieht, *den* sieht sie auch vernünftig an.«[67] Diese These impliziert ja, daß die Vernunft in den Weltverhältnissen nur das Echo unserer vernünftigen Weltzuwendung, sei es theoretisch, sei es praktisch, ist; die Weltvernunft ist sozusagen das Ultraschallecho unserer Vernunft. Und dieses Echo ist, wiewohl subjektiv veranlaßt, mindestens ebenso objektiv, wie es das nämliche Echo für die Fledermaus ist.

Dies in Rechnung gestellt, wird in dieser Vorlesung Hegels, die Heine gehört hat, der gesamte geschichtliche Sinnbestand als Echo der Subjektivität zu verstehen gegeben. Dies durchschaut, wird nun allerdings alles Äußerliche *für sich* sinnlos, eben auch das Äußerliche, »woran«, wie Hegel ausführt, »die Kirche das Höhere knüpfen will«: »die Hostie ist nur *Teig*, die Reliquie nur *Knochen*.«[68]

Es ist offenkundig, daß *der* Hegel, der diese Sätze in der Vorlesung öffentlich ausgesprochen hat, jedenfalls logisch verträglich ist mit *dem* Hegel, von dem Heine berichtet, daß er gesprächsweise die Sterne als Aufenthalt der Seligen auf einen leuchtenden Aussatz am Himmel zurückgebracht habe.

Aber Heines mutmaßliche Stimulation durch Hegel, um nicht aufzuwärmen, was bereits bekannt ist, geht noch tiefer. In der nämlichen Vorlesung geht Hegel auch auf die Ursprünge der Sinnproduktion ein, und er liefert hier eine Theorie, die das namhaft macht, was der Semantik der Worte vorhergeht, eine Theorie der subsemantischen Sinnproduktion, die für Hegel wesentlich poetischer Natur ist. Da nun Hegel in diesem Lehrstück den poetischen Ursprung des Sinnes als Leistung der Griechen verständlich macht, wird Heines Neigung zum Hellenisieren, bereits auf dem Lyzeum in Düsseldorf durch seinen Lehrer Schallmeyer geweckt[69], eine nicht unbeträchtliche Verstärkung erfahren haben.

Hegel erläutert den Ursprung der Sinnproduktion, kurz gesagt, als Umschlag des sinnlichen Reizes in einen reizenden Sinn. Dies geschieht,

[66] M. Windfuhr, *Heine und Hegel*, in: *Heine-Studien*, hrsg. von M. Windfuhr, Hamburg 1972, p. 265.
[67] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961, p. 51.
[68] Op. cit., p. 586.
[69] Cf. Heine, *Geständnisse*, B 11, p. 495 und *Heinrich Heine, Briefe*, hrsg. von Friedrich Hirth, Mainz/Berlin 1949/50, pp. 69 sq.

indem der Reiz Veranlassung einer Öffnung nach außen wird, einer fragend vernehmenden Wahrnehmungshaltung. Diese Sender-Empfängerstellung ist ihm das »ahnungsvolle, lauschende, auf die Bedeutung begierige Verhalten«[70] der frühesten Griechen. Und diese bedeutungsbegierige Ausrichtung, diese ahnende Außenintention ist, um im Bild zu bleiben, unser erster sinnsehnlicher Ultraschall, dessen Brechung uns ein Sinnrelief der Welt als Echo und Antwort zurückwirft; eine Botschaft nicht anders als das Meeresrauschen in der Muschel am Ohr des Kindes. So »horchten«, schreibt Hegel, »die Griechen auf das Gemurmel der Quellen und fragten, was das zu bedeuten habe, die Bedeutung ist aber nicht die objektive Sinnigkeit der Quelle, sondern die subjektive [Sinnigkeit] des Subjekts selbst, […]«[71].

Diese erste Sinnigkeit ist nicht die von Worten, gehört also nicht zur *Semantik*, sondern gehört als Vernehmen der wie immer objektiv gebrochenen subjektiven Sinnigkeit unserer Subjektivität selbst, als Ausdeutung unseres Echos in der Welt, zur *Mantik*, die Bedeutungen registriert, für die es erst noch Worte zu finden gilt. Diese mantische Bezugnahme auf die Welt ist unsere existenzielle Sinndisposition, durch die, wie Hegel sagt, »das Sinnliche in Sinniges verwandelt«[72] wird. Diese Sinnmetamorphose des Sinnlichen ist durchaus poetischer Natur. »Die *μαντέια* überhaupt«, sagt Hegel, »ist Poesie, nicht willkürliches Phantasieren, sondern eine Phantasie, die das Geistige in das Natürliche hineinlegt und sinnvolles Wissen ist.«[73]

Da nun diese mantische Disposition als solche natürlich kein Privileg der Griechen ist, sondern, wie in diesem Buch schon häufiger hervorgehoben, mit Platon (*μαντικόν … η ψυχή*)[74] als Eigenart unserer psychischen Verfassung generell aufzufassen ist, finden wir uns immer schon dann in diese poetische Urverfassung zurückversetzt, wenn wir uns dem Sinnecho unserer ahnenden Disposition aussetzen. Auf diesem Niveau machen wir Bekanntschaft mit Bedeutungen, die sich als Echo unserer Gestimmtheit bekunden und zu denen uns die Worte häufig noch fehlen. In solchen Situationen stellen wir uns daher die Frage vom Typ einer Heine-Frage. Eine Heine-Frage hat z.B. folgende Gestalt:

> Ich weiß nicht, was soll es bedeuten,
> Daß ich so traurig bin; …[75]

Daß Fragen dieses Typs auf Bedeutungen aus sind, die subsemantischer Art sind, macht Heine selbst, wiederum im *Buch der Lieder*, auf bezwingende Art an einem Gedicht deutlich, das sogar die Herkunft der Grammatik mantischer Deutungen namhaft macht (*divinatio ex facie hominum*)[76]:

> Es stehen unbeweglich
> Die Sterne in der Höh',
> Viel tausend Jahr, und schauen
> Sich an mit Liebesweh.
>
> Sie sprechen eine Sprache,
> Die ist so reich, so schön;
> Doch keiner der Philologen
> Kann diese Sprache verstehen.
>
> Ich aber hab' sie gelernet,
> Und ich vergesse sie nicht;
> Mir diente als Grammatik
> Der Herzallerliebsten Gesicht.[77]

Der Rückgang auf ein subsemantisches Niveau, von dem das *Buch der Lieder* Heines in seiner romantischen Mantik lebt, ist natürlich, wenn er denn erst einmal mit Hegel als Echoerfahrung unserer Subjektivität durchschaut ist, nicht ohne Kosten. Durch diesen Rückgang verschafft sich der Dichter zunächst zwar eine Stellung, die außerhalb aller Traditionen liegt, so daß ihr symbolisches Material der poetischen Wortfindung spielerisch zur Disposition steht.

Aber es ist zugleich klar, daß es dem Dichter in diesem Verfahren mit diesem Material nicht mehr ernst sein kann. Er hat sich aus der verpflichtenden Kraft der symbolischen Traditionen ja gerade gelöst, um ihre Besitzstände als semantisches Register völlig frei in Anspruch nehmen zu können. Hegel hat nun gerade diesen Prozeß als signifikant für die Eigenart der modernen Kunst zu verstehen gegeben. In ihrem Rückgang aus der verpflichtenden Kraft der Symboltraditionen ist die Kunst der Moderne, so Hegel, ein »Zurückgehen des Menschen in sich selbst, ein Hinabsteigen in seine eigene Brust«, wodurch sie »alle feste Beschränkung auf einen bestimmten Kreis des Inhalts und der Auffassung von sich abstreift«.[78] Ebendadurch wird, wie Hegel weiter ausführt, die »Innigkeit als solche zu ihrem Inhalt, das subjektive Gemüt als sich in sich selbst bewegend, als der weltliche Boden seiner in sich.«[79]

An dieser weltständigen Innerlichkeit hat die Kunst nun ihre exklusive Substanz, bezahlt daher ihre Befreiung aus Symboltraditionen mit dem Verlust eines Haltes von außen, es gibt keine identitätsstabilisierenden symbolischen Außensubstanzen mehr, kein gegenständliches Absolutes,

[70] Hegel, op. cit., p. 335.
[71] Op. cit., pp. 335–336.
[72] Op. cit., p. 338.
[73] Op. cit.
[74] *Phaidr.* 242 c.
[75] B I, p. 107.
[76] Cf. Plinius, *Nat. Hist.* XXXV, 88.
[77] B I, p. 77.
[78] G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, hrsg. von Bassenge, Bd. I, p. 581.
[79] Op. cit., p. 533.

die Kunst wird zum Säuretest der *difficulté d'être*, ihre Gegenstände sind jetzt in Hegels altväterlichen Worten »die Tiefen und Höhen des menschlichen Gemüts als solchen, das Allgemeinmenschliche in seinen Freuden und Leiden, seinen Bestrebungen, Taten und Schicksalen«.[80] Ernst ist es der modernen Kunst nur noch mit der Subjektivität des Künstlers selbst, der so zum Märtyrer seiner ›difficulté d'être‹ stellvertretend *für alle* wird. Gewiß, es muß nicht die Schwierigkeit zu sein allein in *malam partem* erklingen, die in der Resonanz des *morbus essendi* allen Glanz der Welt verliert, sie kann auch in *bonam partem* als Resonanz der *voluptas essendi* ihre Worte suchen, und sie tut es. Aber diese *Ambivalenz* indiziert nur das epistemische Verhängnis der weltständigen Subjektivität, die für immer darum weiß, *selbst Ursache ihrer Sinnerfahrung zu sein*. Dem kann sie für alle Zeiten nicht mehr entrinnen, es sei denn im abgerungenen Akt einer Selbstpreisgabe (self-surrender) an Wahn oder Tod.

Wer dieser Alternative widerstehen kann, setzt in Situationen elementarer Hilflosigkeit, und das ist hier ein zulässiges Drittes, auf einen kommenden Gott, dessen Entgegenkommen der ausweglosen Qual bedarf. Freilich ist die Situation speziell bei Heine intrikater. Seine späte Zuwendung zum personalen Gott bezieht ihre Lizenz auch daraus, daß er im Rückgang auf einen griechischen Polytheismus modernen Zuschnitts, d.h. als *religiöser Dandy*, für jede Situation *eine Option für eine Götterwahl* hat: Eben *weil* er griechisch orientiert ist, wählt er und *kann* er wählen den für die Qual der Matratzengruft gleichsam zuständigen, d.h. hilfskompetenten Gott.

Für dieses finale Götterwahlgeschehen steht jene ergreifende Szene, die Heines abschwurlose Trennung[81] von der heiteren Götterwelt Griechenlands, »scheidend in Liebe und Freundschaft«, sinnfällig macht und die von ihm im Nachwort zum *Romanzero* mitgeteilt wird. Hiernach schleppte er sich im Mai 1848 ein letztes Mal in den Louvre und brach vor dem Postament der Venus von Milo zusammen: »Ich weinte so heftig, daß sich dessen ein Stein erbarmen mußte. Auch schaute die Göttin mitleidig auf mich herab, doch zugleich so trostlos, als wollte sie sagen: siehst du denn nicht, daß ich keine Arme habe und also nicht helfen kann?«[82]

In dieser Szene liegen die Adern offen, wird deutlich, was ein Sensibilitätssonograph der Dichtung Heines, durch seinen *politischen* und *religiösen Dandyismus* hindurch, immer sichtbar macht: *das weinende Kind in uns, das bloß gekost sein will*. Von dieser verletzlichen Innengestalt lenkt er ironisch nur ab, um sie zu schonen. »Sein Vorwitz«, schreibt Adorno, »entsprang

[80] Op. cit., p. 581.

[81] Cf. B 11, p. 184: »Ich habe nichts abgeschworen, nicht einmal meine alten Heidengötter, von denen ich mich zwar abgewendet, aber scheidend in Liebe und Freundschaft.« Diese Position hält sich bis in Heines letztes Gedicht (*Für die Mouche*; B 11, pp. 345 sqq.) durch!

[82] B 11, p. 84.

der Regung dessen, der für sein Leben gern aufgenommen sein möchte [...].«[83] ›Aufgenommen sein möchte‹, so ist zu ergänzen, ›aber ohne zuvor eine *carte d'identité* zu unterschreiben‹. Diese Idiosynkrasie gegenüber jeglicher Identitätszuweisung hält Heine durch, wo er schließlich zu einem synagogenfreien jüdischen Glauben zurückkehrt, als ein Glaubender jedenfalls, dem die Identitätszumutungen der »fanatische[n] Mönche des Atheismus«, der »Großinquisitoren des Unglaubens«[84] genauso aufdringlich sind wie ihre positiven Entsprechungen.

Wo der politische und religiöse, der lebende und sterbende Heine diesen Zumutungsabstand nach Art einer habituellen differance (Derrida) durchhält, zeigt sich eine ebenso sensible wie intellektuelle Elastizität, die der deutschen Mentalität bis heute fremd geblieben ist. Heine bemerkt gelegentlich: »ein französischer Geist unterscheidet sich von einem deutschen, wie etwa ein Dandy, der mit gelben Glacehandschuhen auf dem Boulevard Coblence flaniert, sich von einem schweren deutschen Sackträger unterscheidet.«[85] Gewiß: Heine ist nicht in diesem Sinne ein *Flaneur de Boulevard*, auch kein *Piéton de l'air* (Ionesco), sondern ein *Flaneur d'esprit*, dessen tänzerische Schritte in der Manier interpretatorischer Sackträger nicht zu choreographieren sind.

Aber es gibt auch Schrittfolgen Heines, die dunklere Muster aufweisen als die seiner blitzhellen Ironie. So besaß er ein seltenes Gespür für jene radikalen Konsequenzen aus Hegels Theorie der Subjektivität, die Hegels Konstruktion nur nahelegt, selbst nicht mehr ausführt. Wo nämlich »die Flamme der Subjektivität«[86] alle symbolischen Substanzen des Äußeren, Substanzen der traditionellen Bindungen und Geltungen in Kunst und Religion verbrannt hat, um sich ebendadurch selbst zu erhalten, ist der Weg zu Nietzsche von Hegel bereits vorgezeichnet, eine Vorzeichnung, für die auch Heine steht.[87]

Aber, was vielleicht noch dramatischer ist, Heine weist über Nietzsches Rückgriff auf das vorpositive Recht des Lebens, das sich so ebenfalls schon bei ihm findet[88], mit einer verblüffenden Intuition sogar noch hinaus auf ein ultimatives Autodafé der Subjektivität, die sich entsprechend Hegels

[83] *Die Wunde Heine*, in: Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Bd. I, Frankfurt/M. 1958, p. 149.

[84] *Geständnisse*, B 11, p. 466.

[85] B 5, p. 523.

[86] Hegel, *Ästhetik*, Bd. I, p. 500.

[87] Cf. den Aufsatz *Verschiedenartige Geschichtsauffassung*. Hier heißt es: »es will uns überhaupt bedünken, als seien Zweck und Mittel nur konventionelle Begriffe, die der Mensch in die Natur und in die Geschichte hineingrübelt, [...]« (B 5, p. 22).

[88] Cf. den oben zit. Aufsatz: »Das Leben ist weder Zweck noch Mittel; das Leben ist ein Recht. Das Leben will dieses Recht geltend machen gegen den erstarrenden Tod, gegen die Vergangenheit, und dieses Geltendmachen ist die Revolution.« (B 5, p. 23).

Konstruktion endlich ja nur dadurch erhalten kann, daß sie *sich selbst verzehrt*. Es gibt eine Passage bei Heine, die diesen über Nietzsches Nottröstung durch das Leben mit neostoischen Neustartchancen (ewige Wiederkehr des Gleichen) weit hinausweisenden Prozeß des Erlöschens der *sapientia des homo sapiens* bereits andeutet, so daß Heine hier geradezu, wie Pessoa es beschrieben hat, die *Totenwache der sterbenden Subjektivität* antritt. Das ist da der Fall, wo Heine, »der Kränkste von euch allen«[89], in der Musik des späten Beethoven das Verlöschen jener Energien musikalisch gestaltet sieht, deren die Subjektivität bedarf, um ihr eigenes Echo zu vernehmen. »Beethoven«, schreibt Heine in der *Lutezia*, »Beethoven treibt die spiritualistische Kunst bis zu jener tönenden Agonie der Erscheinungswelt, bis zu jener Vernichtung der Natur, die mich mit einem Grauen erfüllt, das ich nicht verhehlen mag, [...].«[90]

Wenn die mantischen Energien wesentlich durch die sinnsehnsüchtige Wendung nach außen, durch fragende, erotetische Ausrichtungen, freigesetzt werden, diese Energien aber schließlich in der ›Flamme der Subjektivität‹ sich selbst verzehren, tritt die Epoche des *Humanus*, die Hegel noch vor sich sah[91], in die Agonie ihres Endes. Dieses Ende ist nicht mehr bloß das *Ausbleiben einer Antwort* auf eine Frage hin (eine Erfahrung, die Charles Ives in seinem Stück *Unanswered Question* 1908 musikalisch gestaltet hat), sondern dieses Ende ist das *Ausbleiben schon der Frage*, weil die erotetischen Energien verbraucht sind. Von dieser Finalität spürt Heine etwas beim späten Beethoven und nennt es einen »sehr bedeutungsvollen Umstand, daß Beethoven am Ende seiner Tage taub ward und sogar die unsichtbare Tonwelt keine klingende Realität mehr für ihn hatte. Seine Töne waren nur noch Erinnerungen eines Tones, Gespenster verschollener Klänge, und seine letzten Produktionen tragen an der Stirn ein unheimliches Totenmal.«[92]

Das ist meines Wissens der schwärzeste Heine, den es gibt, wiewohl es ihn nur selten gibt: hier aber schwärzer als die spätere Kultur des *ennui* bei Baudelaire, das immerhin erlesene Dämmerlicht des *fin de siècle*, schwärzer als die *illusioni* im *Zibaldone* des Giacomo Leopardi, als der starre Blick und das *Schweigen der Sirenen* bei Giovanni Pascoli *(L'ultimo viaggio)*, schwärzer noch als Schopenhauers *Erlösungsmystik* und Nietzsches *Machtvisionen*. In solchen Passagen *zeigt* sich bei Heine, eher als daß er es *ausspricht*, eine denkwürdige Intuition für das beginnende *Drama einer inneren Selbstzerreißung der Subjektivität*, ein Geschehen, das aus Hegels Theorie einigermaßen zwingend abzuleiten ist. Man möchte geradezu hoffen,

[89] *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, B 5, p. 594.; B 9, p. 358.
[90] B 9, p. 358.
[91] Cf. Hegel *Ästhetik*, Bd. I, p. 581. Hier nennt Hegel den »neuen Heiligen« der Kunst »den Humanus«.
[92] B 9, p. 358. Cf. ebenso den 2. Satz der *B-Dur-Sonate für Klavier* (*op. post.*) von Schubert (in der Einspielung von Dirk Joeres).

daß Hegels Theorie falsch ist, aber was nützt das schon, da gefolgerte Sätze auch dann noch wahr sein können, wenn die Folgerungsbeziehung kollabiert.

In dieser Situation mag man es aushilfsweise mit dem anderen Heine halten, mit dem, der Sankt Peter zur Begrüßung der gequälten Seele des Philosophen am Himmelstor sagen läßt:

> O weh! o weh!
> Die Philosophie ist ein schlechtes Metier.
> Wahrhaftig, ich begreife nie,
> Warum man treibt Philosophie.
> Sie ist langweilig und bringt nichts ein.
> Und gottlos ist sie obendrein;
> Da lebt man nur in Hunger und Zweifel,
> Und endlich wird man geholt vom Teufel.[93]

Es hilft also nichts: Geholt werden wir, die wir ohnehin nur auf Widerruf existieren, so oder so.

[93] B 11, p. 212.

Nachwort
Qual der Bilder

Das reflexive Profil unserer Gegenwart begünstigt die Perspektive, daß ein apartes Denken nicht mehr erforderlich ist, da Bilder ›sprechender‹ sind. Im Medium von Bildern wird heute ›erkannt‹, sei es in der Physik, der Biologie, oder in der Neurologie. In dem Maße, in dem uns, wie im Vorwort ausgeführt, die Geschichte abhanden kommt, umstellen uns immer dichter Bilder.

Ein beeindruckender Versuch, die universelle Bedeutung von Bildern in diesem Sinne nachzuweisen, stammt von dem Kunsthistoriker Horst Bredekamp. Sein Konzept einer universal ausgreifenden Bildwissenschaft verdient es, am Ende eines Buches über plastische Sinnverhältnisse nachwörtlich vorgestellt zu werden.

Bredekamp entstammt der kunsthistorischen Schule, die aus Martin Warnkes Projekt einer politischen Ikonologie – von Aby Warburg stimuliert – mit überaus fruchtbaren Köpfen hervorging und ganz wesentlich zum glänzenden Profil der rezenten Kunstgeschichte in Deutschland beigetragen hat. Kunstgeschichte im Sinne Martin Warnkes ist als politische Ikonologie nicht an arkanen Bildidealen, sondern an interessegeleiteten Bildrealitäten orientiert und entschlüsselt von hier aus die plastischen Sinnverhältnisse gesellschaftlicher Prozesse in ihrer historischen Brüchigkeit als visuelle Strategien.

Diesem prägnant kritischen und universalistischen Anspruch ist das weitgespannte Oeuvre von Horst Bredekamp von Anfang an verpflichtet. Der Titel seines ersten Buches bezeugt dies schon programmatisch: *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*.[1]

Man darf nun nicht glauben, daß eine so ausgerichtete Kunstgeschichte, wie das nach 1968 ansonsten weithin üblich war, sich submissest einer überdehnten Soziologie zu subordinieren Anlaß nahm. Ganz im Gegenteil ist Horst Bredekamp davon überzeugt, daß nicht nur die Soziologie, sondern alle Wissenschaften, also sowohl Natur- wie Geisteswissenschaften, aber auch Wirtschaft, Technik, ja sogar der Sport, nur bildblinde Teilgebiete einer universalen Kunstwissenschaft sind. ›Bildblind‹ deshalb, weil sie übersehen, daß sie essentiell auf einem bildgebundenen Unterbau

[1] Frankfurt/M. 1975.

aufruhen, den sie als Voraussetzungen ihrer Möglichkeit aus dem Blick verloren haben oder verleugnen. Für diese bildgebundenen Basisverhältnisse muß die Kunstgeschichte und sie allein erst wieder die Augen öffnen, und genau das unternimmt Horst Bredekamp in einem Aby Warburgs Bilderatlas fortführenden enzyklopädischen Ausgriff mit dezentem Raubzugcharakter.

Den Naturwissenschaftlern entführt er Galileo Galilei und präsentiert ihn als Künstler[2], den Technikern raubt er ihren exklusiven Könnensstolz und stellt sie in eine spielerische Nähe zur Kunst zurück[3], die Fanatiker des Internets und des Cyberspace warnt er vor einem Rückfall in bildmagische Obsessionen[4], den Fußballfreunden empfiehlt er das Vollbild des Fußballfestes am Hof der Medici[5], den Philosophen stiehlt er Thomas Hobbes' Leviathan als Buch und gibt ihn als Bild zurück[6], den Philosophen prophezeit er zudem eine Götterdämmerung des Neuplatonismus[7] und sorgt mit Hilfe Vicino Orsinis dafür, daß Epikur Platon im heiligen Garten von Bomarzo erschlägt[8], dem Nationalökonomen Joseph Alois Schumpeter entwindet er das Prinzip der schöpferischen Zerstörung, um mit seiner Hilfe Alt-Sankt Peter in Rom abzureißen und Neu-Sankt Peter

[2] *Gazing Hands and Blind Spots: Galileo as Draftsman*, in: *Science in Context* 13 (2000), pp. 423–462.

[3] *Antikensehnsucht und Maschinenglaube. Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*, Berlin 1993.

[4] *Politische Theorien des Cyberspace*; in Ralf Konersmann (ed.), *Kritik des Sehens*, Leipzig 1997, pp. 320–339.

[5] *Florentiner Fußball: Die Renaissance der Spiele*. Frankfurt/M./New York 1993.

[6] *Thomas Hobbes visuelle Strategien*, Berlin 1999 . Gegen diese Interpretation argumentiert vehement Thomas Vesting (*Thomas Hobbes, die Konstruktion des politischen Körpers und seine Darstellung*, Text. Wissenschaftskolleg/Berlin, 2005, p. 26: es spricht »wenig für die These von H. Bredekamp, daß der ›Leviathan‹ das Produkt eines Bild-Aktes sein könnte […]. Es ist nicht so recht einleuchtend, warum Hobbes den ›modernen Staat‹ erst habe denken können, nachdem er sich von ihm ein Bild gemacht hatte (Bredekamp, 9). Schon historisch gesehen spricht wenig für diese Annahme. Der ›Leviathan‹ lag längst als Pergamentcodex (1650) vor, als das Frontispiz entstand (1651).« In der Tat hat Bredekamp das auch selbst festgestellt. Vesting: »Aber auch in systematischer Hinsicht ist der Leviathan kein gutes Beispiel für die Theorie eines Primat des Bildes: Von seiner internen Theorieanlage her gesehen ist der Leviathan ja […] sprach- und naturphilosophisch [fundiert].« Keine Frage: Der Bild-Monopolismus von Horst Bredekamp ist deshalb definitiv insuffizient, weil er den derivativen Charakter von Bildern mangels eines metaphysischen Unterbaus nicht denken kann. Das hat sich allerdings am 16.7.05 geändert: An diesem Tag konnte der Autor mit Horst Bredekamp auf die ›grundstürzende‹ Metaphysik im Wissenschaftskolleg zu Berlin mit einem Glas Weißwein *affirmativ* anstoßen.

[7] *Götterdämmerung des Neuplatonismus*, in: Andreas Beyer (ed.), *Die Lesbarkeit der Kunst*, Berlin 1992.

[8] *Vicino Orsini und der heilige Wald von Bomarzo*, Worms 1991².

durch eine Phase von Zwischenabrissen wieder aufzubauen[9]. Die *Primavera* von Sandro Botticelli raubt er seinen neuplatonisch inspirierten Zunftgenossen[10] wie die Römer die Sabinerinnen. Marx wird von ihm schließlich doch noch beigesetzt und seine politische Ökonomie auf die solide Basis einer kunsthistorischen Metaphorik gestellt[11]. Sogar Swans Affäre mit Odette in Marcel Prousts *Recherche* erhält schließlich eine Entwicklungsmatrize im Rückgriff auf die kunsthistorische Methodologie[12]. Ein sehr spezieller Raub einer prominenten geometrischen Form wurde von Horst Bredekamp selbst real inszeniert: Die Ausstellung *Theatrum naturae et artis* im Berliner Gropiushaus (2000) simulierte in ihrer Anlage in der Eingangshalle die elliptische Decke des Warburg-Hauses in Hamburg[13]. Horst Bredekamps Oeuvre wuchs sich so zu einer universellen kunsthistorischen Wunderkammer aus: Er nimmt alle Weltverhältnisse nicht beim Wort, sondern beim Bild, aber das wieder unvergleichlich wörtlich. Bilder werden ja in der Tat ›eingesetzt‹ als Waffe, als Denunziationsmittel, als Lockmittel, als Propagandamittel, und sie werden in Auftrag gegeben, ›gesteuert‹ hergestellt, verstümmelt, zerstört oder bildmagisch getötet. In Bildern fängt sich szenisch das Leben und will aus ihnen gedeutet und sprachlich eingefangen sein. Kein Ding sei, so korrigiert, wie ich es sehe, Horst Bredekamp Stefan George: *kein Ding sei, wo das Bild gebricht.* Die Legitimation für diese Korrektur kann er überraschenderweise von demselben Stefan George beziehen: »Wer adel hat erfüllt sich nur im bild/Ja zahlt dafür mit seinem untergang«.[14]

Horst Bredekamp schreibt daher untergangsgedrungen kunsthistorische Prosa mit einer Pranke, die ihre Krallen in die bildgerechten Opfer aller Lebensbereiche schlägt, eine Prosa, die sich in die sinnatmende Kehle von Bild und Sein verbeißt und sich an visuellen Endzuckungen in wissenschaftlicher Nüchternheit berauscht. Als Kunsthistoriker ist er von Bruchzonen geradezu fasziniert, schreibt sich in Bruchzonenbilder hinein, verschärft sie von innen her mit einer gelegentlich durchaus titanischen Rhetorik von Extremalkaskaden, um aus diesem Wortgewitter zur Verblüffung des Publikums als Zeuge eines ungeahnten Unheils hervorzutre-

[9] *Sankt Peter in Rom und das Prinzip der produktiven Zerstörung*, Berlin 2000.
[10] *Sandro Botticelli, Primavera. Florenz als Garten der Venus*, Frankfurt a. M. 1988.
[11] *Die kunsthistorische Metaphorik der politischen Ökonomie*, in: Volker Gerhardt (ed.), *Marxismus. Versuch einer Bilanz*, Magdeburg 2001, pp. 269–287.
[12] *Berenson, Horne, Warburg & Co. Die Geschichte der Kunstgeschichte in Marcel Prousts ›Auf der Suche nach der verlorenen Zeit‹*, in: U. Fleckner/M. Schieder/M. F. Zimmermann (eds.), *Jenseits der Grenzen*, Bd. III, Köln 2000, pp. 71–82.
[13] *Theater der Natur und Kunst. Theatrum Naturae et Artis. Wunderkammern des Wissens*, Katalog (mit J. Brüning/C. Weber), Berlin 2000.
[14] Stefan George, *Nun bleibt ein weg nur …, Der Stern des Bundes*, in: Stefan George, *Werke, Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I, München/Düsseldorf 1958, pp. 364–365.

ten, als Zeuge, der sich eines Blickes auf Mond und Sterne nicht mehr tröstlich verbunden weiß. Wie ein von irgendwo Aufgerufener wendet er sich von Mond und Sternen ab, um wie der *Gigant* auf der Aquatinta des Francesco de Goya (Abb. 15) über die Schulter zurückzublicken, über eine untergehende Sonne, über den Betrachter und Leser hinweg in eine sternenlose Dimension des puren Weltnichts.

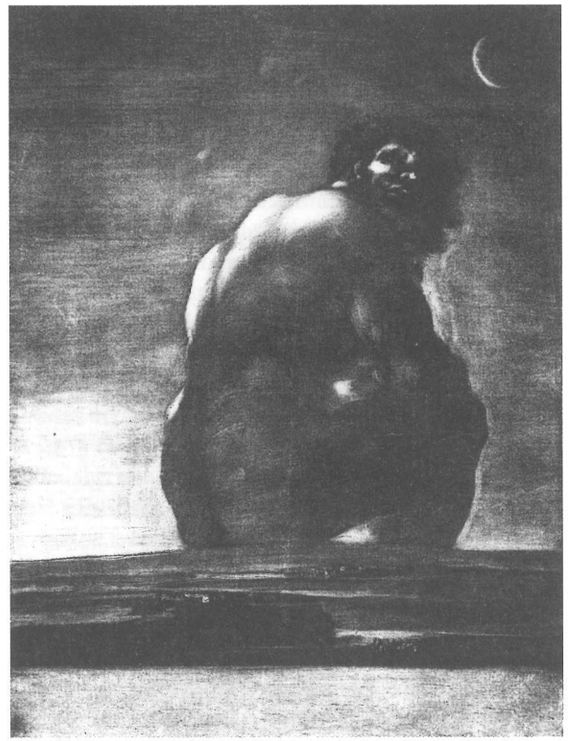


Abb. 15

Aus dieser Stellung zum Nichts entwickelt Horst Bredekamp seine Deutung des Gartens von Bomarzo ebenso wie seine Interpretation des Frontispizes des Leviathans von Thomas Hobbes. Dessen Staatstheorie stellt dem anarchischen Urzustand eines normativen Nichts den aus Menschenkörpern verbilderten riesigen Staatskörper als Ungeheuer der Ordnung entgegen. Hobbes zielt, so formuliert Horst Bredekamp, »auf die Beseitigung eines Nichts, das sich ihm in Form der Körperlosigkeit der Zeit und des Interregnums der Macht zeigte. Der Leviathan ist der Vernichter des Nichts«. Und Hobbes erreicht dies in einiger »Tiefgründigkeit« dadurch, »daß er die[se] Aushebelung des Nichts mit einem Bild besiegelt«. Bredekamp nutzt diese Zuspitzung für die gegenwartsbezogene »Vermutung«, »daß moderne

Staaten, die ohne Bild ihrer selbst auskommen zu können glauben, ein Grundproblem ihrer selbst nicht gelöst, sondern lediglich überspielt haben«.[15] Was immer moderne Staaten versäumt haben mögen, das ist es nicht, wie ich glaube, was zu ihren Grundproblemen gehört.

Aus dieser Stellung des Bildes gegen das Nichts entfaltet Horst Bredekamp auch seine mit Recht gefeierte Auslegung des Gartens von Bomarzo, den Vicino Orsini Mitte des 16. Jahrhunderts in einer seltsamen Verschränkung von »Ess- und Geschlechtslust, Waldsehnsucht und Kirchenkritik«[16] anlegen ließ. Auch hier terminiert Bredekamp die ›Philosophie der Gartenarchitektur‹ Vicinos mit dem Satz: »Als Sensualist blickt Vicino in das Nichts des Nichtsinnlichen, ohne vor der Kälte, die sich vor ihm auftut, in eine göttlich durchwirkte Welt zurückzuflüchten.«[17] Die Gartenanlage mit ihren rätselhaften Skulpturen spiegelt Bredekamp in der zerrissenen Zeit des 16. Jahrhunderts und schließlich in der Persönlichkeit ihres Urhebers Vicino, die Bredekamp aus dem semantischen Universalblock der Extreme sprachlich in einer Weise herausmeißelt, die zweifellos Sigmund Freud interessieren würde: »Aus all seinen Äußerungen konturiert sich das Bild eines zwischen Größenwahn und Komplexen, Sinnenlust und leiblichen Gebrechen, Existenzangst und Todesverachtung, Aggression und Zuneigungsbedürfnis, Anarchie und Unterwürfigkeit zerspaltenen Menschen, der die Extreme seiner Epoche mit Hingabe zu einem unaufhaltsamen Skeptizismus kultiviert.«[18] In der Analyse der z.T. grotesken Plastiken des Gartens von Bomarzo stellt Bredekamp eine unvergleichliche Beschreibungsvirtuosität unter Beweis. So heißt es zum ›Fabeltier‹ im Garten von Bomarzo: »Über dem aufgerissenen, mit mächtigen Zähnen ausgestatteten Schnabelmaul tiefe übereinandergestaute Faltenbahnen, starr aufgerissene Knopfaugen mit weit vortretenden Augäpfeln und erregt hochgezogenen Brauen, Ohren wie flammende Muschelschalen, ein halskrausartig nach hinten fallender, struppiger Backenbart und ein wulstiger Hals auf einem überdimensionalen Raubtierkorpus, aus dessen Rücken halbmondförmig ornamentierte Fledermausflügel herauswachsen.«[19]

Trotz ihrer Plastizität und, wie Dieter Simon schrieb, »wolkenlosen Präzision«[20] ist Horst Bredekamps wissenschaftliche Prosa von gegenläufigen Energien gespeist. *Erstens* mutet sie eigentümlich durchzittert an, jedes Wort erscheint hier wie eine Planke, die ein Schiffbrüchiger kurz vor dem Ertrinken erreicht. *Andererseits* treibt diese Prosa mit ihren Extremalkaskaden den Leser wie mit Peitschen vor sich her. Das nämliche

[15] *Thomas Hobbes*, op. cit., p. 137.
[16] *Vicino Orsini*, op. cit., p. 35.
[17] Op. cit., p. 44.
[18] Op. cit., p. 45.
[19] Op. cit., p. 145.
[20] *Einführung zur Akademievorlesung von Horst Bredekamp vom 20. Januar 2000*, in: *Individualität. Akademievorlesungen*, Berlin 2000, p. 189.

exekutiert nach seinen Analysen auch die bildende Kunst, die, recht verstanden, »weniger Reflex und Seismograph als vielmehr *Antreiber* jener Welt ist, die sie doch angeblich nur erhöht«.[21]

Schließlich und endlich handelt es sich auch um eine Prosa des gehetzten Zeugen, der zugleich der Täter ist. Bilder sind ihm wie Aby Warburg Gefängnisse für Dämonen, von denen beide befürchten, daß sie wieder ausbrechen könnten.

Als gehetzter Zeuge bezeugt Horst Bredekamp Einsturzgeschehen, die ineins Produkt seiner kunsthistorischen Analysen sind. Nichts liebt Horst Bredekamp mehr, als Einstürze zu bezeugen oder zu erzeugen. Sein Buch zur Baugeschichte von Sankt Peter endet unter der Überschrift: *Modernität und Einsturz*.[22] Wenn Vicino Orsini mit seinem Riesenschädel, dessen Schlund den Eingang zur Hölle signalisiert, in dem jedoch getafelt wurde, »den Strafcharakter der Hölle« dementiert, dann bedeutet das »nichts weniger als den Einsturz der christlichen Lehre vom Jenseits«.[23] So zitiert und analysiert Horst Bredekamp auch mit Lust den ersten Satz der »Magna Charta for the Knowledge Age« von 1994: »Das zentrale Ereignis des 20. Jahrhunderts ist der Sturz der Materie.«[24] Gleichwohl wittert er hinter diesem ›Paukenschlag‹ wieder seinen Lieblingsfeind, die Tradition der Gnosis und des spätantiken Neuplatonismus, dessen »Götterdämmerung« mit einem »kunsttheoretischen Denkmalsturz«[25] Horst Bredekamp schon 1986 gegen eine Tendenz der Tradition von Ernst H. Gombrich, Erwin Panofsky und Edgar Wind selbst herbeigeführt hatte. So gelingt ihm, was er auch explizit will: »die Kritik der Gegenwart aus dem Protestpotential einer radikalisierten Vergangenheit« zu gewinnen[26]. In diese Radikalisierung finden wir die betörenden historischen Analysen von Horst Bredekamp hineingestellt, und deshalb spüren wir, daß es in ihnen genau genommen um unsere Gegenwart geht.

Das registrieren wir auch dann, wenn der historische Befund von Horst Bredekamp eine Bewertung erhält, mit der der Leser nicht rechnen konnte und die ihn daher völlig unvorbereitet, d.h. gnadenlos ›trifft‹. So berichtet er in einer rezenten Studie über das Mittelalter ausgerechnet als Epoche der Individualität am Ende über ein Ereignis der Jahrtausendwende. Der Architekt Lanfredus, der seinerzeit einiges Ansehen genoß, baute im Auftrag der Gräfin von Bayeux und Ivry ein Kastell. »Als es fertiggestellt war«, schreibt Bredekamp, »ließ die Gräfin den Architekten köpfen. Die Enthauptung geschah nicht etwa, weil er versagt hatte, son-

[21] *Sankt Peter in Rom*, op. cit., p. 121 (Hervorhebung von mir). So schon am Ende seines Buches *Kunst als Medium sozialer Konflikte*, op. cit., p. 333.
[22] Op. cit., p. 121.
[23] Op. cit., p. 142.
[24] *Politische Theorien des Cyberspace*, op. cit., p. 330.
[25] *Götterdämmerung des Neuplatonismus*, op. cit., p. 79.
[26] *Vicino Orsini*, op. cit., p. 157.

dern weil sein Werk so einzigartig geraten war: »damit er nicht« – wie Bredekamp hier seinen Lehrer Martin Warnke zitiert – »an anderer Stelle noch einmal ein ähnliches Werk schaffe«.[27] Und jetzt kommt die abschließende, den Leser nicht nur überraschende, sondern in der Tat erbarmungslos überfordernde Bewertung dieses Vorgangs von Horst Bredekamp: »Wohl niemals ist die Individualität eines Künstlers höher gewürdigt worden als durch diesen Befehl zur Hinrichtung.«[28]

Visuell souverän ist, so können wir in Abwandlung von Carl Schmitt mit Blick auf Horst Bredekamp sagen, visuell souverän ist, wer über den ›wörtlichen‹ Ausnahmezustand der Bilder verfügt.[29] Gerade diese distanziert exekutierte Verfügungsgewalt erzeugt den Reiz seiner kunsthistorischen Traktate, und Horst Bredekamp weiß darum: »Auch die distanzierteste Methode«, so bemerkt er gelegentlich, »kann nicht verhindern, daß nicht nur die Kunstwerke selbst, sondern auch die Methoden ihrer Erforschung geeignet sind, die Seele zu prägen.«[30] Horst Bredekamps kunsthistorische Analysen bildgebundener Weltdramen prägen die Seelen seiner Leser wie die antiken Tragödien die Seelen ihrer Zuschauer.

Allerdings greift Horst Bredekamp, und das ist die definitiv theoretische Grenze[31] seines ›Bildprojekts‹ überhaupt, vor allem auch in seinem neuen Buch über Leibniz[32], nicht weit genug in das philosophische Terrain hinein, um die Voraussetzung zu erreichen, die Bilder erst möglich machen. Kein Bild ohne ein Mehr als Sinnlichkeit. Der historisch gesättigte Bildgebrauch erklärt dieses ›Mehr‹ jedenfalls nicht. Das wird in der Weise, wie Horst Bredekamp Leibniz präsentiert, übrigens wieder faszinierend präsentiert, besonders deutlich.

[27] Martin Warnke, *Bau und Überbau*, Frankfurt a. M. 1976, p. 130.

[28] In: *Individualität*, Berichte und Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 2000, p. 236.

[29] Das Verhältnis von Horst Bredekamp zu Carl Schmitt ist eine eigene Untersuchung wert. Cf. u. a. Horst Bredekamp, *Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt via Thomas Hobbes*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46 (1998), pp. 901–916.

[30] *Berenson, Horne, Warburg & Co.*, op. cit., p. 80.

[31] Bredekamp weiß inzwischen darum und ist dabei, diese theoretische Schranke seines Ansatzes zu durchbrechen. Dazu hat er die Theorie des ›Bildaktes‹ entwickelt, die davon ausgeht, daß Bilder nie nur rezeptiv charakterisiert werden dürfen, sondern immer auch aktiv. Sie bezeugen mit Schiller in ihrer Weise ›eine Autonomie in der Erscheinung‹, die sie – blickefesselnd – zu Akteuren werden läßt. Cf. Horst Bredekamp, *Theorie des Bildakts* (Gadamer-Vorlesung am 15.6.05 an der Universität Heidelberg, ersch. 2006). Bredekamps Überlegungen berühren sich mit Analysen, die W. J. T. Mitchell in seinem Buch *What do pictures want? The Lives and Loves of Images* (Chicago/London 2005) entwickelt hat.

[32] Horst Bredekamp, *Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst*, Berlin 2004.

Daß sich ein Kunsthistoriker einmal Leibniz zuwenden würde, damit hat unter den Philosophen sicher keiner gerechnet. Um so überraschter war die teilnehmende Gemeinschaft der Denker, daß ihr mit dem Buch von Horst Bredekamp plötzlich ein Leibniz entgegentrat, der nur eins im Sinn hat: der Welt eine Einrichtung zu schaffen, die als Theater der Natur und Kunst, als sinnfällige Inszenierung unseres gesamten Weltwissens und -könnens zugleich die kosmische Harmonie bezeugen soll.

Bredekamp zentriert Leibniz um einen ›Gedankenscherz‹, den er sich unter dem Titel ›Drôle de Pensée‹ im September 1675 in Paris notiert hat. Leibniz ließ sich zu diesen Gedanken, wie er anfangs selbst gesteht, durch eine Vorführung auf der Seine stimulieren, in der gezeigt wurde, wie man mittels einer geeigneten Apparatur auf dem Wasser gehen könne.

In diesem Text, den Bredekamp in neuer Übersetzung im Anhang seines Buches dankenswerterweise wiedergibt[33], entwirft der junge Leibniz die in der Tat erstaunliche Vision einer gigantischen Inszenierung des Gesamtwissens seiner Zeit, die Vision eines privat finanzierten Palastes des Wissens nach Art eines Zirkus, einer Revue oder einer Grand Opera, besser noch: die Vision eines Las Vegas des Wissens.

Für diese Revue sind nicht nur Wissenschaftler aller Art, Mathematiker, Ingenieure, Architekten, sondern auch Maler, Bildhauer, Zimmerleute, Uhrmacher, aber ebenso Musiker, Dichter, Schauspieler, Schausteller, Bibliothekare, Kupferstecher und schließlich durchaus auch Trickkünstler und Scharlatane zu engagieren. Alle, »die eine Erfindung oder eine ingeniöse Idee anzubieten hätten«[34], wären in dieser Revue willkommen.

Obwohl Leibniz sich durchaus auch Gedanken über die Sittsamkeit seines Las Vegas des Wissens macht, erwägt er dennoch ernsthaft, ob man nicht auch Falschspielerei zulassen sollte. Für die Finanzierung schließlich sollen private Sponsoren geworben werden. Weitere Gewinne sind durch Glücksspiele und Lotterien zu erwarten.

Die Zuwendung zu einem Leibniz im Lichte dieser Vision ist kein Zufall, sondern in der Person des Autors Horst Bredekamp wohl fundiert (bene fundata). So hat er, wie schon oben erwähnt, nicht nur bereits 1993 bei Wagenbach ein Buch über die Geschichte der Kunstkammer vorgelegt[35], sondern, wie ebenfalls schon erwähnt, mit Jochen Brüning bereits praktisch einer Erneuerung dieser Vision zugearbeitet und zwar mit der Ausstellung *Theatrum Naturae et Artis* im Winter 2000/01 im Berliner Martin-Gropius-Bau.[36]

[33] Op. cit., pp. 237 sq.

[34] Op. cit., p. 242.

[35] Horst Bredekamp, *Antikensehnsucht und Maschinenglauben*, Berlin 1993.

[36] Cf. Horst Bredekamp/Jochen Brüning, *Vom Berliner Schloss zur Humboldt-Universität – und zurück?*, in: Hannes Swoboda (ed.), *Der Schloßplatz in Berlin. Bilanz einer Debatte*, Berlin 2002, pp. 97–102.

In dieser betörend arrangierten Ausstellung wurde eine Rekonstruktion der naturgeschichtlichen Sammlungen der Berliner Humboldt-Universität zugänglich gemacht, die ihrerseits zu großen Teilen auf die Kunstkammer des Berliner Schlosses zurückging. Und – hier schließt sich der Kreis – gerade diese Kunstkammer stand Leibniz für sein Modell eines *Theaters der Natur und Kunst* vor Augen.

Aber ein geschlossener Kreis ist noch nicht das Ende der Weisheit. Tatsächlich tritt der Autor mit diesen Bemühungen und auch mit seinem Leibniz-Buch in einen neuen praktischen Bezug ein: Vision und Realität der historisch stimulierten Wissenspräsentation gingen auch, wie der Autor im Vorwort verrät, »in die Überlegungen zur Nutzung des zukünftigen Berliner Schlosses« ein[37].

In dieser praktischen Zielsetzung erhält das neue Buch von Horst Bredekamp über Leibniz auch eine politische Bedeutung, die weit über das hinausgeht, wofür normalerweise ein Buch als Dokument eines prätendierten Wissenszuwachses einzustehen hat.

Wenn der Name Leibniz in dieser Republik und in Europa überhaupt noch verpflichtende Kraft abstrahlen sollte, dann ist dem – und ich sage hier dezidiert: gefälligst – politisch Rechnung zu tragen in der verstärkten Unterstützung der Edition seiner Werke und in der beschleunigten Umsetzung der baulichen Rekonstruktion des Berliner Schlosses.

Was macht nun Leibniz in den Augen des Autors für unsere Zeit so aktuell? Zunächst ist dies der Umstand, daß Leibniz auf eine unerhörte Weise einen Konflikt zwischen den Sprachen der Mathematik und Metaphysik, zwischen den Sprachen von Kalkül und Intuition, zwischen analytischem und phänomenologischem Denken gerade vermeiden will, weil *beide* benötigt werden, um zu einem adäquaten Weltverständnis zu gelangen.

Im *Discours de Metaphysique* von 1686 setzt er sich in diesem Punkt wie bekannt auch deutlich von den Cartesianern ab mit dem Argument, daß unbeschadet der Unentbehrlichkeit der mathematischen Naturwissenschaft und eines mechanistischen Weltbildes die Prinzipien der körperlichen Natur und auch der Mechanik »eher metaphysisch als geometrisch sind« (Kap. 18).

Leibniz erscheint so als der ›Versöhner‹ (reconcilier) zwischen den Kulturen des Erklärens und Verstehens, und er hat sich auf allen Gebieten in diesem Sinne ›bewährt‹, auf dem Gebiet der Wissenschaften und Künste ebenso wie auf dem Gebiet der Konfessionen.

Horst Bredekamp fasziniert gerade der Leibniz, der zwar einerseits durchaus der große Logiker und Mathematiker, ja Ahnherr unseres digitalen Zeitalters ist, wie er aber andererseits zugleich ebenso der große Theoretiker des Visuellen war. Dazu kann Bredekamp in der Tat gute

[37] Op. cit., p. 9.

Belege beibringen, so die schöne Stelle aus einem Brief an Huygens vom Februar 1690: »Ich bevorzuge eher einen Leeuwenhoek, der mir sagt, was er sieht, als einen Kartesianer, der mir sagt, was er denkt. Es ist doch notwendig, die Überlegung mit den Beobachtungen zu verbinden.«[38]

Die Einsicht in die Unentbehrlichkeit visueller oder bildlicher Registraturen erschloß sich Leibniz seinerzeit in einer Kritik der Cartesischen Begriffstheorie, die er 1684 unter dem Titel *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* in den *Acta Eruditorum* veröffentlichte.

Für Descartes bieten semantisch vage Terme keine Möglichkeit, Erkenntnisse zu vermitteln, für Leibniz sehr wohl. Auch unterhalb der Ebene des semantisch *clare et distincte* Aussagbaren können wir informative Mitteilungen machen, die zwar nicht die epistemische Zwingkraft von Berechnung, Beweis oder Argument haben, aber sehr wohl aufschlußreich sind und ohne die wir den größten Teil unserer Lebenswirklichkeit kommunikativ verabschieden müßten.

›Wie mir ist‹ kann ich nur behelfsweise vermitteln, ›wie dir ist‹ nur behelfsweise erschließen. Und doch genügt dies, um uns kommunikativ auszutauschen. »Auf ähnliche Weise«, so Leibniz, »sehen wir Maler und andere Künstler angemessen [probe] erkennen, was sie richtig und was fehlerhaft gemacht ist, ohne daß sie oft den Grund ihres Urteils angeben können, und dem Fragenden sagen, sie vermißten etwas, ich weiß nicht was [nescio quid], in dem Gegenstande, der ihnen mißfällt.«[39]

Diese Einsicht von Leibniz in die unentbehrliche Funktion einer informellen Erkenntnis hat über Alexander Baumgarten und Georg Friedrich Meier in der neuen Disziplin der *Ästhetik*, die ursprünglich im Gefolge von Leibniz und Wolff tatsächlich nur eine Erweiterung der Erkenntnistheorie gewissermaßen ›nach unten‹[40] war, Karriere gemacht. Aber schon Leibniz entfaltete von hier aus sein Interesse an Bildlichkeiten aller Art und zwar in einem Maße, wie es bislang nicht gegenwärtig war und erst durch das Buch von Horst Bredekamp kompakt vorgeführt wird.

Zwar kann man mit dem Autor nicht sagen, daß »Leibniz' Privilegierung der sehenden Erkenntnis [...] bislang übersehen oder unterschätzt«[41] worden sei. Für das Gegenteil stehen schon seit geraumer Zeit Arbeiten von Alfred Baeumler von 1923[42] und vor allem Ursula Frankes *Kunst als*

[38] Op. cit., p. 193.

[39] *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, ed. et trad. Hans Heinz Holz, *Opuscules Metaphysiques/Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1965, p. 35.

[40] Cf. hierzu Wolfram Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M. 1992, Kap. II.

[41] Op. cit., p. 85.

[42] Alfred Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, repr. Darmstadt 1967.

Erkenntnis von 1972[43], die Horst Bredekamp leider nicht zu Rate gezogen hat. Aber er hat doch recht darin, daß das Ausmaß von Leibniz' visuellen Interessen bislang nicht deutlich war und vor allem: wie sehr sie auch mit seinen naturwissenschaftlichen, metaphysischen und wissensorganisatorischen (Akademien) Interessen verwoben sind.

Die elf Kapitel des Buches entfalten aus den Voraussetzungen der Tradition der Kunstkammern das Arsenal der Repräsentationen, wie sie der Pariser ›Gedankenscherz‹ von Leibniz aus dem Jahr 1646 gebündelt vorgestellt hatte. Bredekamps Leibniz-Buch ist so selbst das Libretto für das Theater der Kunst und Natur streng nach den Anweisungen von Leibniz. Guerickes Kugeln, Schattentheater, mathematische Signaturen, Fossilien, Zeichnungen, Bilderatlanten und die Institution der Akademien werden in reich illustrierten, dicht an den Texten erarbeiteten Ausgriffen in das Oeuvre von Leibniz im Kontext seiner Zeit vorgestellt, um einen faszinierenden Leibniz hervortreten zu lassen, den es so noch nicht gab. Glücklich auch am Schluß die Anwendung der schwer verständlichen Konzeption der Monade auf Leibniz selbst. In seinem stupenden Schreibpensum, der Text spricht geradezu von seinem »Schreibzwang«[44], sieht Bredekamp den Versuch der ›Monade Leibniz‹, sich selbst auf dem Papier materialisierend zu ›entfalten‹. Hier ist Leibniz in gewisser Weise heute noch moderner als die Moderne, denn für ihn ist *pace* Georg Friedrich Hegel und Robert Brandom jeder Wissensgewinn nur ein Explizitwerden von etwas, das implizit schon vorhanden war.

Was in den Kapiteln zu kurz kommt, ist der Metaphysiker Leibniz. Aber das soll kein Vorwurf sein, denn dieser Leibniz ist nicht der zentrale Gegenstand dieses Buches. Man merkt allerdings, daß hier etwas fehlt, wenn in Kap. VI die göttliche Blickform als intuitiver Blick vorgestellt wird. Gewiß benötigt der göttliche Blick keine konstruktiven oder diskursiven Akte, aber er ist dennoch nicht in dem Sinne intuitiv wie unsere informelle Erkenntnis auf der Basis des Zeugnisses der Sinne in den unmerklichen Wahrnehmungen, in unserer Gewahrung eines Ganzen, sondern neuplatonisch inspiriert nach Art eines überhellen Wissens, das simultan um alles weiß. Wollte man hier dennoch von einem ›göttlichen Blick‹ reden, wäre er mit Leibniz ›effulgurativ‹, d.h. seinskreativ.

Überhaupt erschließt sich Leibniz als Theoretiker des Visuellen, als Theoretiker des perspektivischen Universums, als Theoretiker einer universellen Transparenz des Universums, erst aus seiner Metaphysik. Er macht nämlich in unerhörter Weise ernst mit dem antiken Transparenz-Prinzip, das bereits Anaxagoras in die Formel gefaßt hatte, daß das Sichtbare, und gerade dadurch ist es geadelt, den Blick in das Unsichtbare erschließt: *οψις*

[43] Ursula Franke, *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*, Wiesbaden 1972 (*Studia Leibnitiana*, vol. IX).

[44] Op. cit., p. 190.

γαρ [των] αδηλων τα φαινομενα[45]. Die metaphysische Wucht dieses Transparenzprinzips vermittelt sich über die äquivalente Kontraposition: ohne Unsichtbares kein Sichtbares. Die Sichtbarkeit der Welt machte den jungen Leibniz, den mechanistischen Reduktionisten[46], ja erst zum Metaphysiker.

Er bringt die Metaphysik daher nicht *gegen* die Sichtbarkeit der Welt in Stellung, sondern umgekehrt: gerade *für* sie, zu ihrer Rettung. *Das Theater der Natur und der Kunst* ist eine *Revue metaphysique*.

Die Monaden sind für Leibniz qualitativ ›gequantelte‹ Schnittstellen der Gesamtinformation des Universums. Jede dieser Schnittstellen enthält daher, wie die Zellen der Körper, die Gesamtinformation des Universums.[47] Ebendeshalb sagt Leibniz, daß die Monaden keine Fenster haben. D.h. keine dieser Schnittstellen ist gegenüber einer zweiten informationsdefizitär, abgesehen allerdings vom Grad der Explizitheit der Informationen. Das Mobiliar des Universums verdankt sich bei Leibniz diesen Explizitheitsgraden.

So kann man die Intention von Bredekamp retten, indem man sagt: Jede Monade *ist* ein Fenster, nicht um heraussehen zu können, sondern um überhaupt etwas gewahren zu können, eben immer im Fenster des Nichtwissens. In allem schläft eine Sichtbarkeit, die sich nicht ausschöpfen läßt.

Erst wo Lebewesen eines visuellen Bezuges zur Welt fähig sind, der ins Unsichtbare gestellt ist, wächst dem bloß Gesehenen Sichtbarkeit zu.

Erst wo Lebewesen eines auditiven Bezuges zur Welt fähig sind, der ins Nichthörbare, in die Stille und ins Schweigen gestellt ist, wächst dem bloß Gehörten Klanglichkeit zu.

Erst wo Lebewesen eines witternden Bezuges zur Welt fähig sind, der ins Nichtwahrgenommene gestellt ist, wächst dem bloß Registrierten eine Verweisungsqualität zu.

Erst wo Lebewesen eines wissenden Bezuges zur Welt fähig sind, der ins nur Geahnte, jedenfalls Nichtgewußte gestellt ist, wächst ihnen Geist zu.

[45] Cf. Fragm. 21a, Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2. Bd., Berlin 1935, p. 43.

[46] Cf. hierzu das für ein Verständnis von Leibniz' Metaphysik unentbehrliche Buch von Hubertus Busche, *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*, Hamburg 1997. Zum frühen ›mechanizistischen‹ Leibniz cf. pp. 51 sqq. Zu Leibniz Auseinandersetzung mit Anaxagoras cf. pp. 166 sq., pp. 422, 451 sq. Das Transparenzprinzip ist von dieser Auseinandersetzung nicht betroffen.

[47] Zur Entwicklungsgeschichte der Monadologie cf. die leider weder von Bredekamp noch von Busche berücksichtigte, immer noch wertvolle Studie von Walter Feilchenfeld: *Leibniz und Henry More*, in: *Kant-Studien*, Bd. XXVIII (1923), pp. 323–324.

Paul Valéry hat diese Verhältnisse in den Satz gefaßt: »*Tout ce que je sais tire à soi tout ce que j'ignore.*«[48]

So kommt Bedeutung in die Welt: aus der Dimension der Negation ihrer Positivität, aus dem Echo des Nichtwissens.

Aus dieser Positivität kann daher diese Dimension nun umgekehrt allerdings nicht ›erklärt‹ werden, da diese Dimension jeder Erklärung als erfüllte Verstehensbedingung schon zuvorgekommen ist. Aber die Bedeutung der Welt kommt zu ihrer Positivität nicht zurück, um diese Positivität zu tilgen, sondern um sie als bedeutungshaltig zu adeln. Gerade das ist die Aufgabe der Metaphysik. Sie erklärt diese Bedeutungshaltigkeit nach Art einer ›sekundären Idealität‹ (Blumenberg) im Rückgang auf unsere »ungegenständliche Gegenstandsfähigkeit« (Schwemmer)[49].

Metaphysik hatte deshalb historisch immer dann Konjunktur, wie schon oben hervorgehoben, wenn die Positivität der Welt zu frech und dreist geworden war. Das war in den unübersichtlichen Zeiten des peloponnesischen Krieges so (Platon, Aristoteles) und in der Spätantike des dritten Jahrhunderts nach Christus (Plotin, Proklos). Und ebenso in der Zeit der europäischen Konfessions- und Nationaldifferenzen (Leibniz, Hegel).

Und es scheint, daß unsere unübersichtlich globalisierte und zugleich harmoniedefiziente Welt ebendeshalb wieder Metaphysik, und das ist ihre politische Bedeutung, essentiell braucht, auch für das Gelingen der notwendigen interkulturellen Dialoge[50]. Denn nur mit Hilfe einer solchen diesseitsorientierten Metaphysik sehen wir uns in die übersichtsgewährende Lage erhoben, die Leibniz in seinem Text *Von der Glückseligkeit* zwischen 1694 und 1698 in deutscher Sprache in kristallener Schönheit zum Ausdruck bringt: Durch Metaphysik allein sind wir begreifend und explizit in die auch ansonsten reale, aber im Getriebe unseres Daseins zumeist vergessene Sichtweise gestellt, nämlich: »als ob wir aus den Sternen herab die irdischen Dinge unter unsern Füßen sehen könnten.«[51]

Metaphysik ist also kein Unternehmen, um der Welt zu entfliehen, sondern um eine zurückstürzende Zuwendung zu ihr abzusichern, zu der wir genuin fähig, aber häufig nicht willens sind. Zu einer Welt, die nicht nur technisch, szientifisch und ökonomisch kalkulabel, sondern die im lebenstechnisch belangvollen Sinn bedeutend ist, in Schrecken und Schönheit zugleich.

Metaphysik kümmert sich darum, daß wir der Bedeutung und dem Gewicht der Welt (valeur du monde) gewachsen bleiben. Und gerade das

[48] Paul Valéry, *Agathe* (1912), in: *Werke*, ed. Jürgen Schmidt-Radefeldt, Bd. 1, Frankfurt/M. und Leipzig 1992, p. 288.

[49] Cf. Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin 1997.

[50] Cf. oben pp. 261 sqq.

[51] Cf. *Opuscules Metaphysiques/Kleine Schriften zur Metaphysik*, op. cit., p. 400.

war das *rekonziliante* Anliegen von Leibniz und sollte auch heute noch das unsere sein.

Adorno fordert ultimativ zur Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes auf. Wir aber wissen und haben es in diesem Buch schon gesagt: Metaphysik ist schon wegen der mentalen Gravitation überhaupt nur als rückstürzende möglich. Sokrates mußte in die Höhle zurück. Nur so sind wir schließlich auch eines belangvollen Endes fähig, das eben nicht bloß ein Abbruch, sondern als Ende tatsächlich lebensgefährlich ist: bildlos. *La transparencia es todo lo que queda.*[52]

[52] ›*Die Transparenz ist alles was bleibt*‹ (Octavio Paz, *Das fünfarmige Delta, Gedichte*, transl. Fritz Vogelsang/Rudolf Wittkopf, Frankfurt /M. 2001, pp. 78–79).

Personenregister

Kursiv gesetzte Seitenzahlen beziehen sich auf den Fußnotentext

Abbas II, Schah 265
Abel, G. *26*
Accetto, T. 190
Adams, R. M. 158
Adenauer, K. 42
Adorno, T. W. 129, 197, 347, 349, 351, 358, 364, 381
Aghadschari, H. 241
Ahmadinedschad, M. 241, *266*
Aischylos 268, *269*
Alarich I. 47
Albers, M. *234*
Alberti, L. B. 177
Alewyn, R. 204
Alexander 268
Anders, C. *349*
Angelelli, I. *77*
Apel, K.-O. 84
Aristoteles 31, 46, 78, 142, 177, 264, 274, 380
Arnauld, A. v. 52–53
Asadabadi, J. ad-Din 267
Assheuer, T. 229–230
Augustinus 23, 146
Aust, B. P. *94*, *111*
Avenarius, F. 346–347

Babeuf, F. N. *350*
Bacon, F. 190
Baeumler, A. 106, 377
Barrow, J. D. 180
Bartels, K. *207*
Bartz, H. W. *33*
Baselitz, G. 179
Bassenge, F. *314*, *338*, *363*
Baudelaire, C. 105, 177, 345-349, 352
Baudrillard, J. 197–198
Bauer, J. 205, *210*, *213*
Baum, W. *268*
Baumann, S. *11*
Baumgarten, A. 60, *61*, 92, 146, 377
Baumgartner, H. M. 279
Bavink, B. 97–98
Bayle, P. 56
Beaufret, J. 225–226
Becker, O. 84–112
Beeh, V. 78, *83*, *341*
Beethoven, L. van 366
Behler, E. *84*, *209*, 217
Benjamin, W. 33, 198, 347–348
Benn, G. 245
Berkeley, G. 147
Berlioz, H. 345
Betti, E. 26
Beuys, J. 65, 179, 185–186, 219, 316
Beyer, A. *369*
Beyer, P. *128*
Beyer, S. *259*
Bickel, E. *86*
Birnbacher, D. 231
Blackman, A. M. 41
Blochmann, E. 206, 207
Blumenberg, H. 28, *82*, *118*, 180–181, *238*, 258, 380
Böckenförde, E.-W. 335
Böhm, G. 185
Böhme, G. 333
Böhme, H. 106, 200–202, 333
Böhnigk, V. *86*, *103*
Bollnow, O. F. 104, *206*
Börne, L. 347
Börner, F. *144*
Botticelli, S. 370
Bouché-Leclerq, A. *48*
Bracciolini, F. 252
Brandom, R. *26*, 29, 122, 378
Brands, H. *321*
Brandt, W. 42
Braun, O. 205, *210*, *213*
Brecht, B. 232

Bredekamp, H. *29*, 175, *251*, 259, 368–379
Breschnew, L. 42
Briegleb, K. *350*
Bromand, J. *68*, *161*, *341*
Brouwer, L. E. J. 87, 89
Brummack, J. *347*
Brüning, J. *375*
Bubner, R. *319*
Buchheim, T. *304–305*
Buck, A. *191*
Bühler, A. *25*, 26–27, *72*
Bulmahn, E. *16*
Bulwer, J. 253
Burnett Tylor, E. 33
Busch, W. *181*
Busche, H. *292*, *379*
Bush, G. W. 232, 240–241

Calderon de la Barca, P. 290
Campi, E. 255
Cantor, G. 87, 112
Carboncini, S. 291
Carnap, R. *108*, 115–124, 207
Carraci, A. *37*
Carrier, M. *78*, *112*
Cassirer, E. 152
Cataldi Madonna, L. *25*
Cavalieri, T. de 253
Chaitin, G. 51, 54, *55*, *79*, *234*, *331*
Chaplin, C. 84
Chomsky, N. 321
Chrysostomus, J. 349
Cicero 30, 48
Clausberg, K. *61*
Clausius, R. J. E. 51
Clauß, L. F. 96–97, 99
Clerk Maxwell, J. 220
Clotta, J. 184
Cocteau, J. 145, 287, 357–358
Cohen, H. *245*, *349*, 358
Colli, G. 23, *345*
Colonna, V. 251, 253–255, 257
Condivi, A. 255–256
Condorcet, M. J. A. N., Marquis de 287, 357
Cramer, J. 147
Cramer, W. 158
Cudworth, R. 56–57

D'Alembert, J. le Rond 221, 287
Da Vinci, L. 174, 177, 182–183, 185, 189–190, 193, 220, 254
Dahlhaus, C. 140
Damasco, A. R. 35
Danneberg, L. *25*
Dannhauer, J. C. 25
Dante Alighieri 257
Danti, V. 177
Danto, A. C. 186
Dassmann, E. *258*
Davidson, D. *72*
Deathridge, J. *140*
Delacroix, E. 345–346
Dennett, D. C. 72
Deppenheuer, O. 53
Derrida, J. 365
Descartes, R. 290–291, 297, 377
Deswarte-Rosa, S. *259*
Diderot, D. 221
Diedrichs, E. 205, 207
Diels, H. *295*, *331*, *379*
Dierksmeier, C. *336*
Dietrich, T. 53
Dilthey, W. 173, 205, 206
Dingler, H. *102*, *109*, 119, 173
Dostojewski, F. 105
Dress, W. *259*
Dummett, M. *109*
Duplessis-Mornay, P. 196
Dürer, A. 177
Dürig, G. 52

Eco, U. 349
Eichendorff, J. v. 11
Einem, H. v. 256
Einstein, A. 51, 139
Eisenhut, W. *47*
Ellmann, R. *168*
Engemann, J. 258
Epikur 369
Erasmus von Rotterdam 255
Erhard, L. 42
Ernst, P. 329
Eucken, R. 207
Eudoxos von Knidos 30, 46
Euripides 30, 42, 46
Evens-Pritchard, E. E. 50
Evers, M. *184*

Faraday, M. 220
Feilchenfeld, W. *379*

Ferino-Pagden, S. *254*, *255*, *259*
Ferrero, E. *253*
Feyerabend, P. 292
Fichte, J. G. 67, 69, 125, 130–134, *135*, 142, 149–150, 157, 166–167, 279, *304*, 309–310, 319
Ficino, M. 259
Fiedler, K. *181*, 185
Fischer, C. *55*
Fitch, F. B. 341
Flaubert, G. 105
Fleckner, U. *370*
Flitner, W. 207
Fögen, M. T. *47*
Fontenelle, B. le Bovier de 287, 357
Frank, M. *285*, *319*, 326
Franke, U. *177*, 377, *378*
Frege, G. 31–32, 59, 67–84, *109*, 121
Freud, S. 94, 293, 331, 372
Fries, J. F. 67, 80
Frühwald, W. *200*
Fuhrmans, H. *260*, 278, *285*
Fukuyama, F. 14, 234
Fuld, W. 347

Gäbel, L. *290*
Gabriel, G. *68*, 77, *80*, *83*, *103*, *109*, *154*, *168*
Gabriel, M. *318*
Gadamer, H.-G. 23–26, *31*, 72, *94*, *108*, *110*
Galilei, G. 369
Gast, P. 346
Gauguin, P. 17
Gebhardt, F. 99
Gehlen, A. *324*
Geisau, H. v. *36*
Geldsetzer, L. *24*
George, S. 358, 370
Gerhardt, V. *68*, *370*
Gethmann, C.-F. *84*, *87*, *92*, 99, *100*, *335*
Gethmann-Siefert, A. *84*, *85*, *93*, *94*, *101*, *308*, 315, *316*
Geyer, C. *234*
Geyer, H. *267*
Gilly, C. 255
Gödel, K. 158
Goethe, J. W. v. 118, 145, 152, 218, 238, 258–259, 268, 349, 360
Goodman, N. 162, 222
Gottfried von Straßburg 139
Goussanthier, M. (Buchela) 42
Goya, F. de 371
Gräfin von Bayeux und Ivry 373
Grass, G. 230
Gribbin, J. *147*, *148*, *154*
Grisebach, E. 207
Groot, J. J. M. de 49
Groß, W. 98
Grosse, S. *11*
Grotius, H. 196
Gründer, K. *124*
Gutierrez, J. 160

Habermas, J. 84, 229–231, 234, 241, 242, 272–273, 351–352
Hacker, P. M. S. *329*
Haeckel, E. 18
Hafis 242
Hagen, G. *267*
Halm, H. *265*
Hampe, M. *167*
Handke, P. 133, 329, 352
Haussherr, R. 255, *256*, 257–258
Hegel, G. W. F. 9–11, 14, 16, 19, *35*, 57, 62–66, 67, *106*, 125, 127–128, 143, 157–158, 166–168, 174, 181–182, 198, 202, *207*, 208, 217, 264, 274, 292, 306, *308*, 314–316, 338, 350–351, 359, 360–367, 378, 380
Heidegger, M. 28–29, 32, 34, *44*, 84, 86, 87, 89, 91–93, *94*, 95–96, 101–103, 105–112, 116, 141–142, 225–229, 234, 238–239, 273, 339
Heine, H. 128–129, 143, 345–356, 358–367
Heisenberg, W. 112, *147*
Hempel, C. G. *108*
Henning, M. *262*
Henrich, D. *319*, *333*
Heraklit 91, 295
Herdegen, M. 335
Hermann-Foree, K. *254*
Hermes, H. *59*, *68*, *71*
Herodot 36, 40, 42–43, 48, 55, 269
Herold, N. *68*
Herrmann, K. *80*
Herzfeld, M. *254*
Heuss, T. 332
Heydari, A. A. *265*
Heyse, H. 98–99, 103, 107
Heyting, A. *92*

Hilbert, D. 69–70, 87, 89–90, 112
Hintikka, J. *157*, 326
Hirst, M. *256*
Hirth, F. *361*
Hirth, W. *155*
Hitler, A. 84
Hobbes, T. 175–176, 340, 369, 371
Hobom, B. *79*
Hobsbawm, E. 7, 14–15, 18–19, 175–176
Hoerster, N. 235–236
Hoffmann, T. S. *251*
Hoffmeister, J. *127*
Hogrebe, W. *23*, *34*, *47*, *51*, *68*, *80*, *91*, *106*, *129*, *142*, *149*, *167*, *213*, *220*, *271*, 287, *294*, *316*, *325*, *330*, *332*, *340*, *377*
Holz, H. H. *32*, *377*
Homer *36*, 37, 47, 312, 328, 330–331
Horaz 348
Horkheimer, M. *349*
Horn, G. 179
Hornig, G. *25*
Hotho, H. G. *308*
Houellebecq, M. 233
Hübinger, G. *218*
Hübscher, A. *158*
Huebsch, D. A. *56*
Humboldt, W. v. 12
Huntington, S. P. 272
Husain 265
Husserl, E. 84, 87, 90, *92*, 96, 109–110, 142, 271
Hutter, A. *324*
Huxley, A. 12
Huygens, C. 377

Ilting, K-H. 84
Innocentius I. 47
Ionesco, E. *365*
Isenhardt, U. *53*
Ives, C. 366

Jacobi, F. H. 149–150, *304*
Jacobs, W. G. *131*
Jäger, H. 23, 25
Jähnig, D. *309*
Janin, J. 346–349, 352
Japp, K. P. *340*
Jorio, A. de 257
Jung, C. G. *331*
Jünger, E. 17, 104
Justi, C. 253

Kaiser, G. R. 348
Kaiser, O. *41*
Kambartel, F. *59*, *68*, 340
Kamlah, W. 103, 327
Kant, I. 19, 32, 87, 127, *134*, 146, 148–150, 156–157, 159–160, 191–194, 236, 240–241, 245, 247–249, 260–261, 279, 289, 292, 296, 304, 309, 310, 324, 331–335, 338, 359
Kaplan, A. 122
Kaplan, B. *33*
Kaulbach, F. *59*, *68*, *71*
Kennedy, E. 42
Kennedy, N. 179
Kettering, E. *238*
Khamenei, A. 242, *266*
Khamenei, M. 242, *264*, 265–266
Khatami, M. 241
Khomeini, R. 242
Kierkegaard, S. 105, *217*
Kimmerle, H. *24*
Kinezler, W. *109*
Kippenberg, H. G. *267*
Kittler, F. A. 106, 199
Klages, L. 17, 106
Klee, P. 188
Klees, H. *40*, 41, *46*, *49*, *52*
Klein, C. *68*
Klein, R. *23*
Kleist, H. v. 145
Kluckhohn, P. *25*, *126*, *214*, *219*, *221*
Kluxen, W. *274*
Knoebel, I. 179
Kodalle, K. *167*, *336*
Köhler, H. *356*
Kojève, A. 14
Kolmogorov, A. N. 54
König, J. 90
König, R. 179
Korselt, A. 69
Koselleck, R. *107*
Košenina, A. *190*
Kranz, W. *295*
Kraus, K. 347, 358
Krauß, J. U. *38*
Krausz, M. *27*
Krauth, L. *122*
Kreis, G. *34*, *68*, *251*

Kreiser, L. *69*, 74
Kreutzer, L. *350*
Kuhlen, R. *156*
Kühne-Bertram, G. *337*
Kuithan, E. 207
Künne, W. *26*
Kurz, G. *326*
Kwon, J.-I. *316*

Lachmann, K. 262, 268
Lady Morgan 356
Lanfredus 373
Langbehn, J. *97*
Larenz, K. *156*
Lasaulx, E. v. *285*
Lausberg, H. *325*
Lauth, R. *135*
Lechner, J. *78*
Leggewie, C. 267
Lehmann, F. M. 98
Leibniz, G. W. 29–30, 32, 56, 61, 142, 244, 374–379
Leinfellner, E. *168*
Lenard, P. *108*
Lenk, H. 26, 147
Lenz, J. M. 258
Leopardi, G. 366
Lessing, G. E. 261–264
Lessing, T. *90*
Levinson, J. 27
Libet, B. 335
Liebmann, O. *271*
Liszt, F. v. 51
Lomazzo, G. P. 194
Lombardi, P. *25*
Longo, M. *25*
Looft, W. R. *33*
Lorenz, K. 12, 243
Lorenzen, P. 84, 87, 96, 99, *100*, 327
Lorenzer, A. *28*, *153–154*
Löwith, K. 96, 105–107
Ludwig XIII 195
Ludwig, H. *254*
Luhmann, N. 201–202, 339, *340*
Lukács, G. *217*, 221, 278
Lüpertz, M. 179
Luther, M. 255

MacIntyre, A. 336
Mackie, J. L. *158*
Mahnke, D. *87*, 88, 89
Maier-Eichhorn, U. *252*
Malebranche, N. *222*
Mallarmé, S. 55
Mandel, H. 98
Manrique, A. 255
Marc, F. 207
Marett, R. R. 98
Margalit, A. 336
Markl, H. 231
Marquard, O. 13–14, 244, 293
Marx, K. 226, 351, 370
Mauthner, F. 157–158, 168–169
Medici, M. 195
Meier, G. F. 24, 60, 146, 377
Meißner, G. *186*
Meixner, U. *271*
Merleau-Ponty, M. 181
Meyer-Kalkus, R. *31*, *33*
Michel, K. M. *9*, *142*, *167*, *181*, *292*
Michelangelo Buonarroti 251–259
Micraelius, J. 160
Mirandola, P. della 335
Misgeld, D. *108*
Mitchell, W. J. T. *58*, *185*, *374*
Mittelstraß, J. *84*, *85*, *93*, *94*, *101*, 231, 330, *334*, *339*
Mixa, W. 237
Moeller van den Bruck, A. 104
Mohr, R. 229–230
Moldenhauer, E. *9*, *142*, *167*, *181*, *292*
Monteverdi, C. 145
Montinari, M. *345*
Moog-Grünewald, M. *155*
Mosleh *267*
Mueller, U. *233*
Mulla Sadra 242–243, *264*, 265–266
Müller, G. *253*
Müller, A. 214
Murnhard, F. 57
Mußgnug, R. *16*
Mutter, A.-S. 179

Nagel, T. *169*
Napoleon Bonaparte 292, 353
Nasr, H. *265*
Nattiez, J.-J. 139
Naumann, B. 186
Naumann, H. 104
Nebes, N. *263*
Neske, G. *238*

Newen, A. *35*, *271*
Nicholson, G. *108*
Nietzsche, F. 7, 10, 14–15, 23, 61, 99–100, 119, 122, *175*, 228, 302–303, 345–348, 352–353, 365–366
Niewöhner, F. *263*
Nikolaus von Kues 156, 338
Nohl, H. 116, 205–210
Novalis 24, 57–58, 62, 126, 128, 130, 186, 209–210, 213–215, *217*, 218–224
Nuchelmans, G. *124*

Oberreuter, H, *274*
Ochino, B. 255
Oertel, F. *86*
Oeser, B. 116
Offenbach, J. 145
Ohly, F. *268*, 359
Olivier, R. 55, *335*
Orsini, V. 369, 372–373
Oser, B. 207
Osterhammel, J. *218*
Ostwald, E. 18
Overbeck, F. 346
Ovid 11, 36–38, 144, 186

Paik, N. J. 186
Paret, R. *262*
Pascoli, G. 366
Passmore, J. A. *56*
Paz, O. 25, 33, 381
Peacocke, C. *124*
Peckhaus, V. *84*, *87*, *88*
Peetz, S. *218*, *285*, *287*, *304*., 323
Pelzer, E. *218*
Perrig, A. 255
Pessoa, F. 358
Pestalozzi, K. *346*
Petrarca, F. 252
Piaget, J. 33
Pichois, C. *346*
Pindar 290
Plack, A. 243, *244*
Platen, A. v. 57
Platen, M. *316*
Platon 24, 30–31, 43–46, 56, 79, *106*, 108, 133, 136, 139, 142, 191, 228, 264, 270–271, 274, 290, 295, 338, 369, 380
Plinius *363*
Plotin 133, 264, 274, 380
Plutarch *30*
Pöggeler, O. 84, 86, 95, *97*, 102, *107*, 109, 111
Polanski, R. 240
Pollock, J. 185
Poppe, B. *61*
Popper, K. R. 223, 353
Poser, H. 244
Poundstone, W. *154*
Preis, U. *53*
Proklos 380
Proust, M. 370
Putnam, H. 90, 162

Quenzel, K. *128*
Quine, W. V. O. 58, 72–73, 321, 327–328, 336
Quintilian 251–253, 257–259
Quintus 48

Radecke, T. *267*
Rahn, H. 252
Rau, J. 232, 234
Rehm, U. *251*
Rescher, N. 216, 336
Réstif de la Bretonne, N. E. 105
Reza Pahlavi, M. 42, 242
Richter, G. 179
Rickert, H. *154*, 202, 236
Rimbaud, A. 168
Ritter, J. 8–9, 11–14, 17, *124*, *162*, *177*, 217
Rodi, F. *206*
Rodiek, C. *155*
Rosenberg, A. 97
Roth, G. 335
Rothacker, E. 89, *95*, 101, *103*, 108
Roughly, N. 334
Rousseau, J.-J. 17, 45, *69*
Rubens, P. P. 194–196
Rümelin, M. 51
Rushdie, S. 241

Sade, D. A F., Marquis de 105
Safranski, R. *240*
Samuel, R. *25*, *126*, *214*, *219*, *221*
Sarkohi, F. *266*
Sartre, J.-p. 226
Schallmeyer, A. 355
Scheler, M. 12
Schelling, C. 278

Schelling, F. W. J. *44*, 56, 58, 67, 125, 130, 134–136, 138, 141–142, 157, 166, 209, 241, 250–251, 258, 260, 274, 277–289, 293–304, 305–317, 318–329, 338
Schieder, M. *370*
Schildknecht, C. *68*
Schiller, F. 57, 188, 210–211, 261, *374*
Schilpp, P. A. *207*
Schimmel, A. 262, 267
Schlechta, F. *346*
Schlegel, F. 58, *84*, *175*, 209–210, 217, 337
Schleichert, H. *168*
Schleiermacher, F. D. E. 24, 205, 208–213, 216
Schmidt-Radefeldt, J. *356*, *380*
Schmitt, C. 106, 206, 214–217, *222*, 258, 272, 374
Schmitz, H. 84
Schnädelbach, H. 173, *200*
Schneider, H. 179
Schnelle, R. *61*
Scholtz, G. *337*
Scholz, O. *25*, 27
Scholz, O. R. *72*
Schomann, S. *184*
Schopenhauer, A. 138–139, 157–158, 168–169, 287, 289, 292, 303, 366
Schröder, G. 232
Schröter, M. *284*, *289*
Schubert, F. *366*
Schulze, R. *267*
Schumacher, E. 185
Schumpeter, J. A. 369
Schütt, H.-P. *25*
Schwägerl, C. *233*
Schwarz, H. 98
Schwemmer, O. 380
Seel, M. 231
Seidensticker, T. *262*, *267*
Sennett, R. 174, 176
Shakespeare, W. 290, 352
Simon, D. 372
Simon, J. *333*
Simson, O. G. v. 196
Singer, P. 235, 237
Sinnreich, J. *328*
Sloterdijk, P. *175*, 176, 225–234
Sluga, H. D. *71*, 84
Smith, A. 9
Snell, B. 80, 199, 331
Sokal, A. 154
Sokrates 31, 44, 381
Sophokles 290
Spaemann, R. 230–231
Spencer-Brown, G. 317, 328, 339
Spengler, O. 17
Spielberg, S. 225
Spiewak, M. 246
Spinoza, B. *304*
Spranger, E. *258*
Staël, A. L. G. de 356
Stahl, G. E. 33
Staiger, E. *278*
Stegmüller, W. 87, *88*, 122
Stekeler-Weithofer, P. *32*
Stelzner, W. *72*
Strasser, G. 208, 354
Strauß und Torney-Diederichs, L. v. *207*
Strauß, B. 230
Strube, W. *26*
Sulaiman 265
Swinburne, R. 158
Swoboda, H. *375*
Sziborsky, L. *278*, *284*

Thom, P. *26*, 27
Thomae, J. 69
Tilitzki, C. *86*, *105*
Tolnay, C. de 253–254
Tolstoi, L. 17
Trampedach, K. *46*
Trunz, E. *118*, *125*, *238*
Tugendhat, E. 230

Valdés, J. de 254–255
Valéry, P. 219–220, 356, 380
Vasari, G. 177, 259
Vendler, Z. *291*
Vergil 144
Verspohl, F.-J. 186, *251*, *316*
Vesting, T. *369*
Vetö, M. 283
Viciano, A. 246
Vico, G. 150
Viola, B. 186
Vischer, T. 162
Vogeley, K. *35*
Vogelsang, F. *25*, *381*
Volkmann, H. *45*

Volkmann, U. 332, 334–336
Vollmer, A. 230

Wagner, R. 137–141, *155*, 345–346
Waiblinger, F. P. *56*
Walch, J. G. 160
Waldenfels, H. *274*
Walser, M. 129, 230
Walzer, M. 336
Wapnewski, P. *139*, *141*
Warburg, A. 185, 188, 368–369, 373
Warhol, A. 179
Warnke, M. *181*, 187–188, 194, 196–197, 202–204, 368, 374
Weber, H. v. *86*
Weck, R. de 230
Wegener, K. H. *128*
Weidner, S. *267*
Weierstrass, K. T. W. 75
Weigel, S. *106*
Weiler, G. *168*
Weingart, P. *97*
Weischedel, W. *127*, *192*, *193*
Weizsäcker, C. F. v. 274, 280
Weniger, E. 207
Werle, K. 245
Werner, H. *33*
Weyl, H. 88–91, 164
Wheeler, J. 147
Whitehead, A. N. 286
Widmann, J. *131*
Wieland, W. *82*, *124*, *175*, *326*, *332*
Wiese, B. v. 204
Wiesing, L. *180*, 185, *336*
Wilde, O. 168
Wilhelm, R. *43*
Willems, G. *180–181*, 199
Williamson, T. 341
Windelband, W. 173
Windfuhr, M. *361*
Wisser, R. *239*
Wittgenstein, L. 71, 79, 83, 84, 116, 132, 168, 207, 329
Wittkopf, R. *25*, *381*
Wolf, T. *317*
Wolff, C. 291, 324
Wolfram von Eschenbach 268
Wols 185
Wolters, G. 85, *97*, *100*, *102*, 103, *108*, *109*, *112*, 273
Woyte, C. *269*
Wundt, W. 81

Xenophanes 331

Zekl, H. G. *290*
Zimmermann, M. F. 370
Zocher, R. *108*

Bildnachweise

Abbildung 1: Annibale Caracci, Juno und Juppiter, Rom: Palazzo Farnese.

Abbildung 2: Das Schlangenexperiment des Tiresias, in: Johann Ulrich Kraß, *Die Verwandlungen des Ovidii in zweihundert und sechs- und zwantzig Kupffern*, Augspurg 1690, Nr. 34.

Abbildung 3: Gottlob Frege, Bronze von Karl-Heinz Appelt/Kalah (Photo Ursula Hogrebe).

Abbildung 4: Peter Paul Rubens, Die Übergabe der Regierung an Ludwig XIII. aus Anlaß seiner Großjährigkeit, Paris, Museé du Louvre.

Abbildung 5, 6, 8, 9, 10, 12: Michelangelo, Kruzifixus für Vittoria Colonna, London: British Museum, Inv. 1895-9-15-504 r. (widergegeben nach: Charles de Tolnay (ed.), *Corpus dei Disegni di Michelangelo*, vol. III, Novara 1978, Nr. 411).

Abbildung 7: John Bulwer, *Chironomia*, 1644 (widergegeben nach: Ulrich Rehm, *Stumme Sprache der Bilder. Gestik als Mittel neuzeitlicher Bilderzählung*, München/Berlin 2002, p. 98).

Abbildung 11: Laokoon nach Athanador, Hagesander und Polydor. Römische Kopie nach Original der Zeit zwischen 250 und 150 v.Chr., Marmor. Rom, Vatikan, Cortile Belvedere.

Abbildung 13: Präsident Bush, in: *Bonner Generalanzeiger* vom 22./23. Januar 2005.

Abbildung 14: Graf von Krolock, in: Roman Polanski, *Tanz der Vampire* (1966).

Abbildung 15: Francesco Goya, Der Koloß (Radierung), Paris: Bibliotheque nationale; Madrid: Biblioteca nacional.

Drucknachweise

Die Texte der Kapitel waren in anderer Form mehrheitlich an verschiedenen Stellen publiziert:

Vorwort: partiell unter dem Titel ›Die Geisteswissenschaften und ihre Bedeutung für die Gesellschaft‹ in: *Philosophische Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Forschungsbericht 1988–1990*, Düsseldorf 1991, pp. 7–26.

Kap. I, 1: Hermes und Apoll, unter dem Titel ›Mantik und Hermeneutik‹ in: Wolfram Hogrebe (ed.), *Mantik. Profile prognostischen Wissens in Wissenschaft und Kultur*, Würzburg 2005, pp. 13–22.

Kap. I, 2: Mantik und Recht (Erstveröffentlichung).

Kap. I, 3: Die semantische Plastik, in: Josef Simon (ed.), *Distanz im Verstehen*, Frankfurt/M. 1995, pp. 130–142.

Kap. I, 4: Frege als Hermeneut, in: *Bonner Philosophische Vorträge und Studien*, Heft 23, Bonn 2001.

Kap. I, 5: Sinngebung des Sinnlosen: Oskar Becker, unter dem Titel ›Von der Hinfälligkeit des Wahren und der Abenteuerlichkeit des Denkers. Eine Studie zur Philosophie Oskar Beckers‹ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54 (2006), pp. 221–243.

Kap. II, 6: Carnaps Sternbilder (Erstveröffentlichung).

Kap. II, 7: Sehnsucht und Erkenntnis, in: *Jenaer Philosophische Vorträge und Studien*, Heft 10, Erlangen/Jena 1994.

Kap. II, 8: Orphische Bezüge, in: *Jenaer Philosophische Vorträge und Studien*, Heft 21, Erlangen/Jena 1997.

Kap. II, 9: Das Absolute, in: *Bonner Philosophische Vorträge und Studien*, Heft 1, Bonn 1997.

Kap. II, 10: Mimik und Mimesis, in: Jürgen Mittelstraß (ed.), *Die Zukunft des Wissens*, Berlin 2000, pp. 218–232.

Kap. II, 11: Dissimulation des Geistes (Erstveröffentlichung).

Kap. II, 12: Societas Teutonica, in: *Jenaer Philosophische Vorträge und Studien*, Heft 16, Erlangen/Jena 1996.

Kap. II, 13: Wirksamkeit des Nichtwissens, unter dem Titel ›The Real Unknown‹ in: *Jenaer Philosophische Vorträge und Studien*, Heft 23, Erlangen/Jena 2002.

Kap. II, 14: Wie kommt das Böse in die Welt? (Erstveröffentlichung).

Kap. II, 15: Spekulative Identität und diskursive Differenz (Erstveröffentlichung).

Kap. IV, 16: Schwermut, in: Th. S. Hoffmann/St. Majetschak (ed.), *Denken der Individualität*, Berlin/New York 1995, pp. 169–181.

Kap. IV, 17: Göttliche Träume, in: Brigitte Boothe (ed.), *Der Traum – 100 Jahre nach Freuds Traumdeutung*, Zürich 2000, pp. 159–178.

Kap. IV, 18: Geschichte: Die ontosemantische Störung (Erstveröffentlichung).

Kap. IV, 19: Theogonie als Anthropogonie (Erstveröffentlichung).

Kap. IV, 20: ›Wer im Mythos lebt …‹, in: Gereon Wolters/Martin Carrier (eds.), *Homo Sapiens und Homo Faber, Festschrift für Jürgen Mittelstraß*, Berlin 2005, pp. 309–322.

Kap. V, 21: Heines Artistische Distanz, unter dem Titel ›Heine und Paris‹ in: *Henrich Heine und Europa, Jenaer Philosophische Vorträge und Studien*, Heft 8, Erlangen/Jena 1993.

Kap. V, 22: Erlöschende Subjektivität, unter dem Titel ›Die Heine-Frage‹ in: wie Kap. V, 21.

Nachwort: erster Teil unter dem Titel ›Bildschicksale‹ in: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 2001*, Darmstadt 2002, pp. 162–167.

Bayerische
Staatsbibliothek
München