

Ulas Aktas
Stimmung. Die Ästhetik kultureller Sphären

Ulas Aktas

Stimmung

Die Ästhetik kultureller Sphären

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Soziologie
am Institut für Soziologie der Freien Universität
Fachbereich Politik und Sozialwissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Ulas Aktas

Berlin 2009

Erstgutachter: PD Dr. Bernd Ternes
Zweitgutachter: Prof. Dr. Christoph Wulf

Tag der mündlichen Prüfung:
8. Juli 2009

Drucklegung der Dissertation von Ulas Aktas:
"Stimmung - eine kulturanthropologische Untersuchung"

© Ulas Aktas

Stimmungen gehören zu den elementaren Erfahrungen des Menschen. Sie beherrschen mehr als alles andere die vorbewussten und unbewussten Handlungsstrukturen. Die Ästhetische Theorie der Existenz macht evident, dass Stimmungen das Verhalten prägen und auch untergründig die sozialen Gefüge bestimmen, in denen sich Menschen bewegen. Stimmungen sind mehr und anders als Gefühle, sie grundieren sowohl die soziale Erfahrung als auch den Umgang mit den Artefakten der zivilisatorischen Umgebung, deren kulturelles Ambiente sie unterfüttern. Sie drücken sich in der eigenen Sinnlichkeit von existenzialen Empfindungen aus und werden dergestalt in die sozialen Räume transportiert, deren Atmosphärik sie erzeugen. Stimmungen bilden nach Heidegger die Grundkonturierung, in der das Dasein selbst ästhetisch gestimmt wird. Ihre besondere Bedeutung für diese basale Konturierung des Ausdrucks und der Wahrnehmung ist gravierend. Dennoch findet der Begriff der Stimmung in die gegenwärtig verbreiteten Kulturtheorien nur marginal Eingang. Alleine in der Tradition einer "Ästhetik der Existenz" (M. Foucault) rückt er ins Zentrum der Ästhetischen Theorie.

INHALTSVERZEICHNIS

0. VORÜBERLEGUNGEN	9
Kulturistischer Impuls	9
Zugang zum Bedenken der Stimmung	10
Kurze Bemerkung zum Begriff der Erfahrung.....	11
Daseinsanalyse	12
1. DAS POLITISCHE VOM MÖGLICHEN HER DENKEN	13
Die Welt und das Denken.....	13
Die Kunst der Politik und die Spitze der Rationalitätspyramide.....	14
Konstruktion von Universalität	17
Möglichkeitssinn und die Existenz in der Möglichkeit	20
Abenddämmerung der Natur	21
GESCHICHTE(N) DER MODERNE	27
2. DIE INDUSTRIEKULTUR	28
Arbeitslosigkeit und Kunstkritik.....	28
Libido des Kapitalismus	33
3. INDUSTRIALISIERUNG DER MENSCHFORMUNGSPROZESSE	36
Die Diskursivierung der Sexualität	37
Ökonomie der Sünden und die Vermassung der Beichte	40
Körper und Schrift.....	43
A. Das Abnorme: Homosexualität und Onanie.....	43
B. Geschichte des Körpers	45
Bio- Politik	49
Die Ordnung und das Leben.....	50
Die Pest	51
4. GESCHICHTE(N) DER GESCHICHTSPOLITIK	54
Weltpolitik – Söhne und Weltmacht.....	54
Wahrheit und Geschichte.....	60
Kräfte unterhalb der Intelligenz.....	63
Vertrauenkapital	64
Der erstickende Zustand der Vernunft	65
Anmerkung zu „Die Technik und die Kehre“	67
GESCHICHTE(N) DER PSYCHO- AKUSTISCHEN SPHÄRIK.....	71
5. DIE PSYCHOAKUSTISCHE INSEL	72
Explikation des menschlichen In- der- Welt- Seins.....	72
Katastrophengeschichte der Moderne.....	73
Psychoakustische Inseln.....	76
Psychoakustische Inseln als Treibhäuser oder Immunsysteme: Explikation kultureller Atmo-Sphären	81
6. GESCHICHTE(N) DER KUGEL	87
Die Kugel	89
Atlas – Vom Himmelsträger zum Erdkugelträger: Kugeln tragen.....	91
Der Atlas.....	92

Atlastransformationen	96
Zwischen- Exkurs – künstliche Solidarität.....	97
Christophoros der Chananäer	99
Christophorus Kolumbus	102
Gerhard Mercator – der mauretanische Atlaskönig	104
Außerhalb der Kugel.....	105
Psychosemantischer Raum.....	107
7. DIE ZWEITE ATMOSPHERE	114
a. Exzeptionalismus, Innovationismus und Evolutionismus	121
b. Risikounternehmungen, Mathematik und technische Sicherungssysteme.....	122
c. Risikogesellschaften als Treibhäuser	124
d. Kristallpalast	127
Aus dem Kellerloch und der Begriff der „Seinsgeschichte“	130
Die „Lebensmacht“ und das andere Leben?.....	136
Das Schweigen der Sirenen.....	138
GESCHICHTE(N) DER KULTURISIERUNG	141
8. ÜBER DIE ATMOSPHERENETHIK HINAUS.....	142
Inselwerfen	143
Die „absolute Insel“ und die Atmosphärenethik	144
Die Dichte- Vernunft.....	151
Mangel- Theorie und Verschwendungsexpressionismus	154
Kritik an der sloterdijkschen „Windrose des Luxus“ und die „Regeln für den Menschenpark“	155
9. DURCH ZUR KULTUR - FÜR EINE POLITISCHE ANTHROPOLOGIE DER STIMMUNG	158
Von der psychoakustischen Insel	158
Die Atlastransformation.....	159
Stimmung.....	161
„Durch zur Kultur“.....	166
Hilferuf – das andere Leben / der andere Lebensbegriff – kulturelle Rettung.....	166
Kulturisten und Essayisten.....	168
Jean- Luc Godard.....	168
Antonin Artaud	169
Elias Canetti	170
Polymorphe Vernunft	170
Ethik als Ästhetik der Existenz.....	171
„Durch zur Kultur“.....	173
Zweite Kultur.....	174
Noch eine Bemerkung.....	175
LITERATUR	176
DANKSAGUNG	180

shelter- denken

0. Vorüberlegungen

Kulturistischer Impuls

Wer sich daranmacht, ernstlich zu analysieren, zu schreiben, gerät zu allernächst in Kontakt mit dem, was ihn innerlich, d.h. wesentlich beschäftigt. Man erfährt solches vorerst stärker als Zustand denn als Gedanke. Der Schreibende dreht sich mehr in einem Zustand, in dem er langsam Versuche anstellt, das ihn Umtreibende allmählich zu bedenken. Erst mit der Zeit wird dem kulturell Inspirierten gewahr, dass diesem Schwebezustand ein kulturistischer Impuls unterliegt, der genuin eine bestimmte Fragehaltung ausrichtet. Im Folgenden wird versucht, jene Fragehaltung kurz zu skizzieren, welche die nachfolgende Forschungsarbeit im Impuls inspirierte:

Überliefert ist die Geschichte von der Flammenschrift an der Wand. Sie war die Warnung vor der Hybris des Herrschers.¹ Die Menetekel der Gegenwart erscheinen nicht mehr als Flammenschrift an der Wand, sondern in Form bedrohlicher Ereignisse, wie in Tschernobyl oder im asymmetrischen Krieg etc. Es gibt aber heute keine reifizierbaren Herrscher mehr, vor deren Hybris die Menetekel warnen (die diskret gewordene Herrschaft ist selbst Teil des Menetekels.) Es stellt sich die Frage, an wen sich die Menetekel richten, weil es für die ‚Löschung‘ von Menetekeln der Gegenwart kein erkorenes Korrektiv gibt. Wer ist für das Entstehen bestimmter Formen des Kriegs und anderer zivilisatorischer Katastrophen verantwortlich? Wer könnte sie verhindern? Wenn wir dafürhalten dürfen und müssen, dass Kriege nicht etwa naturgegeben sind. Sie können verhindert werden.

Entscheidendere Einsichten zeigen sich, wenn man versucht, eine etwas weitere Perspektive zu gewinnen, indem der Blick sich gerade auf die „Geschichte der Zivilisation“ ausweitet: Es muss eine Zeit gegeben haben, in der die Menschen naturintegrierter, d.h. kultiviert gelebt haben. Das Leid, das aus ihrer Existenz kam, traf sie unmittelbar noch selbst und ging vergleichsweise spurlos vorüber. In einer späteren Epoche, in der Epoche der „Reiche“, hing Wohl und Weh immer weniger an den eigenen Entscheidungen, auch an der eigenen Hybris, sondern wurde immer mehr von übergestülpten fernen (aber noch adressierbaren) Einzelnen abhängig, den Souveränen, Königen u.dgl. Das Leid der untergebenen Kollektive wurde ab dieser Phase in seinen Ausmaßen von Krieg und - dinglicher wie mentaler - Zerstörung größer. Heute scheint die ganze Welt einer Entwicklung aufzusitzen, in der das selbstverursachte zivilisatorische Unbehagen zu einer nicht mehr vermeidbaren allgegenwärtigen Realität geworden ist, zu einer Begleiterscheinung der gründlich irritierten ‚Normalität‘. Die Hybris ist allgemein, kausal anonymisiert und so nicht mehr direkt adressierbar. Zudem haben sich die Bedrohungspotentiale derart gesteigert – bis auf die Schwelle zur potentiellen Auslöschung der Gattung, dass längst nicht mehr nur das Wohl von Gruppen und Kontingenten an Menschen durch die Hybris des unbestimmten und ungreifbaren aggressiven Welt- Intellekts bedroht wird, sondern das menschliche Dasein überhaupt. Die epochale Situation ist so zu einer zivilisatorischen Herausforderung der Bewältigung des Daseins als Ganzem geworden.

Für Menschen bleibt kardinal wichtig, was man Urvertrauen nennt. Die Bedeutung des Urvertrauens diskutiert die Psychologie leider nur in der mentalen Ausstattung bei Kindern. Die ‚Erwachsenen‘ verlieren es tendenziell genauso wie die sich entwickelnden Gesellschaften. Und es scheint fast ausgeschlossen, es jemals ganz wieder zu finden. Entscheidend ist aber, dass etwas übrig bleibt von diesem Urvertrauen in den errichteten Praktiken der Kultur, in den Kulturtechniken, von deren Restkräften zur Vertrautheits- Stiftung die entfremdet Zivilisierten das ganze restliche Leben zehren müssen. Ohne eine Restspur von Urvertrauen in kulturellen Gegenpraktiken würden sich die blank Zivilisierten letztlich selbst zerfleischen.

Vielleicht kann man dieses Bild vom restlichen, auch weiter schwindenden Urvertrauen auf das disperse ‚Weltbewusstsein‘ übertragen. Die extremisierte Zivilisation ist längst nicht mehr in einem Zustand der Naivität und kann auch nicht mehr dahin zurückkehren. Gleichzeitig muss sie sehen, dass sie den Rest an Urvertrauen, der ihr geblieben ist, nicht verliert. Und das wird für die kulturelle Anthropologie heute zur wesentlichen Frage und Herausforderung:

¹ Menetekel haben die Eigenschaft nicht lesbar zu sein. Sie müssen deswegen gedeutet werden. Die Deutung des Menetekels von Belsazar lautete: „Dein Reich ist gezählt und beendet worden. Du wurdest auf einer Waage gewogen und für zu leicht befunden.“ Alle anderen ‚Waagen‘ der Weltgeschichte sagten nichts anderes!

Wie kann man die ‚Geschichte der Zivilisation‘ - ohne „naiv“ zu werden (ohne zu verharmlosen, zu verschweigen und zu verfälschen) - so weiter wenden, dass an ihrem Ende nicht alles in einer Katastrophe untergeht? Wie kann man sie kulturell immer wieder neu anreichern?

Zugang zum Bedenken der Stimmung

Was verbindet und umgibt Menschen? Die Antworten auf diese Frage haben unausweichlich den Charakter grundsätzlicher Interpretationen des menschlichen In-der-Welt-Seins. Die Ordnung dieser Frage weist aber auch einen Schattenaspekt auf, der untergründig wirksam ist. Sie unterliegt nämlich auch da, wo sie nicht explizit oder isoliert gestellt wird, dem Denken und Handeln als implizites und verdecktes interpretatives Muster.

Wenn man diese Überlegung ernst nimmt, wird deutlich, dass die Sprache, aber auch die diversen gesellschaftlichen Aggregate nicht nur blinde zivilisatorische Aneignungsunternehmungen darstellen, sondern auch das lange Gedächtnis dieser interpretativen Arbeiten enthalten. Es ist deutlich, dass der Mensch nicht zu denken ist ohne diese interpretative Beziehung zu seiner Umgebung, die die wesentliche Form seiner Existenz ausmacht. Die Grundfragen, zu denen das Nachdenken über die (gegenwärtigen) Torsionen in der Gesellschaft durchdringen muss, können also folgendermaßen formuliert werden: Was ist das, was passiert, wenn Menschen zusammen sind, und welche Form hat es? Wie lässt sich die Beziehung des Menschen zu seiner Umgebung und zu anderen Menschen beschreiben, und wie wirkt sich die Form seiner Beziehung aus? Wie sind die Gefäße beschaffen, durch die sich Menschen selbst verstehen (bzw. verstanden werden), und welche Krisen entstehen aus ihnen?

Die Reflexion über die Frage nach dem In-Beziehung-Sein des Menschen findet heute auf einem hohen diskursivem Niveau statt. Die grundlegenden Beziehungsverhältnisse werden aber nur mittels weniger Theorien bedacht, die sich in wenigen Begriffen konzentrieren. Um genau zu sein, sind es drei Begriffe: Kommunikation – Sprache – Handeln. Diese Begriffe werden in den spezifischen Theorien durch verschiedene Begriffe erweitert: der Begriff der Kommunikation wie bei Jürgen Habermas durch den Begriff der kommunikativen Vernunft (kritische Theorie) oder wie bei Niklas Luhmann durch den Begriff des Systems (Systemtheorie); der Begriff der Sprache durch den Begriff der Konstruktion (Konstruktivismus); und der Begriff des Handelns durch den Begriff der Struktur (Strukturalismus). Von diesen Theorien lässt sich außerdem sagen, dass sie sich als Gedankenkomplexe paradigmatisch zwischen positivistischen und konstruktivistischen Grundüberzeugungen bewegen.

Rückt man das Bedenken der Umgebungsmomente für das Verständnis gesellschaftlicher Prozesse in den Vordergrund, tritt die Faktizität des Verhaltens und der sozialen Gebilde in den Hintergrund. Entscheidender wird die sinnhafte Organisation der Wirklichkeit, in deren Zusammenhang Verhalten und soziale Gebilde erst möglich werden. Die Welt existiert dann gewissermaßen nur als symbolische, vor dem Hintergrund jener konstitutiven Regeln, die es ermöglichen, sie mit Bedeutungen zu versehen. Nicht über Zwecke oder Normen wird die Sozialwelt in erster Linie produziert und reproduziert, sondern über die kollektiv existierende sinnhafte „Ordnung der Dinge“, über Systeme von Unterscheidungen und Deutungsmustern, die als kollektive Wissensordnungen wirken und unter denen die Alltagssprache das wesentlichste Unterscheidungssystem bildet.

Obwohl der Grundfrage nach dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung heute quantitativ wie qualitativ viel Aufmerksamkeit geschenkt wird, scheint es, als ob ein nahe liegender und offensichtlicher Aspekt in diesen Überlegungen äußerst unbeachtet geblieben ist. Es ist das Moment der Stimmung.

Stimmungen gehören zu den elementaren Erfahrungen des Menschen. Viel mehr als alles andere sind sie bewusst und unbewusst präsent. Es ist unmittelbar einsichtig, dass Stimmungen das Verhalten prägen und auch untergründig die Gefüge bestimmen, in denen sich Menschen bewegen. Sie sind von besonderer Bedeutung für jegliche Wahrnehmungsprozesse und im Allgemeinen wird viel Aufmerksamkeit auf die Erzeugung und Bewertung von Stimmungen verwandt. Und trotzdem taucht der Begriff der Stimmung in den gängigen Kulturtheorien nur an marginalen Punkten auf. Hier soll dem Begriff aber nicht nur als Gegenstand soziologischer Analyse nachgegangen werden, sondern es soll zusätzlich mittels des Stimmungsbegriffs bedacht werden, wie Gesellschaft sich durch Stimmungen konstituiert bzw. wie durch Stimmungen Gesellschaft überhaupt erst entsteht und wahrgenommen wird.

Mit anderen Worten, diesem Mangel in den Kulturtheorien, der im fehlenden Bedenken des Begriffs der Stimmung in seiner Bedeutung für das In-Beziehung-Sein des Menschen und das Verstehen des In-Beziehung-Seins des Menschen besteht, soll im Folgenden eingehend entgegengewirkt werden. Dieses Nachdenken wird in drei Weisen versucht: gesellschaftshistorisch, wissenschaftstheoretisch und soziogenetisch. Diese drei Ebenen können nicht von einander getrennt werden und müssen deswegen als systemisch komplexe Herausforderung parallel verfolgt werden.

Im Rahmen dieser Arbeit wird das Bedenken der Stimmung nicht nur als das Nachdenken über einen bestimmten Gegenstand verstanden, sondern als eine spezifische Kultur des Denkens, die entwickelt werden muss und der vor dem Hintergrund der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung eine besondere Bedeutung zugemessen wird.

Kurze Bemerkung zum Begriff der Erfahrung

Jede wissenschaftliche Arbeit, aber auch jedes künstlerische Schaffen findet vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit der Erfahrung statt. Ohne Arbeit mit und an der Erfahrung gibt es schlichtweg keine Wissenschaft und auch keine Kunst.

Die Erfahrung ist dabei keineswegs etwas so Unumstößliches wie es in der Regel erscheint. Im Gegenteil: Jede Auseinandersetzung mit einem Gegenstand bietet die Chance für einen neuen Erfahrungsaspekt, in dessen Licht die Welt eine andere wird. Dieses Teilhaben an der Offenheit der Erfahrung bildet heute nicht nur theoretisch die Grundlage aller Wissenschaften und Künste.

Die verschiedenen Erfahrungshorizonte zwischen den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften, und diese sind nichts anderes als die Grenzen zwischen ihnen, sind in den letzten Jahren immer undeutlicher geworden. Beziehungszusammenhänge der „Natur“ und des „Geistes“ können heute nicht mehr mit aller Deutlichkeit unterschieden werden. Bereiche, die vormals eindeutig geisteswissenschaftlicher Reflexion zugerechnet wurden, werden heute z.B. als spezifische Themenfelder neurobiologischer Forschungstätigkeit betrachtet. Umgekehrt ist das Verschwinden einer Begrenzung zur naturwissenschaftlichen Erfahrung eher seltener zu beobachten.

Die Geisteswissenschaft versucht heute eher, gegenüber einem positivistischen und deterministischen Erfahrungshorizont eine Erfahrung geltend zu machen, die sich in die Nähe zur künstlerischen Erfahrung begibt. Diese Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff an der Grenze zu den anderen Erfahrungswelten hat eine eigene Geschichte. In der Wissenschaft lässt sich diese vor allem am essayistischen Denken verfolgen.² Deutlich zeigt sich die Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff natürlich bei Hölderlin, der diesen sehr feinsinnig in seinem „Hyperion“³ auseinandersetzt. Des weiteren wären Montaigne, Nietzsche, Bergson, Kierkegaard zu nennen, sogar Freud kann in diese Liste aufgenommen werden, der, wie Claudia Hein ausweist, die „Logik des Anderen“ nicht nur zum Gegenstand, sondern auch zur Form und Schreibweise der Wissenschaft gemacht hat.⁴

Die Liste ließe sich beliebig erweitern. Interessant ist aber auch, dass gleichzeitig in den Künsten, am offensichtlichsten in der Literatur, eine Überschreitung hin zur Geisteswissenschaft zu beobachten ist, wenn man z.B. an Dostojewski als Soziologen oder Psychologen denkt. Oder wenn man an Artaud, an Camus denkt. Was ließe sich von Kafka sagen? Auch ein Soziologe, ein Psychologe? Die Berührungspunkte sind nicht so groß und eine Zuordnung zeigt sich eigentlich als relativ unwesentlich. Am deutlichsten hat sich Cage zur Grenzziehung der musikalischen Erfahrung bzw. über die Grenzen der Musik geäußert, natürlich weil seine Musik als Musik so vehement in Frage gestellt worden ist. Cage: „You don't have to call it music, if the term shocks you!“ Womit er endgültig festhielt, dass die Form hinter der Arbeit an einer spezifischen Erfahrung zurücktritt. Es ist deutlich, die Frage, welche Erfahrungsbegrenzung die Grundlage der Beschäftigung ist, ist eher zweitrangig. Entscheidend ist die Art und Weise der Arbeit an der Erfahrung.⁵

² Siehe hierzu: Hans Peter Weber, „Ankunft im Reich der verödeten Seelen. Über die Entstehungsgründe des Essays“, *Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie* Heft IV: Essay, sine causa Verlag 2009, S.6- 26

³ Friedrich Hölderlin, Erstdruck des I. Und II. Bandes von 1797/99: <http://de.wikisource.org/wiki/Hyperion>

⁴ Claudia Hein, gegenwärtig unveröffentlichtes Dissertationstyposkript

⁵ Dass diese Auseinandersetzung nur durch die Arbeit an einer Form erreicht wird, ist unbestritten.

Daseinsanalyse

Mit dem Begriff der Stimmung als zentralem Moment für das Verständnis der historischen Situation der anthropen und mentalen zivilisatorischen Zustände wird eine spezifische Form der Arbeit an der Erfahrung als wesentlich hervorgehoben. Diese Betonung eines spezifischen Zugangs zur Erfahrung steht vor dem Hintergrund der Zumutung, die auf das „sozialwissenschaftliche Denken“ mit der gigantischen zivilisatorischen Explosion und der extremen Endausreizung bzw. extremen Zivilisationsausdifferenzierung der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zugekommen ist.

Im Zuge dieser gewaltigen Umwerfungen der gesellschaftlichen Zustände wuchs ein kolossales Unbehagen gegenüber den vorhandenen Erklärungen der *conditio humana* und *civilis*. Das „sozialwissenschaftliche Denken“ stand ziemlich verlassen da, nachdem sich das Gefühl eingestellt hatte, „dass die verschiedenen Soziologien und Zivilisationstheorien, die auf uns gekommen sind in den letzten 100 – 200 Jahren, in der Tat dramatisch zu kurz greifen und dass sie offenkundig alle, wie sie dahergekommen sind, recht schnell in Sackgassen geendet sind“,⁶ wie Hans Peter Weber bemerkt. Die Lage des Denkens war allgemein geprägt durch Irritationen und Orientierungslosigkeit. Das Denken schien vollkommen verloren in einer Landschaft von Begriffen, die nichts mehr zu sagen hatten.

Die Theoriekonstruktionen und Gedankengebäude der Meisterdenker fielen in sich zusammen und es blieb nur die Frage zurück: Worauf kann man noch zugreifen? Bzw.: Wie weit muss man zurückgehen, um überhaupt noch etwas zu verstehen? Vor dem Hintergrund dieser Frage kam es zu mehreren Richtungswechseln. Eine Richtungsauseinandersetzung verlief zwischen der systemischen Soziologie und der Anthropologie, also entlang der Frage, inwieweit die Zusammenhänge der gegenwärtigen Situation von der Seite des Sozialen, Kommunikation oder eben von den inneren, nicht kommunikativ vermittelten Dynamiken gedeutet werden sollen.

Das hier angelegte Vorhaben orientiert sich, das ist durch die prä-kommunikative Form des Stimmungsbegriffs unausweichlich, nicht an der systemischen, aber auch nicht an der anthropologischen Frage. Es geht mit Hans Peter Weber davon aus, dass eine Einsicht in die gegenwärtigen Torsionen der mental zivilisatorischen Zustände nur durch ein Zurückgehen in die Tradition der Daseinsanalyse möglich ist.

Daseinsanalyse, so wird sie hier mit Hans Peter Weber verstanden, vermeidet es, direkt und frontal auf den Menschen oder die Gesellschaft zuzugehen. Beide Versuche, entweder den Menschen oder die Gesellschaft als originär zu verstehen, müssen letztlich scheitern, weil, wie Hans Peter Weber deutlich erkennt, „die kryptischen Dimensionen, die den Mensch erschaffen haben als zivilisationsevolutionäres Projekt, das sich mit ihm über die Erde verbreitet hat, in diesen vordergründigen direkten soziologischen und anthropologischen Ansätzen nicht zu verstehen sind.“⁷

Das Dasein, das vor diesem Hintergrund als der Bereich der Wechselbeziehung zwischen Mensch und Gesellschaft hervortritt, enthält einen besonderen Erfahrungszugang. Die Erfahrungsgegensätze von anthropologischem und systemischen Denken summieren sich nicht in der Daseinsanalyse, sondern wandeln sich zu einer eigenen Erfahrungsdimension, d.h. nehmen eine ganz eigene Dignität in Anspruch. Diese besondere Erfahrungsdimension wird nicht zuletzt mit dem Zugang zu den Stimmungen bzw. Daseinstimmungen zu thematisieren versucht.

⁶ Hans Peter Weber in einem Vortrag mit dem Titel, „Über den kulturalen Sinn“.

⁷ Hans Peter Weber, in einem Vortrag mit dem Titel, „Über den kulturalen Sinn“: „Die Kräfte, auf die man stößt in der Ausstattung des Menschen und seiner Aggregation, d.h. der Sozietät, sind morphologisch verwandt, klar, sie müssen auch morphologisch verwandt sein, es gibt sozusagen keinen ontischen Vorrang des einen vor dem anderen. Man kann die Personen und Personalkräfte nicht gegen die Sozialisation oder Sozietät ausspielen, indem man denkt, das eine sei früher oder ursächlicher. Solche Irritationen suchen uns heutzutage immer noch heim in der Vorstellung [die uns zum Teil diktiert wird], alles sei sozial, alles sei gesellschaftlich verursacht. Dem gegenüber steht das andere Extrem, alles sei individuell, bzw. durch Subjekte, durch integrale Personen auslösend verursacht u.dgl., und das Soziale sei sozusagen eine Folge, eine Folgeerscheinung, die das nur tragen muss, etc. Beide Dimensionen sind in den letzten 200-300 Jahren extrem favorisiert worden, man ist praktisch von dem einen Extrem zu dem anderen übergegangen, wir haben im 19. und 20. Jahrhundert innerhalb der Autonomiephilosophien, überhaupt der historischen Ästhetik, der Philosophie, der Persönlichkeitsphilosophie, der Aufklärungsphilosophie, dieses eine Extrem, in dem alles auf die Subjekte, auf die Personen gesetzt worden ist, sozusagen darauf als das autonome Kraftfeld, in dem Zivilisationsprozesse irgendwie schon organisiert werden. Demgegenüber hat dann die Tatsache gerade des Entstehens von Massenzivilisation und der mit dieser verbundenen Pseudodemokratisierung dahingehend gewirkt, dass das „ursächliche Handeln“ in das andere Extrem übergeschwenkt ist, so dass wir heute praktisch bei einem „Soziologozentrisimus“ angelangt sind, wie wir ihn etwa bei dem aufgekommenen Denken von Niklas Luhmann haben, bei den systemtheoretischen Soziologien, wo das wirklich total ins andere Extrem verschoben worden ist. Dabei gilt weder das eine, noch das andere.“

1. Das Politische vom Möglichen her denken

Vom Möglichen und Unmöglichen der Politik

„... die fragwürdige Lage zu begreifen, in die sich der Mensch gebracht hat, seit er sein Bild nicht mehr im Spiegel der Bäche sucht, sondern in den scharfen Bruchflächen seiner Intelligenz.“⁸

Robert Musil

Die Welt und das Denken

Vorüberlegung zu den Problemen des Dispositivs der Politik

Es gibt etwas, das man ein „trauriges Weltbewusstsein“ nennt. Dieses traurige Weltbewusstsein liegt in der resignativen Einsicht, dass die Vernunft der betrüblichen Wirklichkeit machtlos gegenübersteht. Das „traurige Weltbewusstsein“ versucht das Reale und die Vorstellungen klar von einander zu unterscheiden, im Bewusstsein, dass das Handeln sich nur am Realen orientieren kann. Geschichten, Märchen und Träume sind unvereinbar mit den Zumutungen der politischen Realität. Die Grundtonart dieses „traurigen Weltbewusstseins“ in seiner jeweiligen Form sogenannter realpolitischer Notwendigkeiten⁹ ist die „sachliche Vernunft“.

Es gibt allerdings Menschen, bei denen das Gefühl, „einen festen Boden unter den Füßen und feste Haut um sich zu haben“, nicht so stark ausgeprägt ist, wie Robert Musil feststellt. Ihnen erscheint die Welt nie ganz eindeutig. Was vielen zweckdienlich erscheint, erscheint ihnen fragwürdig, ohne dass sie sagen könnten, was ihnen vernünftiger erscheinen würde. Diesen Menschen gelingt es gewissermaßen nicht, bis zu den zwingenden Gründen sachlicher Verhältnisse durchzudringen.

Sie sind, wie Robert Musil schreibt, überzeugt, „dass das Denken eine Einrichtung für sich ist, und das wirkliche Leben eine andere.“¹⁰ und ziehen es aus diesem Grund vor, keinen Tat-Entschluss aus ihrem Denken für das Leben zu ziehen. Die „sachliche Vernunft“ empfindet diese Haltung als eine zu große Teilnahmslosigkeit gegenüber den drängenden Fragen. Das „unsachliche Denken“, so erscheint es der „sachlichen Vernunft“ - wenn man diese beiden Denkungsarten am Begriff der Sachlichkeit unterscheiden darf - verliert sich in einem unendlichen Regress des theoretischen Betrachtens und Zweifelns ohne Resultat.

Die sachliche Denkungsart lehnt deswegen aber ein theoretisches Denken keineswegs ab, man kann sogar sagen, sie hat eine besondere Vorliebe für Theorien und sie lässt sich wenig durchgehen, ohne es genau auf seinen Zusammenhang zu prüfen. Der „Sinn des Denkens“ in dieser Denkungsart besteht darin, „gedrängte Anwendungsfähigkeit“ (Robert Musil) zu sein. Ihr „trauriges Weltbewusstsein“ resultiert aus der geistigen Ohnmacht gegenüber den Zumutungen der Gegenwart. Der Geist, so scheint es ihr, ist heute leider dazu verurteilt, ein „machtloser Zuschauer der wirklichen Entwicklung“ zu sein. Die Theorien, die die sachliche Vernunft aus dieser Einsicht hervorbringt, sind in zwei Lager zu unterscheiden, die eine Hälfte sucht das Heil in der Zukunft und die andere in der Vergangenheit. Aber auch das hier sogenannte unsachliche Denken ist nicht ohne Wirklichkeit und nicht reines Selbstvergnügen. Das Wirkliche drückt sich in seiner Denkungsart aber nicht so sehr im Verwirklichten, sondern eher im Nichtverwirklichten aus. Das Nichtverwirklichte ist nicht nur das Zukünftige, sondern auch das Vergangene und Verpasste, das nicht verwirklicht worden ist und nicht verwirklicht werden wird. Um einer „ausstehenden gedanklichen Generalreglung“ (Robert Musil) willen, würde das unsachliche Denken sogar die Tatkraft an sich verleugnen. Seine Aktivität erscheint deswegen vor allem als eine Abwehrstellung gegenüber den Gründen der sachlichen Vernunft. In Wirklichkeit ist für das „unsachliche Denken“ aber nicht die Abwehr entscheidend.

⁸ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, In: *Gesammelte Werke* Bd. 1, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978, S.281

⁹ Hinter den realpolitischen Notwendigkeiten verbirgt sich ein System von unhintergehbaren Sachzwängen.

¹⁰ Robert Musil: „*Der Mann ohne Eigenschaften*“, In: *Gesammelte Werke* Bd. 1, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978, S.274

Die Unvollkommenheit des Denkens gegenüber der Komplexität der Wirklichkeit, die das „sachliche Denken“ traurig macht, ist für das „unsachliche Denken“ ein Zustand, den es zu überwinden sucht, indem es sich ausstreckt nach allen Seiten, vor allem aber in die existenzielle und künstlerische Erfahrung. (Es ist schon deswegen nicht so traurig.) Die unsachliche Vernunft fordert ein „Leben auf Versuch“ bzw. das „Versuchen“ als Erfahrungsgrund.

In diesem Spannungsfeld des Denkens zwischen sachlicher Vernunft und unsachlicher Vernunft, den verschiedenen Vereinnahmungen der Vernunft und der Frage nach den Erfahrungen, darf nicht übersehen werden, dass das Denken selbst nichts Kühles ist. Selbst die Nüchternheit ist etwas, an der sich das Denken berauscht. Auch die politische Rationalität ist noch ein Aufschwung in das Reich der Ideen. Noch im sachlichsten Argumentieren schlägt das „Wortemachen“ um in die jeweilige Form seiner Lust am Denken.

Die realpolitischen Notwendigkeiten, das existenzielle Ringen um Erfahrungsmöglichkeiten und der Rausch des Denkens bilden ein dichtes Gewebe, das nur in seiner verschränkten Komplexität angemessen verstanden werden kann.

Die Kunst der Politik und die Spitze der Rationalitätspyramide

Wie soll das Politische organisiert werden, wie kann es gedacht werden, wenn es sich auf ein schwaches Denken gründet, das immer auch einen Zweifel übrig lässt? Wie kann innerhalb der Abstraktion des Großen, die der Politik auferlegt ist, entschieden werden, wenn in der Welt mit diesen Entscheidungen reale Konsequenzen, Elend und Tod verbunden sind?

Es ist eine einfache Forderung des politischen Realitätssinns, die politischen Ideen und Vorstellungen kritisch zu prüfen. Diese Einsicht in die realen Forderungen des Politischen an den Handelnden und Denkenden durchdringen die Vokabulare der politischen Kalküle von ihren ersten Dokumenten bis heute, auch wenn sich das Reale im Lauf der Zeit zweifellos gewandelt hat (bzw. erst zum „Realen“ werden musste). Dass die Politik die „Kunst des Möglichen“ ist, wie es Bismarck betonte¹¹, ist in der Geschichte der großen Ansammlungen von Menschen das zentrale Moment im Regime des politischen Dispositivs und gehört zu jener Sphäre des Denkens, die eingangs das traurige Weltbewusstsein genannt wurde. Das heißt, es ist zwar richtig, dass das Denken nur sich selbst hat, aber es muss doch festgehalten werden, dass es sich immer wieder mit etwas konfrontiert sieht, das landläufig „das Reale“ genannt wird. Dieses Zusammentreffen von Denken und Realem hat seine Geschichte im Begriff der Erfahrung. Die Erfahrung ist, mit Fichte gesprochen, die Verdichtung der einfachen unreflektierten Empfindung zu einem „Gefühl der Notwendigkeit“. Das Bild des Denkens, das dieser Perspektive unterliegt, ist an einem Erleiden der Wirklichkeit ausgerichtet, das das Denken aus seiner Isolation heraushebt. Das Denken der Erfahrung weiß gewissermaßen bzw. ist durch die Zeit und das Leid zur Einsicht gelangt, dass jenseits der Vorstellungen des Denkens etwas auf das Denken zukommt.

Die Kunst der Politik ist, so lässt sich schon etwas vorgreifend sagen, die Hellsichtigkeit und das Feingefühl, dieses Jenseits frühzeitig wahrzunehmen bzw. zu erspüren und aus diesen zweifellos visionären Eingebungen geeignete Maßnahmen zu ergreifen. Dass die Kunst der Politik sich auf dünnem Eis und einem schmalen Grad zwischen Vernunft und Wahnsinn bewegt, ist offensichtlich.¹²

Für Peter Sloterdijk sind diese Überlegungen zur Basis des Politischen ebenfalls von Bedeutung. Jene bereits erwähnte Einsicht Bismarcks, dass Politik die Kunst des Möglichen ist,¹³ dient Sloterdijk im Eingang seiner „paläopolitischen Überlegungen“ als Ausgangspunkt. Sloterdijk weist darauf hin, dass sich in dieser bismarckschen Einsicht das Bewusstsein spiegelt, dass die Sache des Staates keine Angelegenheit ist, die jedem anvertraut werden darf. Für die Politik entscheidend ist, dass die Unterscheidung zwischen dem politisch Möglichen und Unmöglichem mit ausreichender Klarheit erkannt wird. In der Politik als der Kunst des Möglichen drückt sich also, in der

¹¹ Peter Sloterdijk: Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik, SV FFM 1993

¹² Ein erfahrener Staatsmann weiß um die Brüchigkeit dieser Linie. Wie schnell verwandelt sich etwas Allgemeingültiges in ein überholtes politisches Konzept oder wie schnell wird ein doch eher utopischer Gedanke zu einem Grundstein einer neuen Politik. Die Erfahrung der Politik unterliegt dem Paradox, dass eine sichere Erfahrung keine sichere Sache ist. Oder anders, die Welt der Politik ist eine des Scheins.

¹³ Peter Sloterdijk in: „Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik“, Suhrkamp Verlag, FFM 1993, S.7

Interpretation Sloterdijks, die implizite Forderung aus, die Fenster der politischen Aussichtsplattformen bzw. die Monitore politischer Reflexion nicht mit den Vorhängen von Phantasmen und Irrationalismen zu verdecken.

Das heißt, aus der Gleichsetzung von Politik mit der Fähigkeit zur Unterscheidung des politisch Möglichen vom politisch Unmöglichem spricht die Warnung vor den Zumutungen, die aus dem Übergriff des Unmöglichem auf das Wirkliche zu erwarten sind. Mit anderen Worten, im politischen *Wirklichkeitssinn* konzentriert sich der ganze Komplex an Fragen, der an die Politik gebunden ist. Auf der Ebene des politischen Handelns hängt alles davon ab, wie diese Unterscheidung zwischen Möglichem und Unmöglichem getroffen wird.

Die Kunst der Politik besteht, wenn man geneigt ist, der sloterdijkschen Lesart des bismarkschen Diktums zu folgen, in jener Überforderung, über den vielen *kleinen Rationalitäten*, den verschiedenen Vernünftigen, z.B. der spezifischen Vernunft des Handels, des Sozialen, des Sittlichen, des Staates, des Bürgers, des kleinen Mannes, der Gruppeninteressen etc., zu stehen, und ist also die Nötigung, aus der Metawarte der politischen Vernunft über das Mögliche und Unmöglichem urteilen zu müssen. Unter den Einwirkungen dieser Rationalitätsforderungen bildet die Kunst der Politik die vereiste „Spitze der Rationalitätspyramide“, so Sloterdijk.

Der Versuch sich dieser Eisspitze reflexiv zu nähern ist schwierig, scheint es doch unmöglich geworden, heute, in einer Zeit, in der das Abstrakte, in den Worten Walter Benjamins, „dem Menschen auf den Leib gerückt ist“¹⁴ (oder, in Bezugnahme auf eine Formulierung Alexander Kluges, „nach den Übergriffen der Gegenwart auf die übriggebliebenen Reste von Vergangenheit und Zukunft“¹⁵), überhaupt noch einen reflexiven Standpunkt außerhalb des Politischen bzw. der Gegenwart einzunehmen. Die Verästelungen, das Gewebe von Politik und Denken, sind nahezu undurchdringlich geworden. Die Trennungen von Möglichem und Unmöglichem, von Vernünftigem und Wahnsinn durchziehen das Denken bis in seine dunkelsten Ecken.

Michel Foucaults Denken setzt an dieser Stelle an. Es ist eine der wesentlichsten Leistungen seiner Arbeiten, in die verkantete Lage des politischen Denkens eine neue Bewegung gebracht zu haben. Die Einsicht, die Foucaults Schriften ihre eigentümliche Kritik einbrachte, liegt in der Weise, wie er seine Untersuchungen angelegt hat. Diese Untersuchungsweise lässt sich vielleicht am ehesten als eine Umkehrung des Verhältnisses zum Untersuchungsgegenstand beschreiben. Umkehrung des Im-Verhältnis-Stehens zum Untersuchungsgegenstand heißt: Augenmerk der Untersuchung der Politik ist nicht länger die Opposition in der Frage, was ist vernünftig oder was ist wahnsinnig, entscheidend für ihn ist vielmehr die Frage: Wie wird das Vernünftige vom Wahnsinnigen getrennt? Auf welchen Grundlagen beruht ein Vernunftbegriff innerhalb eines bestimmten Diskurses?

Diese Frageweise ist damit nicht mehr auf eine unbestimmte Natur des Menschen oder des Sozialen gerichtet, sie kehrt diese implizit humanwissenschaftlichen Diskurse um und dechiffriert den „Menschen“ als historischen Diskurs über die Entkopplung, über die Teilungen von Vernunft und Wahnsinn, Mensch und Unmensch bzw. Mensch und Tier. Was Foucault aufdeckt, ist, dass die Begriffe des Politischen nicht Dinge in der Welt da draußen bezeichnen, sondern in eine Geschichte des Begrifflichen und der Diskurse gehören, und dass diese Geschichte eine Geschichte der Teilungen und Zäsuren ist. Die Trennung von Mensch und Tier, um ein anschauliches Beispiel zu wählen, ist nicht etwas, das in der Welt ist, sondern sie ist eine Linie, eine Grenze, die das Innere des Menschen durchzieht.

Die Einsicht, die aus diesen Überlegungen spricht, dreht sich um das Verständnis, das der Mensch von sich selbst gewonnen hat. Der Mensch wurde in der Philosophie und den Humanwissenschaften immer als das Lebewesen

¹⁴ Walter Benjamin hatte im Jahr 1928 den „Verfall der Kritik“ beklagt, Benjamin schreibt: „Kritik ist eine Sache des rechten Abstands. Sie ist in einer Welt zu Hause, wo es auf Perspektiven und Prospekte ankommt und einen Standpunkt einzunehmen noch möglich war. Die Dinge sind indessen viel zu brennend der menschlichen Gesellschaft auf den Leib gerückt. Die Unbefangenheit, der freie Blick sind Lüge, wenn nicht der ganz naive Ausdruck planer Unzuständigkeit geworden.“ Walter Benjamin [...] Peter Sloterdijk schreibt: „Ich meine, dass die Kritische Theorie ein provisorisches Ich der Kritik gefunden hat und einen Standort, der ihr Perspektiven auf eine wahrhaft einschneidende Kritik gewährte – einen Standort, mit dem herkömmlich Erkenntnistheorie nicht rechnet. Ich möchte es das Schmerz-Apriori nennen. Es ist nicht die Basis erhobener distanzierter Kritik, die zu großen Überblicken gelangt, sondern eine Haltung äußerster Nähe – Mikrologie. Wenn die Dinge uns brennend auf den Leib rücken, muss eine Kritik entstehen, die das Brennen zum Ausdruck bringt. Sie ist keine Sache richtiger Distanz, sondern richtiger Nähe. Der Erfolg des Wortes Betroffenheit wächst auf diesem Boden; es ist die Saat der Kritischen Theorie, die heute in neuen Formen aufgeht, auch unter Leuten, die kaum von ihr gehört haben. [...] Die Gewißheit, dass das Wirkliche in einer Handschrift von Leid, Kälte und Härte geschrieben ist, prägte den Weltzugang dieser Philosophie.“; zitiert nach: Sabine Schäper: „Ökonomisierung in der Behindertenhilfe: Praktisch-theologische Rekonstruktionen und Erkundungen zu den Ambivalenzen eines Diakonischen Praxisfeldes“, LIT Verlag Berlin- Hamburg - Münster, 2006, S. 329

¹⁵ Alexander Kluge: „Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit : abendfüllender Spielfilm, 35 mm, Farbe mit s/w-Teilen, Format: 1: 1,37 ; Drehbuch“; Syndikat FFM, 1985

vorgestellt, dass außer seinem tierischen Wesen auch noch eine Vernunft besitzt. Indem Michel Foucault darauf hinweist, dass die Unterscheidungen, die wir treffen, Entscheidungen innerhalb spezifischer Diskurse von Institutionen, von Verwaltungssystemen, des Bildungssystems, der gesellschaftlichen Praxen etc. sind, macht er deutlich, dass der Mensch nicht das Wesen ist, das aus der Verbindung einer vernünftigen und einer animalischen Natur besteht, sondern das Wesen ist, das sich in zwei Wesen teilt. Der Mensch ist im Denken Foucaults eine Figur innerhalb der unterschiedlichen Diskurse, deren wesentlichstes Merkmal das Teilen, Trennen und Entkoppeln dieser zwei Wesen, Mensch und Tier, Mensch und Unmensch, Vernunft und Wahnsinn usw. darstellt. Es kommt mit Foucault nicht darauf an, „das metaphysische Geheimnis der Vereinigung dieser zwei Wesen zu bedenken“, sondern „das Praktische und Politische der Trennungen zu erforschen“¹⁶, wie auch Giorgio Agamben in seiner groß angelegten Studie „homo sacer“¹⁷ vor allem am Begriff des „Ausnahmezustands“¹⁸ nachvollzieht. Mit Foucault und Agamben stellt sich die Frage: „Was ist der Mensch, wenn er stets der Ort – und zugleich das Ergebnis – von unablässigen Teilungen und Zäsuren ist?“¹⁹

Der Kunst der Politik als der Kunst, das politisch Mögliche vom Unmöglichen zu unterscheiden, fügt sich mit dem historischen und gewissermaßen hyperpolitischen Denken Foucaults eine Variation des politischen Denkens hinzu. Das Thema dieser Variation liegt, wie bereits erwähnt, in der Umkehrung, d.h. nicht mehr in der Untersuchung der Natur des Menschen bzw. der Trennung von Mensch und Tier (Vernunft und Wahnsinn), sondern in der Untersuchung dieser Trennungen bzw. Generierung des Menschen als politische Figur. Der Unmöglichkeits- bzw. Phantasmabegriff der Kunst des Möglichen wird zum Gegenstand der Reflexion. Man könnte diese Variation der Kunst des Möglichen Phantasmaforschung zweiter Ordnung nennen. Sie untersucht die Phantasmen der Trennungen und Teilungen von Vernunft und Phantasma bzw. Vernunft und Wahnsinn. Die Kunst der Politik ist durch diesen Anschlag nicht eben einfacher geworden. Allerdings zeichnet sich am Horizont der politischen Reflexion ein Denken ab, das wie in „Wahnsinn und Gesellschaft“ an ein eher ahnendes Denken anzuknüpfen sucht, das noch nicht die Trennung zwischen Wahnsinn und Vernunft vorgenommen hat,²⁰ oder wie in „Die Ordnung der Dinge“ vom „Verschwinden der Figur des Menschen“ spricht.²¹ Die Chiffren dieses noch in Undeutlichkeit befangenen Denkens prägen das Diskursfeld der politischen Reflexion, nicht aber der Praxis.

¹⁶ Das bildet auch für Giorgio Agamben den grundsätzlichen Ausgangspunkt seiner politisch, anthropologischen Überlegungen. Siehe: Giorgio Agamben, in Zoopolitik, Tumult, Schriften zur Verkehrswissenschaft, Syndikat FFM 2003

¹⁷ Giorgio Agamben: „Homo Sacer, Souveräne Macht und das bloße Leben“, SV, FFM 2002; Klappentext: „Der homo sacer ist die Verkörperung einer archaischen römischen Rechtsfigur: Zwar durfte er straflos getötet, aber nicht geopfert werden, was auch seine Tötung sinnlos und ihn gleichsam unberührbar machte – woraus sich der Doppelsinn von sacer als „verflucht“ und „geheiligt“ ableitet. Giorgio Agamben stellt im Anschluss an Foucault und als philosophische Korrektur von dessen Konzept der Biopolitik die These auf, dass Biopolitik, indem sie den Menschen auf einen biologischen Nullwert zurückzuführen versucht, das nackte Leben zum eigentlichen Subjekt der Moderne macht. In KZ-Häftlingen, aber auch in Flüchtlingen von heute sieht er die Verkörperung des homo sacer und des nackten Lebens. Er begründet philosophisch, dass diese Möglichkeit nicht nur historisch ist.“

¹⁸ Giorgio Agamben: „Ausnahmezustand“, SV, FFM 2003: „Angesichts der unaufhaltsamen Steigerung dessen, was als „weltweiter Bürgerkrieg“ bestimmt worden ist, erweist sich der Ausnahmezustand in der Politik der Gegenwart immer mehr als das herrschende Paradigma des Regierens.“

¹⁹ Giorgio Agamben, in Zoopolitik, Tumult, Schriften zur Verkehrswissenschaft, Syndikat FFM 2003, S.27

²⁰ Michel Foucault: „Pascal sagt: 'Die Menschen sind so notwendig verrückt, dass nicht verrückt sein nur hieße, verrückt sein nach einer anderen Art von Verrücktheit.' Und Dostojewski schreibt einmal: 'Man wird sich seinen eigenen gesunden Menschenverstand nicht dadurch beweisen können, dass man seinen Nachbarn einsperrt.' Die Geschichte dieser anderen Art des Wahnsinns ist zu schreiben, – dieser anderen Art, in der die Menschen miteinander in der Haltung überlegener Vernunft verkehren, die ihren Nachbarn einsperrt, und in der sie an der gnadenlosen Sprache des Nicht-Wahnsinns einander erkennen. Wir müssen den Augenblick dieser Verschwörung wiederfinden, bevor er im Reich der Wahrheit endgültig errichtet und durch den lyrischen Protest wiederbelebt worden ist. Man muss in der Geschichte jenen Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns wiederzufinden versuchen, an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung ist. Die Beschreibung dieser –anderen Art– des Wahnsinns vom Ursprung ihrer Kurve an wird sich als nötig erweisen, die auf beiden Seiten ihrer Bewegung die Vernunft und den Wahnsinn als künftig äußerliche, für jeden Austausch taube und beide gewissermaßen als tote Dinge herunterfallen lässt.“ Michel Foucault: „Wahnsinn und Gesellschaft“, SV, FFM 1969, S.7

²¹ Michel Foucault: „der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat. [...] Es ist nicht die Befreiung von einer alten Unruhe, der Übergang einer Jahrtausende alten Sorge zu einem lichtvollen Bewusstsein, das Erreichen der Objektivität durch das, was lange Zeit in Glaubensvorstellungen und in Philosophien gefangen war: es war die Wirkung einer Veränderung in den fundamentalen Dispositionen des Wissens. Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie uneres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“; Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge, SV, FFM 1974, S. 462

Konstruktion von Universalität

„Das Alte geht nicht mehr und das Neue noch nicht.“

Thomas Brasch

Die politische Reflexion befindet sich heute, das lässt sich nach dem bisher Gesagten zusammenfassen, in der unkomfortablen Lage, sich zwar der Kehrseite des Unterscheidens von Möglichem und Unmöglichem bewusst zu sein - das Monströse, der Unmensch, der entsteht, wenn von dem gesprochen wird, was der Mensch ist und was vernünftig ist,²² - sich aber daraus keinen neuen Horizont erschließen zu können. Die Frage bleibt: Wie ist es möglich auf der Höhe der Zeit das Politische zu denken?

Es gibt eine interessante These, die Bruno Latour nach den Anschlägen auf das *World Trade Center* in den Raum geworfen hat und die den pragmatischen Versuch darstellt, an der aufgezeigten Bruchfalte konkrete Richtlinien für ein neues politisches Denken zu entwickeln. Die These ist kurz und nicht ohne philosophischen Witz: In der „Geschichte der Moderne“ gab es überhaupt keinen Krieg.²³

Der rhetorische Coup ist durchdacht. Der entscheidende Punkt in den politischen Dispositiven, den Latour zielsicher trifft, ist eine These von Carl Schmitt. Latour fasst die These von Carl Schmitt folgendermaßen zusammen: Es gibt nur dort „einen Feind, dem man den Krieg erklären kann, wo es keinen gemeinsamen Vermittler gibt, an den beide Seiten sich zur Schlichtung wenden können.“²⁴ Latour entwickelt aus dieser schmittschen Behauptung seine strategische These, dass die „modernistischen Zivilisatoren“ keine Feinde im schmittschen Sinne hatten und also auch die „Geschichte der Moderne“ keine Kriege gekannt hat. Denn in der „Geschichte der Moderne“, so müsste die These fortgesetzt werden, stand immer fest, die einzige Richterin der Welt ist die universale Vernunft und diese ist unstrittig.

Das heißt, die Moderne muss in der latourschen Lesart als Missionsgeschichte eines unantastbaren Rationalismus gedeutet werden, der von der hohen Warte der Vernunft aus auf die Welt zugreift. Diese hochgelegene Vernunft ist den Abendländern durch ihren privilegierten Zugang, den sie durch die Methoden von Wissenschaft und Technik inne haben, vorbehalten. Pointiert: Die sogenannten Feinde befinden sich aus dem Blickwinkel der Modernen in der unglücklichen Lage, nicht mit ausreichender Deutlichkeit die Bedingungen und Gesetze der Natur sowie die Zusammenhänge, die sich aus den vereinheitlichten Fakten der wissenschaftlichen Auseinandersetzung ergeben, zu erkennen. In dieser ungünstigen Erkenntnislage sind die Feinde nicht mehr tatsächliche Feinde. Die Eigenständigkeit ihrer Kultur wird negiert und den Kategorien der abendländischen Vernunftkultur unterworfen. Beispiele für diese Haltung finden sich in der europäischen Expansionsgeschichte in Mengen.

Die „fremden Kulturen“ werden nicht in ihrer Eigenständigkeit anerkannt, sondern bilden nur Vorstufen in einer Entwicklungsgeschichte, an deren Spitze die europäische steht.

Die „fremden Kulturen“ werden zu mehr oder weniger hoffnungslosen Zonen abwesender Rationalität zusammengefasst. Letztlich werden sie vom Koordinatensystem der modernen universellen Rationalität absorbiert. Die Bewertungskriterien, die Maßstäbe des Denkens werden allein bestimmt durch die abendländische Kultur, die im Gewand einer Universalgeschichte der Vernunft über den Globus zieht. Bewaffnete Auseinandersetzungen sind deswegen keine wirklichen Kriege, sondern im Vokabular von Carl Schmitt: „Polizeioperationen“. Die Vernunft erteilt gewissermaßen den Abendländern ein Mandat, das die Richtigkeit der Maßnahmen absichert. Vor dem Hintergrund dieser europäischen Überheblichkeit sind auch, wie die amerikanische Politik der letzten Jahrzehnte nicht versäumt hat offen zu legen, die gegenwärtigen politischen Konflikte in der Welt nur als weitere Kapitel einer Geschichte der rationalistischen Hygiene-Politik zu lesen, die sich im Mantel einer universalen Vernunft artikuliert.

²² siehe hierzu auch Andreas Langensiepen: „Abkehr vom Monströsen“, in: menschen formen. Aufsätze, Tectum Verlag, Marburg 2000

²³ „Es gab überhaupt keinen Krieg. Nur die „Anderen“ befanden sich im Krieg.“ Bruno Latour, Krieg der Welten – wie wäre es mit Frieden?, Merve Verlag Berlin 2004, S.27

²⁴ Ebd. S.38

Dieser Universalismus hat in der latourschen Sicht nicht nur die Färbung von ethnozentrischer Überheblichkeit, sondern ist geradezu ihr Ausdruck.²⁵

Der philosophisch-rhetorische Coup, den Latour hier vorbereitet, zielt auf eine bellizistische Überlegung, die er aus dieser Analyse des politischen Selbstverständnisses der Moderne zieht. Die Überlegung ist folgendermaßen aufgebaut: Wenn die politischen Konflikte der Gegenwart geprägt sind durch die hygienischen und polizeilichen Maßnahmen einer in ihrem Kern unbestreitbaren Vernunft und die sogenannten latenten Kriege sich immer wieder an den Bruchstellen dieses Vernunft-Universalismus und Ethnozentrismus entzünden, ist es der erste Schritt, die Tatsache anzuerkennen, dass es einen „Krieg der Welten“, wie ihn Bruno Latour nennt, gibt, und das bedeute anzuerkennen, dass die „fremden Kulturen“ nicht als primitive Vorstufen in der gesellschaftlichen Entwicklungsleiter verkannt werden dürfen.

Erst wenn dies anerkannt wird, und das heißt, die Universalität der Vernunft in Frage bzw. zur Disposition gestellt wird, eröffnet sich der Horizont für ein Denken, das den Ausblick freigibt, den eigentlichen „Krieg der Welten“ zu verstehen, und damit auch Raum schafft für tatsächlich friedensschaffende Maßnahmen. Die Anschaulichkeit des latourschen Denkens findet hierfür ein prägnantes Bild: Die Epoche der Moderne lässt sich, mit dem Witz den philosophische Überspitzungen haben, als „eine Situation des totalen Krieges, der von absoluten Pazifisten geführt wird“²⁶ beschreiben. Latours Forderung nach der Anerkennung eines „Krieg der Welten“²⁷ verkehrt nun diese Situation, der Krieg wechselt die Seiten. Wo Krieg war, steht diplomatische Verhandlung und wo der Frieden der universalen Vernunft herrschte, ist Krieg.

Es geht ihm um einen Paradigmenwechsel, es geht ihm nicht um „Dialog, Toleranz, Schuld oder Vergebung, sondern um Krieg, Verhandlung, Diplomatie und Friedensaufbau.“²⁸

Die Quintessenz der latourschen Überlegungen ist ein philosophischer Anschlag auf das politische Bewusstsein, denn „Krieg der Welten“ heißt in der latourschen Lesart (die von der schmittschen Behauptung, der Notwendigkeit eines externen Konflikt-Vermittlers, also einer Offenheit des Konflikts ausgeht als Bedingung für einen tatsächlichen Krieg, nicht die bewaffnete Auseinandersetzung innerhalb polizeilicher Maßnahmen, als die Latour den „clash of civilisation“ von Huntington dechiffriert, sondern ist die eigentliche Frage der philosophischen Soziologie nach der Konstruktion einer universalen, d.h. gemeinsamen globalen Welt.

Der „Krieg der Welten“ (eingeworfen in das bellizistische Vokabular der Diskurse nach dem 11. September) ist der Deckname für ein philosophisches Programm, das auf den Punkt gebracht lautet: grundsätzlicher Streit der Metaphysiker und Philosophen um die Konstruktion des gemeinsamen Raumes. Ihm unterliegt ein politisch-philosophischer Impuls, der diplomatische Versuch philosophisches Denken, als in Frage stellen der Rationalität, in die rohe und militante Politik und ihre Diskurse nach dem 11. September 2001 einzubringen und die alte Frage nach der Konstruktion des gemeinsamen Raums neu zu stellen. Dieser diplomatische Versuch gründet auf einer vielschichtigen Einsicht in die historische und kulturelle Entwicklung des europäischen Selbstverständnisses.

Mit der Entwicklung der abendländischen Vernunft, deren Ursprünge in den Missionsimperativen des Christentums gefunden werden können, wird die Universalität des europäischen Rationalismus zu einer politischen Angelegenheit. Die Entwicklung der Vernunft ist nicht mehr gebunden an die kulturelle Eigenheit einer spezifischen ethnischen Gruppe, sondern wird zum Zentrum bzw. zur Metakultur des Politischen. Erst durch diese Entwicklung entsteht die Unterscheidung, Trennung, Zäsur zwischen „Ihnen“ und „Uns“, wie sie die Welt-Geschichte seit den ersten Tagen der Entdeckungsreisen der großen Seefahrer prägt.

„Sie“ sind für die Europäer, so Latour, jene, „die gefangen bleiben in den engen Verliesen ihrer Kulturen, unfähig, die einigenden Prinzipien der Natur zu erfassen“²⁹, wo hingegen „Wir“, die Europäer, jene sind, „die zwar offensichtlich mehr oder minder markante kulturelle Züge trugen, deren verborgene Stärke jedoch darin lag, dank der

²⁵ Bruno Latour: „Niemand will mehr bloß toleriert werden. Niemand erträgt es mehr, nur eine Kultur 'unter anderen' zu sein, auf die der interessierte und indifferente Blick der Naturalisierer fällt.“, Krieg der Welten – wie wäre es mit Frieden?, Merve Verlag Berlin 2004, S.32

²⁶ Ebd. S.37

²⁷ Bruno Latour: „es könnte letztlich besser sein, sich im Kriegszustand zu befinden und daher gezwungen zu sein, über die vor einem liegende diplomatische Arbeit nachzudenken, als sich vorzustellen, dass es keinen Krieg gibt.“ Ebd. S.9

²⁸ Ebd. Klappentext

²⁹ Ebd. S.21

langsamen Erosionsarbeit von Wissenschaft und Technik und Ökonomie das Grundgestein der Universalität zu erreichen, den harten Kern der Natur, den Hintergrund, vor dem sich alle Geschichte abspielt“³⁰.

Dieser Schied ist konstitutionell für das Selbstverständnis der Moderne. Die Kehre, die Latour in dieses Denken einzubringen sucht, geht von der Voraussetzung aus, dass dieser Naturbegriff bzw. Vernunftbegriff der eigentlichen Frage nach der Konstruktion bzw. Produktion des gemeinsamen Raums im Wege steht, weil er die Frage nach der Realität ausschließt. Realität ist für Latour eine Angelegenheit, um die wieder gerungen werden sollte. Dieses: „Die Realität wieder zu einer Sache zu machen, um die gerungen wird“³¹, heißt fragen nach den Qualitäten der Konstruktion von Welt. Die Frage in militärischen Konflikten heißt dann nicht mehr: Sind eure Gründe richtig oder nicht?, sondern: Sind sie in der gegenwärtigen Situation gut?

Latour weiß, dass die Diplomatie einen schlechten Ruf hat, weil sie sich gezwungenermaßen nicht an Idealen festbeißen darf bzw. an wahren und richtigen Überzeugungen.³² Aber genau in dieser Schwäche erkennt er auch ihre Stärke, die man kurz vielleicht so fassen könnte: Wahrheit und Ideale wollen eine Wirklichkeit um jeden Preis und sei es der eigene Tod; Diplomatie hingegen will das Gemeinsame etwas erträglicher, wenn es geht sogar friedlicher gestalten (um den Preis der Ideale und der Wahrheit).

Bedenklich erscheint an diesem ausgezeichneten philosophisch-diplomatischen Angebot, das sich hinter dem bellizistischen Ausdruck „Krieg der Welten“ verbirgt, nur die Frage: Entzünden sich die latenten Kriege der Moderne denn wirklich am „Krieg der Welten“ bzw. an der Überheblichkeit des universalen Vernunftbegriffes? Gibt es denn noch andere Kulturen, die den Vernunftbegriff militant durch Krieg in Frage stellen oder ist es nicht die Vernunft-Kultur selbst, die in der technischen Operationalität, in der sie heute verfasst ist, in sich Ränder produziert, an denen es zu militanten Konflikten kommt? Ist der Konflikt Morgenland gegen Abendland nicht eine Inszenierung hysterischer politischer Vokabulare, die auf die Wirklichkeit übergegriffen hat? Ist der fundamentalistische Islam wirklich eine *andere* Kultur oder ist er nicht vielmehr gerade die Konstruktion des „Anderen“ innerhalb der abendländischen Kultur? Gibt es einen „Krieg der Welten“ im latourschen Sinne überhaupt oder ist er eine gut gemeinte philosophische Fiktion?

Latours diplomatische Geste, eines mit philosophischem Witz vorgetragenen Appelles an den „Westen“, an den Verhandlungstisch zurückzukehren, sein nachdrückliches erinnern an die Tugenden der Vernunft, wiederholt das alte Lied von der Kunst des Möglichen in der Tonart postmoderner Zivilität mit durchaus freundlichen, durischen Nachklängen. In der abgeklärten Weltsicht, der er verpflichtet ist, bedeutet das Abstandnehmen von den Notwendigkeiten der Wirklichkeit paradoxerweise nicht, den Herausforderungen der Wirklichkeit auszuweichen.

In den latourschen Überlegungen steckt ein abgeklärtes Verständnis der verwickelten Bedingungen, denen das Politische unterworfen ist. Seine Wendung zur konkreten Situation und das heißt Abkehr von der Universalität des Vernunfts- und Wissensbegriffs darf durchaus als erste Orientierungslinie der Annäherung der Überlegungen an den Stimmungsbegriff verstanden werden, auch wenn die Rede vom „Krieg der Welten“, wie ihn Latour in den politischen Vokabularen zu konstituieren versucht, eher zweifelhaft erscheint.

Was aber ist das Konkrete? Was ist die konkrete Situation der zivilisatorischen Zurichtungen?

³⁰ Ebd. S.21

³¹ Ebd. S.32

³² Bruno Latour: „Natürlich werden die Diplomaten oft gehasst, sie werden als potentielle Verräter angesehen, die sich auf schäbige Kompromisse in Hinterzimmern einlassen, doch für sie spricht, dass sie an ihre Arbeit gehen, nachdem die Kräfteverhältnisse am Boden sichtbar geworden sind, und nicht vorher, wie bei Polizeioperationen. Diplomaten wissen, dass es keinen höheren Unparteiischen, keinen Schiedsrichter gibt, der in der Lage wäre zu erklären, dass die andere Partei einfach irrational und zu disziplinieren ist.“ Ebd. S. 51

Möglichkeitssinn und die Existenz in der Möglichkeit

„Wenn man gut durch geöffnete Türen kommen will, muss man die Tatsache achten, dass sie einen festen Rahmen haben: dieser Grundsatz, nach dem der alte Professor immer gelebt hatte, ist einfach eine Forderung des Wirklichkeitssinns. Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln, dass er seine Daseinberechtigung hat, dann muss es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann.“³³

Robert Musil

Die Abkehr von der Universalität des Vernunft- und Wissensbegriffs und die Wendung zur konkreten Situation, wie versucht wurde metalogisch die latourschen Überlegungen zusammenzufassen, lassen ein gewisses Begründungsvakuum zurück. Dieses Vakuum in den politischen Diskursen, also das Aufweichen der Grenzen der politischen Vernunft, bedeutet, dass die unterschiedlichsten Argumente in ihren verschiedenen Dimensionen und Sprachen zugelassen werden müssen, ohne dass sie im Vorfeld aus Gründen sogenannter Formfehler ausgeschlossen werden können, und es bedeutet, dass sich nach dem Verlust der Urteilskompetenz die politischen Diskurse in der Offenheit des Gesprächs halten müssen.

Es bedarf gewissermaßen, um auf die Unterscheidung von politisch Möglichem und Unmöglichem zurückzukommen, eines erweiterten Wirklichkeitssinns, der auch das *Andere* nicht ausschließt. Das ist aber überaus folgenreich für das Verhältnis von Denken und Welt innerhalb der politischen Praxis. Wenn das politische Denken das *Andere* nicht ausschließt, verliert es die Möglichkeit, auf ein Reales zurückzugreifen bzw. die reale Geschichte zum Ausgang seiner Entscheidungen zu machen. Die reale Geschichte ist nicht mehr festgeschrieben. Sie kann nicht einmal länger Gegenstand der politischen Überlegungen sein. Die reale Geschichte hört gewissermaßen auf, der dunkle Ort zu sein, von dem die Wissenschaften wahre Kenntnisse gesammelt haben.

Die „Geschichte“ bzw. die Wirklichkeit wird zum offenen Gesprächsfeld und die Bedingungen und Regeln dieses Gesprächs werden zur eigentlichen Grundlage der Politik. Das Konkrete ist nicht mehr die Welt und ihre Wahrheiten, sondern im besten Fall das offene Gespräch, im ungünstigen Fall die Sprache der Waffen. Diese Einsicht ist die Grundlage aller diplomatischen Praxis.

Diese Grundeinsicht der Diplomatie bildet auch den Hintergrund und die Herausforderung hinter der bismarckschen Warnung, dass die Politik die Kunst des Möglichen sei. Diese Warnung richtig zu verstehen, heißt, zu erkennen, dass die Politik als die „vereiste Spitze der Rationalitätspyramide“ basal auf einen heterogenen, polymorphen Wirklichkeitssinn ausgerichtet ist, der immer davon ausgeht, dass die Umstände und Situationen auch anders sind oder zumindest sein können, mit anderen Worten, dass Politik auf einem kontingenten Wirklichkeitsbegriff aufgebaut ist, oder noch einmal anders bis zu einem gewissen Grade unwirklich ist und bleibt.

Nachdem der Zerfall des Wirklichen in der letzten Phase der europäischen Geschichte selbst zu einer fast allgemeinen Erfahrung geworden ist – der Zerfall von Staatsystemen, Rechtssystemen, ökonomischen Systemen oder Glaubenssystemen durchzieht die europäische Geschichte in Kettenreaktionen –, kann nicht übersehen werden, dass auch für den einzelnen Menschen das Grundverständnis für sich und sein Leben bis zu einem gewissen Maße fraglich geworden ist. Nicht nur der Zerfall des Wirklichkeitssinns im politischen Bewusstsein, auch die Erfahrung der Unwirklichkeit des eigenen Lebens wird von außerordentlicher Bedeutung für die Produktion der sinnhaften Ordnung.

Robert Musil schreibt:

„Im Grunde wissen in den Jahren der Lebensmitte wenig Menschen mehr, wie sie eigentlich zu sich selbst gekommen sind, zu ihren Vergnügen, ihrer Weltanschauung, ihrer Frau, ihrem Charakter, ihrem Beruf und ihren Erfolgen, aber sie haben das Gefühl, dass sich nun nicht mehr viel ändern kann. Es ließe sich sogar behaupten, dass sie betrogen worden seien, denn man kann nirgends einen zureichenden Grund dafür entdecken, dass alles gerade so kam, wie es gekommen ist, es hätte auch anders kommen können; die Ereignisse sind ja zum wenigsten von ihnen selbst ausgegangen, meistens hingen sie von allerhand Umständen ab, von der Laune, dem Leben, dem Tod ganz anderer Menschen, und sind gleichsam bloß im gegebenen Zeitpunkt auf sie zugeeilt. So lag in der Jugend das Leben noch wie ein unerschöpflicher Morgen vor ihnen, nach allen Seiten voll von Möglichkeit und Nichts, und schon am Mittag ist mit einem Mal etwas da, das beanspruchen darf, nun ihr Leben zu sein, und das ist im ganzen doch so überraschend, wie wenn eines Tags plötzlich ein Mensch dasitzt,

³³ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, In: *Gesammelte Werke* Bd. 1, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978, S.16

mit dem man zwanzig Jahre lang korrespondiert hat, ohne ihn zu kennen, und man hat ihn sich ganz anders vorgestellt. Noch viel sonderbarer aber ist es, dass die meisten Menschen das gar nicht bemerken; sie adoptieren den Mann, der zu ihnen gekommen ist, dessen Leben sich in sie eingelebt hat, seine Erlebnisse erscheinen ihnen jetzt als der Ausdruck ihrer Eigenschaften, und sein Schicksal ist ihr Verdienst oder Unglück. Es ist etwas mit ihnen umgegangen wie ein Fliegenpapier mit einer Fliege; es hat sie da an einem Härchen, dort in ihrer Bewegung festgehalten und hat sie allmählich eingewickelt, bis sie in einem dicken Überzug begraben liegen, der ihrer ursprünglichen Form nur ganz entfernt entspricht.“³⁴

Ein Mensch, der seine Befindlichkeit in der Welt bedenkt und das auch fernab von den Komplexitäten der Politik, findet sich, das wird durch dieses Zitat von Robert Musil deutlich, mitunter in einer Situation wieder, die ihn mit nicht reduzierbaren Komplexitäten zurücklässt. Die damit verbundene Nötigung, sein ganzes Leben in Frage zu stellen, durchbricht die Routinen des Lebens. Der Zerfall des Wirklichkeitssinns führt zu einer existenziellen Konfrontation mit sich und der Welt. Der latoursche Anschlag auf den politischen Wirklichkeitssinn findet im musilschen Möglichkeitssinn eine Entsprechung. Der von Musil ausgeführte Sinn für das Mögliche weist aber im Gegensatz zu Latours diplomatischen Anstrengungen noch auf einen beinahe systematischen Zugang zur Wirklichkeit des Daseins, der gerade in der Distanz zum vermeintlich Realen erscheint. Im Abgelegensten und Fernsten kommt die Welt/die Realität/das Leben plötzlich erschreckend nah.

Eine grundlegende Frage des Bedenkens von Stimmungen als einer spezifischen Kultur des Denkens ist: Wie kann die Qualität dieser Nähe als Erfahrungsbedingung für das Bedenken der Gegenwart bedacht werden? Zu welchen Überlegungen gelangt ein Denken, das von der 'Erfahrung der Nähe' ausgeht?

Abenddämmerung der Natur

Natur als das Nicht- Andere der Kultur

„Wenn man nichts im Kopf hat als vorgefertigte Begriffe, dann mag man sagen, das 17. Jahrhundert stehe ein für das Verschwinden des alten Aberglaubens oder der alten Magie und für den endlich vollzogenen Eintritt der Natur in die wissenschaftliche Ordnung. Was es hingegen zu begreifen und - womöglich - auch zu restituieren gilt, sind die Umgestaltungen, von denen das Wissen selbst betroffen war, und zwar auf jener archaischen Ebene, die die Erkenntnisse und die Seinsweise des Wißbaren allererst möglich macht.“³⁵

Michel Foucault

„Von zwei Seiten her muss die Abschmürung der klassischen unseligen Dichotomie von den zwei Kulturen erfolgen. Einerseits: die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften (Kittler, Kamper u.a.). Andererseits: die Austreibung der Natur aus den Naturwissenschaften. Letzteres steht überhaupt erst an.“³⁶

Hans Peter Weber

Worauf Michel Foucault und Hans Peter Weber hier hinweisen, könnte man für eine rein wissenschaftstheoretische Feststellung halten, die weiter nichts besagt, wenn man sich nicht für die abstrakten Probleme der Wissenschaft, die sie mit sich selbst hat, interessiert; aber das wäre ein großer Irrtum. In diesen zwei Überlegungen zeigt sich eine wichtige Markierung, die für das Bedenken der gegenwärtigen Torsionen, die auf die Gesellschaften zukommen, nicht entscheidender sein könnte. Beide Zitate können als Hinweis auf eine zivilisatorische Irritation in der Ordnung des Wissens aufgefasst werden. Der menetekelhafte Ausdruck dieser Irritation schlägt sich, so könnte man es diagnostisch zuspitzen, phänomenal in den klimakatastrophalen Wirkungsverhältnissen der zivilisatorischen Produktionsformen (/Selbstzurichtungsmechanismen) nieder. Im Folgenden soll diesem Zusammenhang von Klimakatastrophe (als Menetekel der zivilisatorischen Produktionsformen) und der Ordnung des Wissens nachgegangen werden.

³⁴ Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, In: Gesammelte Werke Bd. 1, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978, S.131

³⁵ Michel Foucault: „Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen“, SV, FFM 1977, S.87

³⁶ Hans Peter Weber, „die Dritte Kultur“ unveröffentlichtes Typoskript

Es scheint geeignet mit dem Hinweis von Michel Foucault zu beginnen. Foucault thematisiert zwei Perspektiven auf die Transformation von der mittelalterlichen zur modernen Gesellschaft. Die erste, der „vorgefertigten Begriffe“, beschreibt auf einer deskriptiven Ebene, die Transformation zur modernen Gesellschaft als Ergebnis der wissenschaftlichen Errungenschaft eines objektiven Naturbegriffs, der die magisch mystischen und metaphysischen Grundverständnisse ablöst. Die zweite Perspektive widerspricht der ersten nicht, sie versucht aber hinter den Begriffen „Moderne“, „Natur“, „Magie“, „Metaphysik“ usw. „die Umgestaltungen, von denen das Wissen selbst betroffen war, und zwar auf jener archaischen Ebene, die die Erkenntnisse und die Seinsweise des Wißbaren allererst möglich macht“, mitzudenken.

Und auch Hans Peter Weber bezieht sich auf diesen Aspekt und baut gewissermaßen auf den mühevollen Arbeiten Foucaults, die „Seinsweise des Wißbaren“ zu verstehen, auf, wenn er hier den Prozess der Auflösung der „Dichotomie der zwei Kulturen“ fordert und implizit einer neuen Wissenschaft zuredet. Hinter der „Dichotomie der zwei Kulturen“, so kann dem Zitat von Hans Peter Weber hinzugefügt werden, steht eben jene theoretische Verschränkung der Wissensdispositive, deren Kritik Foucaults Werk kennzeichnet.

Wie ist diese kritische Wissensdisposition, die in den Hinweisen von Foucault und Weber anklingt, in Zusammenhang zu bringen mit der Klimakatastrophe?

Es ist notwendig einen kleinen exkursartigen Bogen zu schlagen. Nachdem sich die abendländische Zivilisation gewaltsam, keineswegs evolutiv (diese Annahme wäre ein gewaltiger Irrtum) global durchgesetzt hat und der Zugriff der zivilisatorischen „Machens“-Regime bis in die letzten Winkel der Erde ausgedehnt wurde, ist ein Phänomen zu verzeichnen, das physikalisch als Dichte beschrieben werden könnte. Die inneren Gleichgewichtssysteme sind nicht mehr geborgen in einem umfassenderen und ausgleichenden Gleichgewichtssystem, das unbegrenzt Ressourcen für zivilisatorische Steigerungsunternehmungen zur Verfügung stellt, sondern die inneren Gleichgewichtssysteme werden auf sich selbst zurückgeworfen, d.h., ihre schädlichen Emissionen wirken direkt auf ihre eigenen Stoffwechselprozesse zurück und werden nicht mehr von einer äußeren Natur aufgefangen.

Man kann die Einsicht in diese ökologischen Prozesse kulturgeschichtlich vielleicht folgendermaßen beschreiben: Die Aneignung der Natur durch die technische Zivilisation ist nach der industriellen Revolution in einem solchen Maß fortgeschritten und hat sich so radikal ausgedehnt, dass die Natur, das ehemals verdeckte Gegengewicht, zivilisatorisch derartig vereinnahmt wurde, dass von ihr als äußerem und ausgleichendem Moment im globalen Gleichgewicht (der Zivilisation zu ihrer Umwelt) nichts mehr übrig geblieben ist. Mit anderen Worten, die Emanzipation von der Natur ist von der abendländischen Zivilisation auf eine Spitze getrieben worden, an der weitere Emanzipationsunternehmungen unmöglich geworden sind.

Der kulturgeschichtliche Prozess, der hier angesprochen wird, muss richtig verstanden werden. Er ist in der Entwicklung des Menschen vielleicht das entscheidende konstituierende Moment. Der Begriff und das Selbstverständnis des Menschen hätte ohne ein Gegenüber nicht hervorgebracht werden können. Die Anthropogenese, die Menschwerdung, ist die Geschichte einer Inselbildung³⁷ und das heißt mit Dieter Claessens in erster Linie das Resultat einer ersten Distanzierungsleistung. Diese erste Distanzierung bedarf noch keines Begriffes von sich selbst, also auch keines expliziten Naturbegriffs. Sie ist nicht sprachlich vermittelt. Nichtsdestoweniger wirkt in ihr schon die Differenz einer Innen- und Außenerfahrung. Dies sei gesagt, um die Bedeutung des Naturbegriffs als konstitutives Gegenüber in der Anthropogenese zu unterstreichen.

In den verschiedenen Phasen, die die Zivilisationen von der Frühzeit bis heute durchlaufen haben, ist dieses virulente Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt in den verschiedensten Formen verarbeitet worden. In der antiken griechischen Mythologie werden die Naturkräfte und die Natur als Ganzes in der Götterwelt verbildlicht. Es finden sich aber auch bei fast allen „Primärkulturen/Primkulturen“ (Hans Peter Weber) Erzählungen dieser Art, in der die Natur in Form von Tieren, Elementen, Planeten usw. dargestellt wird. All diese Erzählungen haben einen kosmologisierenden Charakter. Sie bilden semantische Hüllen. In ihnen teilt sich aber auch noch ein kulturgeschichtliches Selbstverständnis mit. So ist der Sieg der olympischen Götter über die Titanen nicht nur eine Geschichte, sondern auch der Versuch, eine kulturgeschichtliche Markierung zu fassen, nämlich die Überwindung der urgewaltigen Natur durch die Kultur.

³⁷ Die menschliche Insel: siehe hierzu auch Peter Sloterdijk: Sphären Bd. 3, SV, FFM 2001; ich werde zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal sehr ausführlich auf die Anthropogenese zu sprechen kommen.

In der biblischen Geschichte von der Arche Noah wird ebenfalls von diesem zivilisatorischen Bruch erzählt. Diesem Bruch soll kurz mit Peter Sloterdijk nachgegangen werden. Die Geschichte von der Sintflut ist die des „enttäuschten Gottes“, der die adamitische Gnade widerruft. Gott bereute es den Menschen geschaffen zu haben. Mit dieser selbstkritischen Distanzierung des Künstlers von seinem Werk wird die Motivation Gottes für die Sintflut zu erklären versucht. Gott beschließt also, alles Leben, das nicht schwimmen kann, von der Erde verschwinden zu lassen. Alle Lebewesen werden von diesem Holozid gleichermaßen getroffen. Nur Noah, weil Gott an ihm gefallen gefunden hat und er der Anweisung Gottes gefolgt ist, entgeht der Vernichtung.

Sloterdijk weist darauf hin, dass mit diesem Einschnitt und der Arche Noahs eine „zweite Sukzession des Lebens“³⁸ beginnt, in der Noah über Adam hinausgeht. Noah gibt den Tieren nicht nur ihre Namen, er ist zudem, wie Sloterdijk nicht ohne ironischen Unterton bemerkt, „ein erster Reservatsbetreiber“. Er ist der erste Tierschützer und so gewissermaßen der erste, der den *Schutz der Natur vor der Natur* betreibt.

Noah schließt gewissermaßen einen impliziten Vertrag mit Gott, indem die nach-noahitischen Menschen nicht mehr nur die herausragenden Geschöpfe unter den Geschöpfen sind, sondern auch diejenigen, die eine gewisse Verantwortung für die niederen Geschöpfe übernehmen.³⁹ Es ist nicht leicht, diesen Übergang zivilisatorisch zu deuten. Es kann aber festgehalten werden, dass nach dem Sinken des Wassers und dem Verlassen der hölzernen Arche die „metaphorische Arche“⁴⁰ (Sloterdijk) als Hülle um das verschonte Leben in gewisser Weise bestehen bleibt. Der „Regenbogen über der flutfeuchten Erde“ ist das Symbol dieser metaphorischen Hülle. Mit der heutigen Tierschutzargumentation könnte man sagen, der Mensch verpflichtet sich mit Noah gewissermaßen, die Schöpfungs-idee bzw. die Artenvielfalt vor der Gewalt der Natur zu bewahren.

„Nach drei Jahrhunderten, in denen von allen Seiten beliebige Versuche in die sich formierende Gesellschaft ohne wesentliche rück- und umsichtige Vorbereitung geworfen wurden, um einfach abzuwarten, was geschieht“,⁴¹ im naiven Glauben an den Fortschritt, zeigt sich auf der Gegenseite eine Kette von Katastrophen, deren harmloseste wahrscheinlich immer noch das gänzliche Verschwinden vieler Arten ist.⁴²

Michel Serres registrierte diesen Wechsel: „die zweite Sintflut“, von der Sloterdijk spricht, wird, so lässt sich mit Serres hinzufügen, durch die sich mit der industriellen Moderne ausbildenden „Menschenseen“ (Serres) ausgelöst. Er formuliert deswegen einen zweiten Naturvertrag, der die Auswirkungen von zivilisatorischen Bedingungen auf die „natürliche“ Umwelt mitbedenkt. Sein Buch: „Der Naturvertrag“⁴³ ist das Gründungsbuch, das das Bedenken des ökologischen Gedankens bzw. des Wechselseitigkeitsverhältnisses von Mensch und Umwelt als grundsätzliche Bedingung für die zukünftige politische Formierung der Gesellschaften voraussetzt.

Nach Serres wird das Verständnis der zukünftigen Entwicklungen der Gesellschaften von der Einsicht geprägt sein, dass in der Natur sowie in der Gesellschaft eine Reihe von Gleichgewichtssystemen existieren. Für „natürliche“ Gleichgewichtssysteme ist das Erd-Klima wohl das geeignetste Beispiel. Als Beispiele für Gleichgewichtsverhältnisse, die in der Kultur wirksam sind, bieten sich besonders die komplexen Wechselwirkungszusammenhänge der internationalen Kapitalströme an, aber auch weniger abstrakte soziale Beziehungen. Die entscheidende Einsicht dieses neuen Verständnisses liegt aber in der Erkenntnis, dass zwischen den Gleichgewichtssystemen der Natur und der Kultur ebenfalls ein Gleichgewichtsverhältnis besteht, das entscheidend durch die zivilisatorische Industrie-Kultur geprägt wird. Denn, so Serres: „die in sich selbst ausgewogenen und geschlossenen gesellschaftlichen Systeme lasten mit ihrem neuen Gewicht, mit ihren Beziehungen, Objekt-Welten und Aktivitäten auf den sich selbst ausgleichenden natürlichen Systemen, so wie die zweiten früher die ersten in Gefahr brachten, in jenem Zeitalter, als die Notwendigkeit noch die Oberhand über die Mittel der Vernunft behielt.“⁴⁴

Der Naturvertrag, den Serres entwirft, geht von der Geschichte der Subjekt-Werdung des Menschen aus. Zu Anfang ist der Mensch den Unbilden der Natur, dem Übermächtigen schutzlos ausgeliefert. In einer langen Geschichte der Aneignungen und dem Übergang zur sedierten Gesellschaft unterwerfen die entstehenden Zivilisationen die Natur

³⁸ Stimmen für Tiere, Peter Sloterdijk, nicht mehr existierende Seite im Internet

³⁹ Peter Sloterdijk schreibt: „In der Zeit des noahitischen Bundes soll keine der Artideen Gottes mehr durch das Zornige, das elementarisch Aufbrausende in Gott mehr zugrundegehen.“; in: Stimmen für Tiere

⁴⁰ Peter Sloterdijk in: Stimmen für Tiere

⁴¹ Hans Peter Weber: „Mediaanariten. Maske und Modell“, Tectum Verlag, Marburg 2002, S.63

⁴² Hans Peter Weber spricht in diesem Zusammenhang von dem „experimentum mundi“.

⁴³ Michel Serres: „Der Naturvertrag“, SV, FFM 1994

⁴⁴ Michel Serres, Ebd. S.67

mehr und mehr und das Verhältnis kehrt sich um und die Natur beginnt dem Menschen zu dienen.⁴⁵ Mit der industriellen Zivilisation ist ein Stadium erreicht, in dem sich nun die Herrschaft über die Natur ins Übermäßige steigert und „parasitär“ wird. Zivilisation und Natur bzw. Mensch und Natur befinden sich, so Serres, in einem Krieg, der letztlich nur das Ende menschlicher Existenz mit sich bringen kann.

Dieser aussichtslose Krieg zwischen Mensch und Natur ist die Ausgangslage, auf die sich das Bedenken der gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozesse zurückgeworfen sieht. Sloterdijk formuliert diese Einsicht im Ton des Understatements folgendermaßen: „Die hyperpolitische Gesellschaft ist eine Wettgemeinschaft, die auch in Zukunft auf Weltverbesserung spielen wird; was sie zu lernen hat, ist ein Verfahren, ihre Gewinne so zu machen, dass es auch nach ihr noch Gewinner geben kann.“⁴⁶ Eine Kalkulation, wie sie Sloterdijk hier vorschlägt, kann sich allerdings nicht damit begnügen das Gleichgewicht zwischen „Mensch und Natur“ richtig zu verstehen. Die Notwendigkeit eines Bedenkens und Moderation bzw. Besänftigung der „zivilisatorischen Systeme“ ist unübersehbar. D.h., wenn versucht werden sollte, den Naturvertrag, wie ihn Serres entwirft, zu realisieren, reicht es nicht aus, über den Grad der Emissionen und der Emissionsrechte zu verhandeln, man muss schon etwas tiefer ansetzen. Man muss einsehen, dass die Wirkungsverhältnisse, die die sich abzeichnende Klimakatastrophe auslösen, weder durch die materialistische Zivilisation behoben, noch innerhalb ihrer die Katastrophe verhindert werden kann, sondern dass die Wirkungsverhältnisse gerade in der sinnhaften Ordnung der Zivilisation begründet sind bzw. in einem grundlegenden Verhängnis der abendländischen Zivilisation bestehen.

Wenn Serres am Ende seiner Überlegungen zum Naturvertrag anfügt, dass „alles toter Buchstabe bliebe, wenn man nicht auch einen neuen politischen Menschen erfände“⁴⁷, und dies leicht überlesen wird, so ist doch in dieser knappen Formulierung die Einsicht in die ursächliche Beziehung der Bedrohung der Ökologie des Klimas der Erde durch die bestehende sinnhafte Ordnung der Zivilisation der Moderne zu erkennen. Die wesentliche Aufgabe mit der die moderne Industrie-Zivilisation konfrontiert wird, lässt sich klar und einfach formulieren. Es ist die Aufgabe, die darauf wartet, auch in den großen zivilisatorischen Makrosystemen wirklich ernst genommen zu werden: ein tiefgründiges Bedenken der tragenden Ordnungssysteme, die die Kultur der modernen Industrie-Zivilisation bestimmen und letztlich einer kulturalen Verwandlung der Ökologie der sinnhaften Ordnung. Bei Musil heißt es: „Gründen sie im Namen Seiner Majestät ein Erdensekretariat der Genauigkeit der Seele; alle anderen Aufgaben sind vorher unlösbar oder nur Scheinaufgaben!“⁴⁸

Es sei an dieser Stelle bemerkt, dass für ein Bedenken der sinnhaften Ordnungssysteme der Begriff der „Ökologie der Mentation“ wichtig wird.⁴⁹

Der Begriff "Ökologie der Mentation" geht auf Gregory Bateson zurück. Er schreibt:

„Ich möchte hier zu Anfang meine Überzeugung ausdrücken, dass Themen wie die bilaterale Symmetrie eines Tieres, die musterförmige Anordnung von Blättern an einer Pflanze, die Eskalation eines Rüstungswettlaufs, die Prozesse des Partnerwerbens, die Natur des Spiels, die Grammatik eines Satzes, das Geheimnis der biologischen Evolution und die zeitgenössischen Krisen in der menschlichen Beziehung zur Umwelt nur im Rahmen einer Ökologie von Ideen verständlich sind, wie ich sie hier vorschlage.“⁵⁰

Bateson führt die „ecology of mind“, die er hier projiziert, nicht aus, der Hauptvorstoß seines Buches besteht eher darin, den Weg freizumachen, um Fragen nach einer „ecology of mind“ sinnvoll stellen zu können. Es ist deutlich, dass die Frage, welche Kräfte und welche Kräfteverkettung für die gesellschaftliche Entwicklung entscheidend sind, unbedingt gestellt werden muss.⁵¹

⁴⁵ „War die Natur früher unser Herr, später dann unser Sklave, jedenfalls immer unser Wirt, ist heute unser Symbiont.“ Ebd. S.68

⁴⁶ Peter Sloterdijk in: Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik, Suhrkamp Verlag, FFM 1993, S.80

⁴⁷ Michel Serres, der Naturvertrag, SV, FFM 1994, S.68 ff.

⁴⁸ Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, In: Gesammelte Werke Bd. 1, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978, S.596

⁴⁹ Der Begriff „Ökologie der Mentation“ stammt ursprünglich von Gregory Bateson und leitet sich von seinem gleichnamigen Buch: „ecology of mind“ ab, im deutschen; Gregory Bateson: „Ökologie des Geistes - Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven“; SV, FFM 1985. Die deutsche Übersetzung von mind, Geist, ist irreführend, da es auch Bateson gerade um eine Überwindung der Geist-Materie-Dichotomie geht.

⁵⁰ Ökologie des Geistes - Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven; Gregory Bateson, SV, FFM 1985, S.15

⁵¹ Die einzige mir bekannte Unternehmung, die tatsächlich den Versuch unternommen hat, einem Entwurf dieser Ökologie in seiner ganzen Komplexität nachzugehen, findet sich in: Hans Peter Weber: „KreaturDenken“, sine causa Verlag, Berlin 2007.

Wenn mit Michel Serres davon ausgegangen wird, dass den kulturalen Gleichgewichtssystemen eine die eigenen Lebensgrundlagen vernichtende Tendenz inhärent ist, ist das Verständnis der Mechanismen, die in der „Ökologie der Mentation“ wirksam sind, von großer Bedeutung, um den Herausforderungen, denen die Gesellschaften in der Zukunft ausgesetzt sein werden, gerecht zu werden.

Die Komplexität eines Bedenkens der „Ökologie der Mentation“ kann folgendermaßen beschrieben werden. Eine „Ökologie der Mentation“ darf nicht, wie es in der klassischen Trennung der Wissenschaften in Geistes- und Naturwissenschaften üblich war, davon ausgehen, dass sie es entweder mit einem letztlich objektiven Gegenstand zu tun hat, oder, wenn dies nicht der Fall das nicht ist, davon ausgehen, dass ihr Gegenstand etwas ist, das rein subjektiv wäre, also etwas, das sich lediglich in der Vorstellung oder in sprachlichen bzw. sprachähnlichen Formen wiederfindet. Es ist sogar so, dass eine „Ökologie der Mentation“ eben jene anfangs durch Hans Peter Weber bezeichnete Dichotomie von Natur und Geist grundsätzlich in Frage stellen muss. Und nun schließt sich der Bogen langsam.

Wenn die Emanzipation von der Natur tatsächlich mit dem heutigen Stand der Technik und ihrem Durchgreifen auf die basalen bzw. nuklearen Gleichgewichtssysteme der Erde abgeschlossen ist, dann kann letztlich nicht mehr unterschieden werden zwischen natürlichen und kulturellen Zusammenhängen. „Nach der Vollendung der Emanzipation von der Natur geht das Verhältnis von Mensch und Natur in einer Selbst- Inszenierung auf“, so Roman Janda.⁵² Mit dieser Markierung wird ein tiefer Schnitt in das Selbstverständnis der modernen Wissenschaften gezogen. Der moderne Wissenschaftsbetrieb, der, wie Foucault bemerkt, mit dem „Eintritt der Natur in die wissenschaftliche Ordnung“ und das heißt der Trennung der objektiven Sachverhalte (Natur) von den subjektiven Sachverhalten (Sprache, Vorstellungen, Gesellschaft, Kultur etc.) begonnen hat, sieht sich nun konfrontiert mit einer Situation, in der gerade diese Trennung nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Dies stellt vor allem für die Grundierung des Wissens eine außerordentliche Herausforderung dar.

Es ist in ökologischer Hinsicht nicht mehr möglich, einfach von Dingen und Objekten auszugehen, genauso wenig wie von Subjekten. Der Stand der Wissenschaften und des Wissens ist schon seit einiger Zeit einer grundlegenden Inventur ausgesetzt. Der Bruch, der sich in der Transformation der Wissenschaften durch eine "Ökologie der Mentation" andeutet, verändert nicht nur die Inhalte des Wissens, sondern das Wissen selbst. Mit anderen Worten, die Sammlung der wissenschaftlichen Erkenntnisse wird nicht nur vergrößert, sondern die wissenschaftliche Erkenntnis selbst wird in diesem Zuge einer Transformation bzw. Umschrift unterzogen.

Man könnte sagen, nach „der Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften“, die vor allem durch die philosophische Kybernetik, Soziobiologie und theoretische Neurobiologie vorangetrieben worden ist, wird nun auch der Begriff der Natur in eine komplexere Begrifflichkeit versetzt. Stand der Begriff der Natur am Anfang der modernen Wissenschaften und bildete das *Tableau*, auf das das Licht der Aufklärung fiel, so ist die Natur als Begriff dieses wissenschaftlichen Dispositivs heute in das rote Licht seiner Abenddämmerung getaucht.

Im Licht dieser Dämmerung muss aber auch der Begriff des Menschen neu gedacht werden. Das bedeutet, so viel kann vorweg schon gesagt werden, vor allem eine Reformulierung der Subjektivität und ein Bedenken, das den Menschen vor allem als ein Wesen begreift, das in geteilten Räumen existiert. Im Verständnis dieser geteilten Räume liegt eine wesentliche Einsicht der "Ökologie der Mentation". Vorsichtig formuliert, es wird entscheidend sein, den Menschen nicht nur als ein Wesen zu denken, das in sich ist, sondern auch als ein Wesen, das in der Art und Weise seines Zusammenseins ist und in diesem Zusammensein einen Ort schafft, der selbst zu einem plastisch sinn(en)haften Gefüge wird. Foucault hat für die Weise dieser Existenz den Begriff der „heiteren Inexistenz des Subjekts“ geprägt.

Im Rahmen dieser Arbeit soll eine Annäherung an die "Ökologie der Mentation" versucht werden, d.h. eine Annäherung an das Verständnis des Raum dieses sinnhaften Gefüges (= Daseinstimmungsordnung).

Wesentlich für diese Überlegungen ist eine grundlegende Frage, die sich angesichts der nuklearen Vernichtungspotenziale, die mit Hiroshima und Tschernobyl hervorgetreten sind, sowie einer absehbar gewordenen Klimakatastrophe stellt: Welche Lernprozesse werden notwendig, um die Weiterexistenz von Menschen auf der Erde zu organisieren.

⁵² Roman Janda, unveröffentlichtes Typoskript

Die Hauptaufmerksamkeit eines kulturistischen Denkens muss hinsichtlich dieser Zumutungen auf der Verwandlung der "Ökologie der Mentation" (auf der Umschrift der sinnhaften Ordnung des Wissens und Produzierens) liegen, und das heißt vor allem zuerst, die gegenwärtige sinnhafte Ordnung sowie ihre Genese von der Antike bis heute richtig zu verstehen.

Die Notwendigkeit der Einsicht in die Verwandlung der „Ökologie der Mentation“ zeigt sich heute am deutlichsten in der Aussichtslosigkeit, dass das Problemlösen von heute die Probleme von morgen schafft. Das zivilisatorische „Machen“ kann nicht bis in die Bereiche vordringen, in denen die Zerstörungen ursächlich verankert sind.

Geschichte(n) der Moderne

2. Die Industriekultur

Der Bruch in den Produktionsverhältnissen und die Abstraktionsprozesse - Makrosphäre

Arbeitslosigkeit und Kunstkritik

„Das größte Ereignis des 20. Jahrhunderts bleibt unwidersprochen das Verschwinden des Ackerbaus als Leittätigkeit besonderer Kulturen und des menschlichen Lebens im allgemeinen.“⁵³

Michel Serres

Die gesellschaftlichen Prozesse scheinen Veränderungen in der Gesellschaft eine gewisse Trägheit entgegenzusetzen, und das, obwohl sie in ihrem Prozesscharakter unaufhörlich oszillieren. Zwischen Trägheit und Prozesshaftigkeit gesellschaftlicher Wirklichkeit liegt also eine gewisse Ambivalenz. Gleichzeitig scheinen innerhalb dieser trägen Bewegtheit bzw. bewegten Trägheit grundlegende Prozesse der Gesellschaft in größeren Zeitperioden tiefgreifenden Umwälzungen ausgesetzt zu sein, die im Gegensatz zu ihrer Trägheit stehen, und die eine unerwartete Sprunghaftigkeit, ja Unvorhersehbarkeit mit sich bringen, kurz, sich geradezu unerhört entfalten.

Eine solche tiefgreifende Umwälzung grundlegender Prozesse der Gesellschaft findet sich in der Transformation von der klerikal geprägten zur bürgerlich geprägten Gesellschaftsordnung. Im Allgemeinen wird diese Transformation einfach mit dem Ereignis der französischen Revolution zusammengefasst. Dass diese Umwälzungen der Prozesse der Gesellschaft äußerst vielschichtig, um nicht zu sagen komplex sind, muss nicht wiederholt werden, um deutlich zu machen, dass die Beschreibung der Veränderungen dieser Prozesse Deutungsversuchen einen erheblichen Widerstand entgegensetzen, welcher gerade in der Kontingenz (im Deutungsspielraum) der Bedeutungen besteht.

Trotzdem soll eine solche Deutung hier gleichsam als Ausgangspunkt der Überlegungen benutzt werden, die eben jenen Deutungswandel thematisiert, um dann im Folgenden ein Panorama entwerfen zu können, durch das es möglich wird, sich den gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozessen [bzw. der Frage nach dem sinnhaften Gefüge und dem Zugang zum treibhausartigen Beziehungsgeflecht dieses Gefüges] anzunähern.

Zu diesem Zweck, sollen die Gedanken Vilém Flussers zur Transformation innerhalb der „Kunstkritik“, die im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert ihren Anfang nimmt, und im Wesentlichen in dem Umstand besteht, dass die Handwerker in Norditalien und Flandern die „Kunstkritik der klerikalen Ordnung“ in Frage stellten, an dieser Stelle etwas ausgebreitet werden.⁵⁴

Als erstes ist es aber unabdingbar, Flussers Begriff der „Kunstkritik“ etwas anschaulich zu machen. Dazu ist es vielleicht ganz sinnreich der Genealogie [des Begriffs] der „Kunstkritik“, wie Flusser sie von ihrer begrifflichen Verwendung in der klerikalen Ordnung hin zu ihrer modernen Form entwickelt, zu folgen.

Der Begriff der „Kunstkritik“ in der klerikalen Ordnung steht demnach vor allem in der griechischen Tradition, d.h. in der Folge des platonischen Begriffs der „EIDEA“ (Idee). Hinter dem Begriff der Eidea, wie ihn Platon in die Philosophie einführt, verbirgt sich ein „gewaltiges“ Modell, das kurz so beschrieben werden kann: die grundlegende Einsicht, dass sich hinter der „HYLE“ (Hülle), dem „amorphen Brei der Erscheinungen“ (Flusser), schlichter, hinter den Dingen, unveränderliche, d.h. ewige und wahre Formen verbergen. Diese „Ideen“ oder „Ideale“ offenbaren sich dem Geistlichen des Mittelalters, also z.B. einem Bischof, weil Gott in seiner großen Gnade dem Menschen die Möglichkeit gegeben hat durch den - Glauben - diese ewige Formen zu „schauen“. Kunst, im platonisch-klerikalen Modell, ist mit Flusser also das Umwerfen der Ideen auf plastisches Material, das Verarbeiten des Ungeformten, der ungeformten Natur, um im Vokabular der griechischen Philosophen zu bleiben, der „HYLE“. Künstler ist also auch

⁵³ Michel Serres, der Naturvertrag, SV, FFM 1994, S. 52

⁵⁴ Vilém Flusser, Vom Stand der Dinge, Steidl, Göttingen 1993

schon jener Tischler, der dem Holz⁵⁵ eine Form gibt. Gleichwohl er nicht in der Position oder in der Lage ist, die wahren Formen zu erkennen. Hierzu ist nur die Kirche, bzw. der Bischof fähig. Und das ist dieser, weil er einen privilegierten Zugang zu Gott hat und weil er Aristoteles gelesen hat und weiß, was „THEORIA“ heißt.

Theorie ist in der mittelalterlichen Lesart Aristoteles' eben jenes Schauen von ewigen und wahren Formen, das im Mittelalter noch eine explizit religiöse Einsicht bzw. religiöse Erfahrung ist. Weil der mittelalterliche Geistliche also diese ewigen Formen „schauen“, bzw. erkennen kann, ist es ihm möglich, metaphorisch gesprochen, den Tisch und die wahre Form des Tisches, die Tischheit, miteinander zu vergleichen und dadurch den Wert des Tisches zu bestimmen, so Flusser. Es kann also festgehalten werden, Flussers Begriff der „Kunstkritik“ in der klerikalen Ordnung und damit der mittelalterlichen Gesellschaft gründet sich auf die Beziehung zum platonischen Weltbild, nach dem es ewige Formen gibt „EIDEA“, die sich dem Menschen, der im Bereich der Erscheinungen weilt, durch die „THEORIA“ offenbaren.

Dieser Zusammenhang ist keineswegs folgenlos. Er bildet nämlich jenes abstrakte Fundament, auf dem sich auch die Gesellschaftsordnung der mittelalterlichen Gesellschaft gründet. Diese Gesellschaftsordnung ist ganz geprägt im Sinne Platons „POLITEIA“, wie Flusser deutlich macht. An der Spitze stehen Theorie und Philosophie, also der Klerus, darunter, Politik und Kunst, Adel und Handwerker und darunter: Ökonomie, Leibeigene, Frauen und Kinder, die die Arbeit machen. Das heißt, die gesellschaftlichen Werte und Normen werden durch die „Kunstkritik“ der Kirche bestimmt und Normen und Werte beschränken sich nicht auf individualpsychologische Maximen, sie beziehen sich auch auf die gesellschaftliche Ordnung als Ganzes.

Wenn man jetzt mit Flusser die Bourgeois-Revolution des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts bedenkt, wird deutlich, in welcher Weise sich die Transformation in der „Kunstkritik“ vollzieht. Flusser zeigt hierzu in seiner heiter anschaulichen Art, wie die Handwerker dem Bischof seine Autorität streitig machen. Sie stellen seine Kompetenz den Tisch zu kritisieren in Frage, so Flusser. Hinter dieser „einsichtigen Forderung der Handwerker“ verbirgt sich aber ein grundlegender Paradigmenwechsel. Flusser hebt dies hervor, indem er darauf hinweist, dass hinter der Forderung nach einer „anderen Kunst-Kritik“, wie sich historisch gezeigt hat, sich nicht weniger verbirgt als der Wunsch bzw. das Interesse der Handwerker den geregelten Markt der Kirche abzuschaffen und den „freien Markt“ einzuführen. Damit wird aber zum einen das ganze Gesellschaftssystem, zum anderen aber auch das ganze Weltbild des Klerus' in Frage gestellt. Denn indem die Handwerker die Autorität des Bischofs in Frage stellen, gerät auch die „Theoria“ der klerikalen Ordnung in eine zweifelhafte Position, so Flusser.

Der Konflikt, den er hier darstellt, legt eine grundsätzliche Frage offen: Wenn durch die Handwerker die Kompetenz des Bischofs in Frage gestellt wird, die sich auf eine große Tradition und auf die Größe des Glaubens stützt, worauf kann sich nach dem Zusammenbruch des Fundaments einer durch Gott gegebenen Ordnung die gesellschaftliche Ordnung gründen? Die Frage ist so entscheidend und so paradox, dass man ihre abstrakte Mathematik kurz festhalten muss. Es ist ja nicht nur so, dass hier eine Ordnung durch eine andere ersetzt würde. Das Besondere der Kritik an der klerikalen „Kunstkritik“ ist ja, dass sie die Kritikfähigkeit selbst in Frage stellt, dass sie nicht sagt, die klerikale „Kunstkritik“ ist falsch, weil ihre Einsicht in Gottes Werk falsch ist und sich zur richtigen aufschwingt, sondern dass sie implizit sagt, wie sich im historischen Prozess offen gezeigt hat, dass es keine göttliche Ordnung gibt, oder abgeschwächt, keine eindeutige Einsicht in eine solche, und dass sich von daher keine letztliche Kompetenz des Urteils entwickeln kann. Das bedeutet aber, dass sich alle Einsicht in Welt und auch die gesellschaftliche Ordnung als in der Schwebelage befindlich bedacht werden muss. Die Paradoxie dieses Bruches ist, dass das Fehlen eines Fundaments zum Fundament der Ordnung wird.

Wenn es kein letztl. Wissen über die Zusammenhänge der Welt und der Natur gibt, stellt sich die Frage: Wie kann entschieden werden, welche Form eine gute ist? Das heißt, wie können Formen kritisiert werden? Wer soll das entscheiden? Aber selbst wenn es gelingt, eine Entscheidung zu treffen, worauf soll sich dann die Kritik gründen? Es ist nicht mehr möglich auf wahre, unveränderliche Formen zurückzugreifen. Das hieße, wieder auf eine höhere Instanz zugreifen, also in das alte Modell zurückzufallen. Die Antwort auf die Paradoxie dieser Frage ergibt sich durch das Handwerk selbst, wie Flusser anschaulich erkennt, und sie ist eine entschieden technische. Flusser zeigt, wie an die Stelle der unveränderlichen Formen plastische Modelle treten, die sich im Experiment, d.h. an der Erfahrung messen lassen müssen. Das bedeutet eine Verschiebung in der Theoria vom Glauben zum Experiment: Es

⁵⁵ Das Wort „Hyle“ überträgt sich ins lateinische als Material. Der Begriff „Hyle“ ist etymologisch mit dem Begriff „Holz“ verwandt und der Begriff „Material“ mit dem spanischen „madeira“, ebenfalls „Wald“/„Holz“.

muss beobachtet werden, um der Natur Modelle abzuschauen, und es muss experimentiert werden, um die ausgearbeiteten Modelle zu überprüfen.

Das ist in der Tat ein gewaltiger Schritt. Dieser theoretische Wendepunkt markiert den Übergang des mittelalterlichen Theoriebegriffs zum modernen Theoriebegriff.

In der Moderne sind die Formen jeder Art der fortschreitenden Ausarbeitung von Modellen unterworfen, dem „Kampf um die Idee“. Die „Tischheit“ ist also nicht mehr eine Form, die im Himmel steht, sondern unterliegt dem „Kampf der Ideen“ um die Form und gegen das Material. Die „Tischheit“ ist ein Modell und das Modell kann ausgearbeitet werden, und die Modelle unterliegen Moden. Deswegen heißt die Neuzeit auch Moderne, weil ihr Theoriebegriff Moden unterworfen ist und nicht der Wahrheit, so Flusser.

An dieser Schwelle verschwindet die „Theoria“, als Schau von wahren und ewigen Formen, und an ihre Stelle treten die Technik und die modernen Naturwissenschaften. Diese füllen aber das entstandene Vakuum, nicht gänzlich aus. Der „Geist“ und die „Kultur“ bleiben den Naturwissenschaften verschlossen. In diesem offen bleibenden Raum entstehen weichere Wissenschaften, eben die Geistes- und Kulturwissenschaften bzw. Verwaltungs- und Humanwissenschaften.⁵⁶ Die Differenz zwischen Natur und Kultur (man könnte auch sagen die Differenz zwischen Subjekt und Objekt) wird fundamental für die moderne Wissenschaft. Für die Theorie bedeutet das auf der einen Seite die Naturwissenschaften und die Technik und auf der anderen Seite die Geistes- und Kulturwissenschaften.

Aber kehren wir zurück zum flusserschen Begriff der „Kunstkritik“ und wenden uns langsam dem ersten Begriff zu, der in der Überschrift erwähnt wird, der Arbeitslosigkeit. Mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Methoden ließen sich die Arbeitsprozesse verkürzen und wesentlich erleichtern, so dass immer schneller und immer mehr produziert werden konnte. Dieser Prozess führte im 19. Jahrhundert zu einer Zweiteilung der Gesellschaft, in jene, welche Maschinen besitzen und jene, welche nicht. Diese Entwicklung rief auf ihrer Gegenseite eine materialistische „Kunstkritik“ hervor, den Marxismus. Der Marxismus bestimmte den Wert eines Tisches durch die Arbeit, die notwendig ist, ihn herzustellen. Damit übersieht der Marxismus implizit eine wesentliche Unterscheidung.

Und zwar, so Flusser: die Unterscheidung jenes Teils der Arbeit, der den Entwurf und jenen, der das Aufdrücken der Form auf das Material ausmacht. Deutlich wird diese Unterscheidung am Beispiel des Buchdrucks.⁵⁷ Der erste Teil der Arbeit bei der Produktion eines Buches besteht im Entwurf des Textes und der zweite Teil darin, den Text auf das Material aufzudrücken. Der Wert des Buches besteht aber nicht im Aufdrücken des Textes auf das Papier, sondern im Entwurf, im Schreiben.⁵⁸ Sein Wert liegt im ersten Teil der Arbeit. Der zweite Teil der Arbeit hat im Zuge der Mechanisierung an Wert verloren. Diesen Umstand hat der Marxismus übersehen oder zumindest nicht ausreichend beachtet.

Der theoretische Schwerpunkt des Marxismus basierte auf der Annahme, dass eine freie und gerechte Gesellschaft nur durch die Herrschaft des dritten Standes, dem Proletariat begründet werden könne.⁵⁹ Und von daher lag es nahe, in der menschlichen Arbeitskraft den Wert der Waren zu bestimmen. Aber genau an diesem Punkt wird der „phänomenale“ Irrtum des Marxismus deutlich. Im Zuge der Entwicklung immer besserer Maschinen wurde eben der Wert der menschlichen Arbeit immer geringer. Und das ist ein tiefer Einschnitt in die Vergesellschaftungsformen.

Und damit gelangt man schon zum wesentlichen Moment der Überlegungen zu den Produktionsverhältnissen, der darin besteht, einen Begriff der Industriekultur zu entwerfen, und dadurch die Industriekultur als epochales Ereignis greifbar zu machen. Bevor aber mit diesen Überlegungen zur Industriekultur begonnen wird, ist eine grundlegende Bemerkung zum Verhältnis von Mensch und Maschine nötig. Dieses Verhältnis ist bei Weitem nicht so einfach wie weitläufig angenommen wird. Es wird nötig, eine grundlegende Linie in diesem Zusammenhang zu skizzieren, ohne sie im Detail und ihrer Komplexität vollständig auszuführen.

Die Welt bietet dem Menschen Widerstand. Durch diesen Widerstand kann sich der Mensch seiner selbst versichern. Gleichzeitig ist es ihm durch Werkzeuge und Maschinen aber auch möglich, diesen Widerstand zu minimieren. Das Verhältnis des Menschen zur Welt bestimmt sich deswegen maßgebend durch Werkzeuge und Maschinen. Aber die Verbindung zu den Maschinen geht noch viel tiefer. Denn, was immer der Mensch ist, dass er sich selbst bedenken

⁵⁶ Nicht zu vergessen die Kunst und Literatur, die weichste Form des modernen Denkens.

⁵⁷ Der theoretische Ansatz die beiden Formen der Arbeit zu trennen ist einem Vortrag von Vilém Flusser mit dem Titel: „die Informationsgesellschaft“ entnommen.

⁵⁸ Diese Tatsache wird überdeutlich vor dem Hintergrund der Produktion von Massenkulturgütern, wie Kugelschreibern. Der Wert des Kugelschreibers liegt nicht in der Arbeit, sondern in der Tatsache, das er schreibt, soweit er schreibt.

⁵⁹ Siehe hierzu auch Bernd Ternes: „Karl Marx, Eine Einführung“, UTB, Stuttgart 2008

kann, verdankt er seiner Fähigkeit sich von seiner Umwelt zu distanzieren; und das gelingt ihm nicht zuletzt durch sein komplexestes Werkzeug, das er zur Verfügung hat, die Sprache.⁶⁰ Ohne sprachliche Form gibt es kein Denken. Wenn die Sprache als Werkzeug aufgefasst wird, macht es wenig Sinn, Mensch und Werkzeug bzw. Maschine als getrennt voneinander zu betrachten. Der Mensch distanziert sich durch Werkzeuge und Maschinen von der Natur, von der Welt. Durch das Distanzverhältnis des Menschen zur Natur kann der Mensch sich als Mensch überhaupt erst begreifen. Wenn man die Werkzeuge und Maschinen mit Flusser nicht als etwas versteht, das der Mensch nur benutzt, sondern als etwas, wodurch der Mensch als Mensch (als Nicht-Tier) entsteht, dann können mit Flusser die Werkzeuge und Maschinen als Verlängerungen des Protowerkzeugs der Hände⁶¹ und somit als Prothesen gedacht werden.⁶²

Und es gibt noch einen weiteren Aspekt des Verhältnisses von Mensch und Maschine, der in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist, ein Rückkopplungseffekt. Wenn nämlich ein Tischler einen Tisch anfertigt, stellt er nicht nur einen Tisch her, sondern macht auch aus sich selbst einen Tischler. Hierfür soll einem bereits bestehenden Begriff eine erweiterte Bedeutung gegeben werden. Es ist der Begriff der Fabrik. Fabriken sind, so sollen sie hier bezeichnet werden, nicht nur Orte, an denen Werkzeuge und Maschinen benutzt werden, mit deren Hilfe nicht nur Gegenstände hergestellt werden, sondern sie sind auch die Orte, an denen Menschenformen hergestellt werden. Dieses Wechselverhältnis von Werkzeugen und Menschen fand natürlich auch in vorindustrieller Zeit statt, es hatte dort aber doch einen anderen Stellenwert.

Die kurzen Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Maschine sollen deutlich machen, was vielleicht schon von selbst klar ist, nämlich, wie sehr das Menschsein durch das Verhältnis zur Produktion bestimmt ist und auch wie wichtig es ist, wenn über den Menschen nachgedacht wird, dieses Verhältnis von Mensch und Produktion mitzubedenken.

Im Kunstprozess, im Aufdrücken von Formen auf plastisches Material, und damit kehren die Überlegungen wieder zu Flusser zurück, ist zu bedenken, dass wechselseitige Kräfte nicht nur dem plastischen Material Form verleihen, sondern das gleichzeitig ein „Former“ produziert wird, der innerhalb der Formgebung eine Form annimmt. Das ist eine abstrakte Formulierung, die besagt, dass der Mensch keine unabhängige Größe, keine ontische Gestalt ist, sondern ein Produkt der Produktion ist, die, und darauf muss noch genauer eingegangen werden, einer Drift ausgesetzt ist. Die Wechselwirkung von Produktion und Mensch markiert in den flusserschen Überlegungen einen entscheidenden Punkt von anthropologischer Dimension.

Wenn wir diese Wechselwirkungskräfte jetzt konkret auf unsere Überlegungen anwenden, heißt das, dass auch Menschen, am offensichtlichsten „das Kind“, aber auch ein Arbeiter, einem Formgebungsprozess ausgesetzt ist. Der Bereich, in dem dieser Formungsprozess bedacht wird, ist die Erziehung. Hier ist aber entscheidend, dass auch die „Fabrik“ als ein solcher Ort anzuerkennen ist. Erst durch diesen Formgebungsprozess hindurch wird der Mensch als Kulturmensch ausgewiesen und das noch viel weitergehender als bisher dargestellt wurde. Dieser Formungsprozess ist keineswegs abgeschlossen, wenn die Kinder erwachsen sind, sondern wirkt überall fort, wo der Kunstprozess, bzw. Formgebungsprozesse statthaben. Wenn von Industriekultur gesprochen wird, muss bedacht werden, dass sich Kultur als Formungsmaschine prozessiert, innerhalb derer auch der Mensch zum Material eines Formungsprozesses wird, und der Mensch also nicht nur als Produzent, sondern auch als Produkt berücksichtigt werden muss.

Diese sehr allgemeine Feststellung hebt einen wichtigen Aspekt für die Überlegungen zur Industriekultur hervor. Der Begriff der Industriekultur weist über den üblichen Gebrauch, der mit der Entwicklung von Massenwaren und den Arbeitsformen gleichgesetzt wird, die sich durch die Entstehung großer Produktionsanlagen eingestellt hat, darauf hin, dass die abendländische Zivilisation als Formungsmaschinerie (als „Apparat“) mit der industriellen Revolution in eine Phase eingetreten ist, in der durch die Wechselwirkungskräfte der Produktion auch die Formung des Menschen ein industrielles Niveau erreicht haben. Diese Industrialisierung der Menschformungsprozesse ist ein einschneidendes Ereignis der gesellschaftlichen Entwicklung, das im weiteren noch ausführlich bedacht werden

⁶⁰ Das Greifen der Hände ermöglicht erst den Begriff.

⁶¹ Siehe zum Begriff der Hand in der Anthropogenese auch Jaques Derrida, „Heideggers Hand“, in: Postmoderne und Dekonstruktion, Reclam, Stuttgart 1990, S. 165- 224

⁶² Die Hand ist das Proto-Werkzeug aller Werkzeuge, Maschinen und Computer. Schon aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass die Hand nun wieder auf den Monitoren erscheint.

muss. Für den Augenblick ist es wichtig, in den Überlegungen zur Industriekultur nicht aus den Augen zu verlieren, dass dieses Wechselverhältnis von Mensch und Maschine, bzw. Mensch und Produktion mit zu bedenken ist.

Was ist Industriekultur? Das kennzeichnende Merkmal der Industriekultur ist die Mechanisierung der Arbeit. Was wird damit gesagt?

Zuallererst einfach, dass im Zentrum der Kultur die industrielle Produktion steht, dass also die gesellschaftliche Wirklichkeit hinsichtlich ihrer materiellen Versorgung durch die Industrie geprägt ist. Und dann, dass die industrielle Produktion durch die Mechanisierung der Arbeit gekennzeichnet ist und zwar durch jene Form der Arbeit, die im Aufdrücken von Formen auf ungeformtes Material besteht. Die Industriekultur ist also geprägt von einer stetigen Rationalisierung der zweiten Form der Arbeit. Den Einschnitt, den die Industriekultur markiert, ist zu aller erst ein Einschnitt in die Produktionsweisen. Entscheidend ist, dass dieser Einschnitt eine Umstellung ist, die tief in das Verhältnis von Mensch und Produktion eingreift.

Flusser, der sich am Bild des Tischlers festhält, macht den Umbruch am Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit fest. In der vorindustriellen Zeit, so Flusser, stand der Tischler in der Mitte seiner Werkstatt. Um ihn herum lagen die Werkzeuge. Ging eines kaputt, wurde es ausgewechselt. In der Industriekultur veränderte sich dieses Verhältnis grundlegend. In der Mitte der Fabrik stand jetzt die Maschine, nicht der Mensch. Der Mensch wurde austauschbar. Die Arbeit wechselte die Seiten. Die Maschine arbeitete, und die menschliche Arbeit reduzierte sich. Vilém Flusser schreibt: „Die Typistin schreibt nicht, sie ist eine Schreibmaschine für einen anderen.“⁶³ Pointiert formuliert, der Mensch, der an der Maschine steht, arbeitet also nicht: Er wird zu einer Funktion der Maschine. Dieser Wechsel markiert den Bruch in den Produktionsverhältnissen, aber nicht nur das, er bildet auch den Kern zum Verständnis der Verfasstheit der Industriekultur.

Es ist eine allgemeine Einsicht, dass die Veränderungen im Verständnis der gesellschaftlichen Dimensionen sehr weitreichend gedacht werden müssen. Das führt mich zu Karl Marx und zur Rationalisierung der Arbeitsprozesse. Marx versucht sich der Veränderung in den Produktionsverhältnissen mit dem Begriff der Entfremdung zu nähern. Der Begriff ist ausgezeichnet gewählt. Denn in der Tat entfremdet sich der Mensch jener zweiten Form der Arbeit. Die Rationalisierung der Arbeitsprozesse hat heute einen Grad erreicht, der den klassischen Arbeitsbegriff längst aufgelöst hat.⁶⁴

Aber das veränderte Verhältnis von Mensch und Maschine in der Industriekultur wird aus verschiedenen Gründen problematisch. Diese Gründe können in zwei Spannungsfeldern zusammengefasst werden.

Das erste Spannungsfeld ist das ökologische. Die Industriekultur hat nicht nur das Verhältnis von Mensch und Maschine grundlegend verändert, sondern, wie bereits ausgeführt, gleichzeitig auch das Verhältnis von Mensch und Natur. War Kultur bis zur industriellen Revolution von der Emanzipation des Menschen von der Natur geprägt, so begann der Mensch sich mit der industriellen Revolution aus seiner Produktions- Kultur zu emanzipieren. Er wurde gleichsam aus der Produktion hinausgeschleudert und beginnt mit der Industriekultur den Maschinen und der Natur gegenüberzustehen und das vor allem deswegen, weil die Produktion der Maschinen sowie die Produkte der Maschinen die Natur nachhaltig verändert haben und diese Veränderungen nicht ohne Konsequenzen bleiben. Eine solche Konsequenz wäre z.B. das Ozonloch oder die Klimaerwärmung. Man kann sagen, dass Maschinen als Werkzeuge, die Widerstände und Hindernisse minimieren, selbst zu Hindernissen geworden sind. Als solche sind sie allerdings eine Variation des paradoxen Grundproblems: Problemlösen ist ein Problem.

Das zweite Spannungsfeld ist das soziale und politische. Die Probleme dieses Spannungsfelds liegen vor allem in der „Kunstkritik“, in den Codierungen der Produktion und nicht an den Ausländern. Und damit kehren die Überlegungen jetzt noch einmal zur Arbeitslosigkeit zurück. Die Industrialisierung führt zu einer strukturellen Veränderung der Gesellschaft, Veränderungen, die nicht in der „Kunstkritik“ ankommen.

Die menschliche Arbeitskraft verliert an Wert. Der Mensch wird aus der zweiten Form der Arbeit verdrängt. Die sozialen Verwerfungen, die von diesen Umwälzungen hervorgerufen werden, sind durch die europäische Geschichte hinweg an die von Armut und Krankheit geprägten Schicksale ungezählter Menschen gebunden, von den Toten ganz zu schweigen. Außerdem muss festgehalten werden, dass die Produktion mit der Industrialisierung in einen spiralförmigen Abstraktionsprozess eintritt. In diesem Abstraktionsprozess verändern sich zunehmend auch die Beziehungen zwischen Arbeit und Produktion sowie zwischen Arbeit und Geld. In diesem sich zuspitzenden

⁶³ Vilém Flusser, *Vom Stand der Dinge*, Steidl, Göttingen 1993, S. 56

⁶⁴ Wie sieht der klassische Arbeitsbegriff aus? Wie sieht der Arbeitsbegriff von heute aus?

Prozess verliert die Produktion zum Teil gänzlich ihre Funktion, ja sie wird wild. In dieser latent brodelnden Entfesselung der Industrialisierung öffnet sich immer wieder der Abgrund eines unmenschlich werdenden gesellschaftlichen Gesamtklimas.

Der Blick in die Produktionsverhältnisse zeigt also: die Veränderungen in den Produktionsbedingungen führen zu Einschnitten in den Stoffwechselprozessen zwischen Menschen, zwischen Mensch und Gesellschaft und zwischen Gesellschaft und Natur. Weniger allgemein, in den Brüchen der Produktionsverhältnisse haben sich wesentliche Transformationen in der Ökologie der gesellschaftlichen Verfasstheit des Menschen („Ökologie der Mentation“) vollzogen. Diesen Transformationen soll im Folgenden nachgegangen werden.

Gleichzeitig ist die Kehrseite des Fortschritts unübersehbar geworden, die sich in den ökologischen und klimatischen Veränderungen der Erde, im Aufklaffen der sozialen Brüche und in einem zunehmenden Abstraktionsprozess in den gesellschaftlichen Beziehungen zeigt.

Libido des Kapitalismus

„So was hätt einmal fast die Welt regiert! Die Völker wurden seiner Herr, jedoch dass keiner uns zu früh da triumphiert - der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch.“

Berthold Brecht

Alexander Kluge berichtet in „Die Lücke, die der Teufel lässt“⁶⁵ von einem Interview mit einem Wirtschaftsexperten der „Royal Society“, der im Verlauf dieses Interviews nach der Bedeutung des Bruttosozialprodukts gefragt wird. Dieser gibt die interessante Antwort: dass das gesamte Bruttosozialprodukt für sich allein genommen keine große Bedeutung hat. Er führt dazu aus, dass das physische Produkt nicht so entscheidend sei, z.B. das Produkt der Arbeit von Millionen von Bauern. Entscheidend sei vielmehr der „Mehrwert“ oder die „militärische Kraft“, die aus dem Produkt der Arbeit in den Fabriken entstehe und er fügt hinzu, die Arbeit von 17 Börsenhändlern führe letztlich zu keinem physischem Produkt. Auf die Frage wozu man Mehrwert oder militärische Kraft brauche, erklärt er: „Das kann ich Ihnen so nicht beschreiben, aber ich will mich nicht darauf hinausreden, dass es kompliziert wäre. Es ist im Grunde einfach. Pro Stunde Arbeitskraft, in Milliarden Stunden und Menschen hochgerechnet, entsteht ein Produkt. Daran ändert sich in der Betrachtung seit Adam Smith nichts. Aber wie in der Weltgemeinschaft über den Wert des Produkts entschieden wird (und da kann ich ihnen nicht als Oberrichter sagen, wer über diese Einschätzung entscheidet, es ist aber bestimmt kein Mächtiger, der entscheidet), das wissen wir nur ungefähr. Letztlich entscheidet das die Börse.“⁶⁶

Worauf der Wirtschaftsexperte hier hinweist, ist für das Verständnis moderner Ökonomie äußerst relevant, dass der Wert eines Produktes nämlich nicht einfach durch die Zeit, die für die Herstellung aufgebracht wurde, sondern in einem verdeckten Aushandlungsprozess bestimmt wird und der entscheidende Augenblick dieser undurchsichtige Mechanismus ist, in dem über den Wert eines Produktes entschieden wird, muss richtig verstanden werden. Der Wert wird nicht durch die Arbeit, sondern in einer zweiten Linie bestimmt, innerhalb eines komplexen, von verschiedenen Akteuren durchzogenen Raums. In diesen komplexen und dunklen Vorgängen in den ökonomischen Prozessen und Mechanismen entscheiden sich wesentlich die gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse. Und das heißt, es ist nicht so, wie Karl Marx es festhalten wollte, dass alle Entwicklung sich in der Produktion entscheidet. Wenn sich die Entwicklung in der Produktion entschiede, dann würde sich der Wert eines Produktes an den Produktionskosten oder etwas ähnlichem orientieren. Aber dem ist nicht so. Das Entscheidende an einem Produkt, und das zeigt sich noch deutlicher, wenn man es in Millionen Arbeitstunden und Konsumenten hochrechnet, ist, dass der Wert ganz anders entschieden wird.

⁶⁵ Alexander Kluge: „Die Lücke, die der Teufel lässt“, SV, FFM 2005

⁶⁶ Alexander Kluge: „Die Entstehung des Schönheitssinns aus dem Eis“, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2005, S.58

Worin liegt der Wert militärischer Kraft? Warum kosten Panzer viel Geld? Aber auch wenn man weniger kritisch fragt, muss man feststellen, dass der Wert eines Autos mit dem Wert des Autos im Wertesystem der Gesellschaft zusammenhängt und nur hier Sinn macht. Die Frage, die entscheidend wird um die ökonomische Realität richtig zu verstehen, ist: Wie funktionieren die Mechanismen, auf denen die Wertsetzung beruht? Welche Kräfte wirken hinter der Wertsetzung? Die Frage nach den Mechanismen der Wertsetzung ist wichtiger als die Frage, wo diese Setzung stattfindet? Im Kern der ökonomischen Realität ist etwas fiktiv bzw. ist immer schon etwas fiktiv gewesen. Diese Fiktionalität muss richtig verstanden werden.

Der fiktive Kern in der ökonomischen Realität organisiert sich nicht willkürlich. In ihm wirken bestimmte Kräfte. Diese Kräfte reichen hinab bis zu den Sehnsüchten. Psycho-ökonomisch kann man sogar sagen, der Kapitalismus lebt von riesigen Sehnsuchtsvorkommen, die wie Ölvorkommen zu betrachten sind. Diese Sehnsuchtsvorkommen haben eine ähnliche Funktion wie die Ölvorkommen in den Wüsten Arabiens. Sie haben auch ein gewisses Alter. Das heißt, sie haben sich über eine gewaltige Zeitspanne gebildet und sie werden verbraucht. Die Wertsetzung, so Kluge, hat diese Sehnsuchtsvorkommen als massenhafte Geschichte der Zustimmung im Rücken.

Für die moderne Ökonomie wird innerhalb dieser Sehnsüchte ein Moment besonders wichtig, den Alexander Kluge als bestimmendes Grundgefühl beschreibt. Er fasst dieses Grundgefühl in einem Satz: „Ich glaube nicht an diese Welt“. In diesem rebellischen Gefühl, so schreibt er weiter, brennt „die Lebensflamme des Kapitalismus“ und es ist deswegen nicht von den Waren und der Warenwelt zu trennen. In ihm kommt die Grundbewegung der kapitalistischen Sehnsucht zum Ausdruck, so Kluge.

Dass dieses Leben ein Jammer ist, und man deswegen die Welt verändern muss, eigentlich nicht die Welt, sondern die Zugriffsmöglichkeiten auf die Welt, dieser Hoffnungsmechanismus unterliegt dieser Sehnsucht. Es ist der Traum, dass der Mensch sich von der Natur emanzipiert. Der Fleiß und die Sparsamkeit der Menschen, so Kluge, kommt aus diesem Grundgefühl. Um „weiter“ zu kommen, an einen anderen Ort zu gelangen: „deswegen verzichtet man, schränkt sich ein“. Dieses Prinzip arbeitet in den einzelnen Menschen, aber auch auf den abstrakten makrosphärischen Ebenen, d.h. es wirkt in den abstrakteren Systemen fort. Es ist eingeschrieben in die Bildungssysteme, in die Politik und natürlich in die Ökonomie. Es ist eine Art Urarbeit im zivilisatorischen Gefüge und hat eine lange Geschichte.

Hier werden ganz verschiedene Ebenen, in denen diese Mechanismen wirken, für die Wertsetzung entscheidend, und diese verschiedenen Ebenen haben nicht immer unbedingt etwas mit Ökonomie zu tun. Sie haben eigentlich sogar recht wenig mit Ökonomie zu tun. Dieser psychomotorische Impuls im zivilisatorischen Gefüge ist wesentlich um zu verstehen, was in der Ökonomie vor sich geht. Aber das Geflecht, das sich hinter der Wertsetzung zeigt, dieser dunkle Prozess, der muss aufgefaltet werden. Es muss hineingeschaut werden, was sich da tut im Inneren.

Wenn man z.B. verstehen will, was Naomi Klein empirisch beschreibt⁶⁷, muss in diese Richtung weitergegangen werden. Wenn ein paar Turnschuhe in den Freihandelszonen der Dritten Welt mit 2 Dollar bezahlt werden, aber in Manhattan für 200 Dollar verkauft werden, was passiert da? Es ist offensichtlich, dass die Wertsetzung ein komplizierter, fiktiver Mechanismus in der allgemeinen Ökonomie ist, und dass sich die Waren zu ihrem Wert verkaufen, aber die Arbeitskraft auch. Hier treten bestimmte Faktoren auf, gewisse Dinge spielen eine Rolle. Was sind das für Dinge?

Man hat es hier mit einem hoch komplexen Kräftefeld zu tun. Wenn die Wertsetzung, also die Unerträglichkeit der Realität der Ökonomie kritisiert wird, dann können diese Zusammenhänge nicht außer Acht gelassen werden.

Die Schwierigkeiten, die Mechanismen der Wertsetzung zu verstehen, liegt daran, und darauf weist Alexander Kluge hin, dass das Ganze ja nur funktioniert, weil, wenn man das, was man verkauft nur verkauft, weil einem etwas anderes lieber ist. Vor der Vernunft der Ökonomie gibt es eine Ökonomie der Liebe, auf der die ganze Wertsetzung beruht. Kluge schreibt: „Ich kann mich selbst verkaufen und das Liebste, was ich habe, bis hin zur Ich-AG, aber ich habe dann immer noch etwas Lieberes, also zum Beispiel meine Familie oder meinen Gott, wofür ich das Ganze tue.“⁶⁸ und er schreibt weiter: „Das ist das Gleichgewichtssystem in der Inneren Balance-Ökonomie des Modernen Menschen.“⁶⁹

⁶⁷ Naomi Klein: „No Logo!: der Kampf der Global Players um Marktmacht: ein Spiel mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern“, Riemann, München 2001

⁶⁸ Alexander Kluge: „Die Entstehung des Schönheitssinns aus dem Eis“, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2005, S.59

⁶⁹ Ebd. S.60

Es ist deutlich, dass dieser psycho-libidinöse Wirkungsmechanismus nicht nur auf individual-sphärologischer Basis gültig ist, sondern auch auf politische Systeme angewandt werden kann wie z.B. bei Stalin oder Hitler. Dabei muss man aber nicht nur an grausame Diktaturen denken, das gilt auch für die BRD in der Ära Kohl. Unterhalb der politischen, der ökonomischen Vernunft usw. (all der verschiedenen Formen der Vereinhaltungen der Vernunft) gibt es eine spezifische, psycho-libidinöse Ordnung, die die Wertsetzung bestimmt. Diesen Grundcharakter bzw. diese Grundstimmung in den Transformationsprozessen hin zur Moderne zu verstehen, soll in den nächsten Kapiteln an der Auseinandersetzung mit und ausgehend von Michel Foucaults Schriften zur Sexualität, zur Organisation der „Macht“ und der Wissensdispositive nachgegangen werden. Hier wird ausgebreitet, dass diese libidinöse Struktur in unterschiedlichen Ordnungen organisiert ist, sowie versucht, die Entwicklung dieser Ordnungen zu verstehen.

3. Industrialisierung der Menschformungsprozesse

„Früher sind die Menschen in die Verhältnisse, die sie vorgefunden haben, hineingewachsen, und das war eine verlässliche Art, in der sie zu sich gekommen sind; aber heute, bei der Durcheinanderschüttelung, wo alles von Grund und Boden gelöst wird, müsste man schon sozusagen auch bei der Erzeugung der Seele die Überlieferung des Handwerks durch die Intelligenz der Fabrik ersetzen.“⁷⁰

Robert Musil

Das moderne Machtdispositiv: Anatomiepolitik und Biopolitik - Mikro/Innen- Sphären

Nach dem Blick auf die wirtschaftlichen Beziehungsgeflechte und die psycho-libidinösen Abstraktionsprozesse, die sich in ihnen verschränken, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Abstraktionsprozesse zu den kleinen und kleinsten Beziehungsgeflechten bzw. nach der Beziehung dieser Abstraktionsprozesse zu den Innenwelten des Menschen und den inneren Produktionstechniken von Gesellschaft: Wie sind die abstrakten Transformationen, die mit der Verdrängung des Menschen aus dem Zentrum der Produktion ökonomisch entscheidend wird, wie es durch Vilém Flusser beschrieben wurde, in die psychischen Dimensionen und Mikrosphären der kleinen Welten eingeflochten? Wie organisiert sich das Wissen neu? Und welche Auswirkungen hat diese neue Organisation auf das gesellschaftliche Selbstverständnis?

In den Zusammenhang von Abstraktionsprozessen in den produktiven und ökonomischen Makrosphären und Mikrosphären spielt etwas Drittes hinein, das Foucault das Machtdispositiv nennt. Schon in den Überlegungen zu den Transformationen in der „Kunstkritik vom Mittelalter zur Moderne“ ist deutlich geworden, wie die gesellschaftliche Wirklichkeit von abstrakten Konstellationen geprägt wird. In den Mikrosphären setzt sich dieser Prozess fort und muss noch weitreichender bedacht werden. Es genügt hier nicht zu konstatieren, dass ein Kleidungsstil, der von der Industrie hergestellt wird, oder irgendeine andere Mode ein überindividuelles Lebensgefühl einer Zeit erzeugt. Mit dem foucaultschen Begriff des Machtdispositivs soll nach nichts Geringerem gefragt werden als nach der gesellschaftlichen Ordnung der Moderne selbst: Wie stabilisiert sich die gesellschaftliche Ordnung der Moderne als semantische Unternehmung?⁷¹ Wie erhält sie sich in den gesellschaftlichen Transformationen? Wo konstituiert sie sich? Und wie lässt sie sich fassen?

Im Hintergrund dieser Fragen steht der Versuch, für das psycho-libidinöse Transformationsgeschehen ein angemessenes Verständnis zu entwickeln. Das heißt, hinter der Frage nach der Erhaltung des Machtdispositivs steht verdeckt die eingangs gestellte Frage nach der „Ökologie der Mentation“ bzw. der Grundstimmung der Moderne. Im Nachgang der foucaultschen Analysen der Funktionsweisen und Erhaltungsmechanismen der Macht (bzw. der gesellschaftlichen Ordnung) in der Moderne wird also anhand des Begriffs der Bio-Politik und der Bio-Macht nach Wegen gesucht die psycho-libidinöse Struktur und damit das hintergründige Codierungssystem der Moderne unterhalb der objektiven Transformationsprozesse zu verstehen.

Das Verständnis für den Begriff der Bio-Politik soll in drei Schritten entwickelt werden. Auszugehen ist hierzu von den Analysen Michel Foucaults in „Sexualität und Wahrheit“. Der erste Schritt wird darin bestehen, den Begriff der Sexualität, der in den foucaultschen Überlegungen zentral ist und von dem aus die Begriffe der Bio-Politik und der Bio-Macht entwickelt werden, nachzuziehen und weiter darin, zu skizzieren, wie diese Sexualität in den pädagogischen

⁷⁰ Robert Musil: „Der Mann ohne Eigenschaften“, In: Gesammelte Werke Bd. 1, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978, S.597

⁷¹ Michel Foucault: „In welchen Formen, durch welche Kanäle, mittels welcher Diskurse schafft es die Macht, bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen, auf welchen Wegen erreicht sie die seltenen und unscheinbaren Formen der Lust, und auf welche Weise durchdringt und kontrolliert sie die alltägliche Lust?“; Michel Foucault: „Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen“, SV, FFM 1977

schen, medizinischen, theologischen und polizeiwissenschaftlichen Diskursen vom 17. bis zum 19. Jahrhundert eingebettet ist bzw. wurde.

Im zweiten Schritt werden die Mechanismen untersucht, wie die „Macht“ sich in die Mikrosphären einschreibt. In diesem Zusammenhang wird ein weiterer Begriff wichtig: „der Körper“. In der kryptischen Behauptung: Die Macht schreibt sich ein in den Körper - konzentriert sich das Verhältnis von „Macht“ und „Körper“, das in diesem Teil bedacht werden soll. Um den Gedanken hinter dieser Aussage zu verstehen, ist es unausweichlich das Verhältnis von „Körper“ und „Schrift“ ein wenig näher zu bedenken.⁷² Es soll versucht werden die psycho-politische Dimension, die diesem Prozess inne ist, anschaulich zu machen.

Im dritten Schritt steht das letzte Kapitel aus Sexualität und Wahrheit: „Recht über den Tod und Macht zum Leben“ im Zentrum der Überlegungen. Ausgehend von diesem wird versucht den Begriff der Bio-Politik, wie ihn Michel Foucault entwirft, vor einen etwas tieferreichenderen Hintergrund zu stellen, woraus der dispositive Charakter der Bio-Politik für das Verständnis der psycho-libidinösen Spur der Moderne hervorgehen soll.

Durch die Entfaltung dieser drei Ebenen soll die Industrialisierung der Menschformungsprozesse, also der Wandel in den inneren Produktionsweisen von Gesellschaft, die sublimen Prozesse in der Wahrnehmungsweise des gesellschaftlichen Bewusstseins und der Selbsterfahrung im Umbruch zur Moderne etwas anschaulicher gemacht werden.

Die Diskursivierung der Sexualität

Um die Verknüpfung von den Abstraktionsprozessen in den Mikrosphären und dem Machtdispositiv richtig zu verstehen, ist es notwendig, die Grundfrage, die Michel Foucault beschäftigt und die sein Denken weitreichend bestimmt, richtig zu verstehen. Die Frage, die sich Foucault stellt, lautet: „Wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen gebunden?“⁷³ Er fragt also nach der Beziehung zwischen dem Wissen (Diskursen) und der gesellschaftlichen Ordnung (Macht). Mit dieser Frage nach der Verbindung von abstrakt informativen und technisch strukturellen Vergesellschaftungsformen versucht Foucault den Ursprung der strukturellen historischen Verschiebungen aus ihrem semantischen Kontext nachzugehen und zu verstehen. Diese Frage ist aus zweierlei Hinsicht interessant, zum einen, um sich einen Weg zum Verständnis der semantischen Komplexität hinter dem abstrakten Ereignis der Moderne zu bahnen und zum anderen, um den reversiblen Wirkungen des mikrosphärischen Beziehungsgeflechts auf die Spur zu kommen.

Für Foucault ist der Sex als Lebensbereich in seiner Beziehung zu den gesellschaftlichen Semantiken/Diskursen von entscheidender Bedeutung. Es ist also nicht ungünstig zu fragen: Wieso wird für Foucault gerade dieser Zusammenhang zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen über die Beziehung von der Gesellschaft und ihren Diskursen/ihrem Wissen?

Foucaults Weg, die Beziehung von Ordnung und Diskurs/Wissen zu beschreiben, geht von der impliziten Grundannahme aus, dass die Sexualität ein abstrakt mikrosphärisches, von verschiedenen gesellschaftlichen Kräften durchzogenes Feld ist, in dem sich die Mechanismen der gesellschaftlichen Ordnung und die Ordnungen des Wissens ineinander verschränken. Die Sexualität bildet in Foucaults Überlegungen ein Agencement, durch das im historischen Prozess die Transformationen der Beziehung von Ordnungskräften und Wissensordnungen ablesbar werden.

An dieser Stelle wird gleich deutlich, dass mit dem Begriff der Sexualität nicht versucht wird darüber nachzudenken, wie sich Menschen geliebt haben und nicht geliebt haben (nicht lieben konnten, nicht lieben durften), sondern, dass es darum geht, zu fragen, wie die Sexualität in der neuzeitlichen Entwicklung des Abendlandes zu einem Agencement (zu einem Wissensfeld) werden konnte, das im historischen Prozess eine besondere Stellung ein-

⁷² Im Hintergrund dieser Überlegungen steht ohne Zweifel noch die frühere Auseinandersetzung mit Dietmar Kamper und sein Körper-Denken, das hier vielleicht ein wenig eigenwillig interpretiert wird, aber zu dem das Nachdenken nun wieder zurückkehrt.

⁷³ Michel Foucault: „Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen“, SV, FFM 1977, S.8

nimmt.⁷⁴ Im ersten Augenblick mag es verwirrend sein, dass die Sexualität als Gegenstand (eines historischen Wissens) bedacht wird und dass diesem in den neu entstehenden wissenschaftlichen Diskursen der Moderne ein wesentlicher Platz eingeräumt wird. Diese auf gewisse Weise formalistisch wissenschaftsgeschichtliche Analyse, die jeden Aspekt des tatsächlichen Sexes ausspart, und auch nicht versucht eine Geschichte des Sexes zu entwerfen, gibt den Blick frei auf die Entwicklung, die sich unterhalb der verschiedenen vermeintlichen Repressionen (bzw. Repressionsgeschichten) des Sexes vollzieht, sowie auf die Transformationen der Diskurse, anhand derer sich die grundlegenden Entwicklungsprozesse der Moderne ablesen lassen. Das Besondere dieses Bedenkens ist, dass es gar nicht erst versucht, für die Befreiung oder Disziplinierung der Sexualität einzuspringen, sondern lediglich die Transformationen der Entfaltungs- und Disziplinierungsgeschichte beschreibt.

Die Sexualität ist für Foucault also nur als das Feld von Interesse, innerhalb dessen sich ein Transformationsprozess der Wissensdispositive ablesen lässt bzw. innerhalb dessen ein allgemeiner und komplexerer Transformationsprozess einer neuen Form der Organisation von Gesellschaft beobachtet werden kann. (Für die politische Organisationsform der „Macht“ hat Foucault den Begriff „Bio-Politik“ geprägt.) Dieser unterschwellige Prozess ist für Michel Foucault von besonderem Interesse. Um seine Analyse dieses Prozesses nachvollziehbar zu machen, ist es notwendig zuerst seine Grundannahme, dass es eine besondere wissenschaftshistorische und gesellschaftliche Geschichte der „Sexualität als Gegenstand“ in der Ordnung der Gesellschaft gibt, plausibel zu machen.

Foucault entwickelt seine Grundannahme, indem er sie als Antithese einführt. Diese rhetorische Wendung ist an den Versuch gebunden, aus einer gewissen theoretischen Disposition zu entkommen. Es ist nicht nachteilhaft, diese Disposition kurz zu skizzieren.

Foucault widerspricht der impliziten Annahme einer Repression des Sexes, dass die Sexualität in den hochtechnologisierten Gesellschaften der Gegenwart aus letztlich nicht so leicht durchschaubaren Gründen einer seit der Neuzeit einsetzenden Unterdrückung ausgesetzt ist. Der Repressions-Annahme zufolge war das gesellschaftliche Leben noch bis in das 17. Jahrhundert hinein frei und ungezwungen. Der Umgang war offen: sexuelle Anspielungen in der Sprache waren noch nicht rigiden Sanktionen unterworfen, man sprach aus, was später aus Gründen der Sittsamkeit unter den Deckmantel des Schweigens fiel; die Körper mussten nicht unter dem Diktat der Moral in die Zwangsjacken von Korsetten und Uniformen eingeschnürt und gezwängt werden, sie konnten sich noch ohne Scham empfinden zu müssen kaum verhüllt zeigen; und auch die Kinder durften sich unter den Erwachsenen frei und ungezwungen bewegen. Kurz gesagt: das Abendland war vor der Abenddämmerung seiner bürgerlich puritanischen Disziplinierung und Kasernierung in eine Szenerie getaucht, in der die Gesellschaft, wie auf einem barocken Gemälde eines ausgelassenen dionysischen Festes, in den üppigen Wonnen und Freuden des Lebens taumelte. Auf diese Wonnen folgen die unter dem Wappen des Ernstes stehenden Reglementierungen des viktorianischen Bürgertums. Der Sex verschwindet aus dem öffentlichen Leben und wird ins elterliche Schlafzimmer verbannt, wo er zu einer Tätigkeit wird, die im Ernst der Fortpflanzung aufgeht. Die Sprache und Umgangsformen werden von den unanständigen, sich nicht geziemenden Auswüchsen gesäubert. Die Sexualität des Kindes wird verboten und überwacht. Der Sex wird zum Mal der menschlichen Schwäche.

Diese theoretische (Repressions-)Disposition bestimmt unterschwellig das reflexive Verhältnis der Moderne zur Sexualität, so Foucault. Ihr unterliegt folgende Theoriearchitektur: Die Unterdrückung bzw. Repression des Sexes bestimmt das Verhältnis von Macht und Sexualität in Europa seit dem viktorianischen Zeitalter. Die emanzipativen Kräfte der Moderne suchen daher den Sex zu befreien.

Diese Konstellation um den Sex ist von außerordentlicher Bedeutung. Der Sex gerät innerhalb dieser Architektur in Opposition zur gesellschaftlichen Ordnung bzw. zur kapitalistischen Grundordnung⁷⁵ und die Sache des Sexes wird zur Frage nach seiner Freiheit und seinem Recht. Der Sex wird also unter der Hand zur Chiffre der freien und entfalteten Natur, die sich der Macht entzieht und in der sich die ahistorische Wahrheit und das natürliche Recht

⁷⁴ Michel Foucault: „Leser, die erfahren möchten, wie die Menschen im Verlauf der Jahrhunderte geliebt haben oder wie es ihnen verboten worden ist, werden wohl enttäuscht. Ich wollte nicht die Geschichte der sexuellen Verhaltensweisen schreiben, sondern eine viel nüchterne Frage behandeln: wie sind diese Verhaltensweisen zu Wissenobjekten geworden? Auf welchen Wegen und aus welchen Gründen, hat sich der Erkenntnisbereich organisiert, den man mit dem relativ neuen Wort Sexualität umschreibt?“ Michel Foucault: „Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen“, SV, FFM 1977, S.7

⁷⁵ Das Erklärungsprinzip hinter dieser Überzeugung skizziert Foucault so: „wenn der Sex mit solcher Strenge unterdrückt wird, so deshalb, weil er mit einer allgemeinen und intensiven Arbeitsordnung unvereinbar ist; wie konnte man in einer Epoche, wo man systematisch die Arbeitskraft ausbeutete, zulassen, dass sie sich in Lüsten erging – außer in jenen minimalen, die für ihre Reproduktion sorgte?“; Ebd. S.14 f.

des Lebens enthüllt. Wenn also auf diese Weise von der Sexualität gesprochen wird, so schwingt darin schon der revolutionäre Ernst, sich gegen die unterdrückende Last der gesellschaftlichen Ordnung aufzulehnen. Die Sexualität, so Foucault, wird in dieser Disposition zu nichts Geringerem als zu dem entscheidenden Bereich (zu einer Besetzung des Unmittelbaren) von der das Glück und Weh der Gesellschaft abhängig gemacht wird. Für ihre „natürliche“ Entfaltung muss gekämpft werden oder sie muss aus einem konservativem Instinktverhalten heraus und aus Gründen der Moral eingedämmt werden. Dieses Befreiungsdispositiv hat eine starke Wirkung in den verschiedensten gesellschaftlichen Diskursen.

Foucault wendet sich gegen diese „ödipale“ Theorieposition. Er entwickelt seine Antithese, indem er einen anderen Machtbegriff bzw. einen tieferen Begriff der gesellschaftlichen Ordnung anlegt. Unter Macht versteht Foucault nicht „die Regierungsmacht, als Gesamtheit der Institutionen und Apparate, die die bürgerliche Ordnung in einem gegebenen Staat garantieren.“⁷⁶ Er versteht darunter auch nicht „eine Unterwerfungsart, die im Gegensatz zur Gewalt in Form der Regel auftritt.“⁷⁷ Und er meint auch nicht „ein allgemeines Herrschaftssystem, das von einem Element, von einer Gruppe gegen eine andere aufrechterhalten wird und in sukzessiven Zweiteilungen die Gesellschaft durchdringt.“⁷⁸ Der Machtbegriff, der seinen Überlegungen zugrunde liegt, ist formalistisch gedacht, und nicht an einen Souverän bzw. an eine Souveränität gebunden. Foucault schreibt: „Die Analyse, die sich auf der Ebene der Macht halten will, darf weder die Souveränität des Staates, noch die Form des Gesetzes, noch die globale Einheit einer Herrschaft als ursprüngliche Gegebenheit voraussetzen; dabei handelt es sich eher um Endformen. Unter Macht, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren [...] Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation gibt.“⁷⁹

Ihm geht es weder darum, die Unterdrückung des Sexes innerhalb der „Macht“ bzw. des Machtdispositivs der Moderne zu kritisieren, noch darum, zu behaupten, dass es diese Unterdrückung nicht gegeben hätte. Entscheidend ist für ihn, anhand des Wissensdispositivs, das in der Moderne um den Sex herum entstanden ist, die „komplexe Situation“ und das Zusammenwirken der Kräfteverhältnisse zu beschreiben, durch die sich die vielfältigen gesellschaftlichen Beziehungsfelder um den Sex organisieren.

Die entscheidende Frage, der an dieser Stelle mit Foucault nachgegangen werden soll, ist: Wie organisieren sich diese vielfältigen gesellschaftlichen Beziehungsfelder und warum gewinnt die Sexualität eine solche Bedeutung für die Gesellschaft?

Diese Frage ist in erster Linie eine historische. Sie versucht, den Punkt aufzufinden, an dem der Sex im Zusammenwirken der Kräfteverhältnisse in der Gesellschaft zu einem entscheidenden Moment in der Verbindung von Macht und Wissen wird. Wie wird der Sex zum Gegenstand verschiedener Wissensdispositive?

Es gehört wahrscheinlich zu den Paradoxen gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse, dass gerade das seit dem 17. Jahrhundert zu beobachtende „gezielmliche Verstummen“ gegenüber dem Sex, nicht der Hinweis auf eine Repression des Sexes, sondern das deutliche Zeichen der einsetzenden Diskursivierung der Sexualität ist. Gerade dort, wo die Sprache verstummt und so die Schamhaftigkeit zum wirksamsten Verbot über den Sex zu sprechen wird, wo die „Sprachlosigkeiten durch ihr eigenes Stummbleiben Schweigen gebieten“⁸⁰, zeigt sich die neue Dimension, die dem Sex beigemessen wird, so Foucault. Der Sex verändert sich. Er ist nicht mehr länger nur ein kleines Vergnügen, sondern er wird zu einem dunklen Punkt in unserem Inneren. Unterhalb der restriktiven Ökonomie der Rede fängt der Sex an zu sprechen. Er wird zu einem Ort, der beobachtet und gegebenenfalls kontrolliert werden muss, so Foucaults These. Wie lässt sich dieser Transformationsprozess erklären? Wie wird die Sexualität ein Gegenstand, der es verdient, genau verstanden zu werden?

Es ist offensichtlich, dass die Antwort auf diese Frage sehr umfassend ausfallen könnte. Mit anderen Worten, dieser Transformationsprozess kann über die Betrachtungen Foucaults hinaus wahrscheinlich sehr weit zurückverfolgt werden. Es wäre mit Sicherheit möglich, einen Bogen von der antiken Akademie mit ihren hermeneutischen Schulen, der Kunst des Fragens und der platonischen Eideia, über die Stoa, der ars vivendi und den Enthaltungstugenden bis zur mittelalterlichen Scholastik der Praxis des Beichtens und der Kunst der Seelenführung zu schlagen und in

⁷⁶ Ebd. S.113

⁷⁷ Ebd. S.113

⁷⁸ Ebd. S.113

⁷⁹ Ebd. S.113

⁸⁰ Ebd. S.27

diesem zu zeigen, wie sich die Linie der philosophischen Frage nach dem guten und richtigen Leben transformiert und wie dieses Fragen mit dem 17. Jahrhundert in das Fragen umschlägt, das nicht mehr auf den kleinen Kreis der Philosophen und Gelehrten beschränkt ist, sondern sich in ein gesellschaftliches Dispositiv transformiert und als breite Diskursivierung der Sexualität niederschlägt. An dieser Stelle genügt es völlig, die letzte Transformation in diesem Prozess darzustellen: den Übergang von der Praxis der Beichte zur allgemeinen Diskursivierung der Sexualität, die vor allem in der Entstehung der Humanwissenschaften hervortritt, besonders in den verschiedenen Diskursen der Medizin.

Die Genese der Beichte bzw. die historische Entwicklung der Verknüpfung von Geständnis und Seelenführung hat seinen Ursprung offensichtlich in ihren philosophischen Vorläufern. Das Beziehungsfeld dieser Verknüpfung ist zu keinem Zeitpunkt starr. Die verschiedenen Bereiche, die in dieses Verhältnis hineinspielen, sind im historischen Prozess tiefreichenden Transformationen unterworfen.

Ökonomie der Sünden und die Vermassung der Beichte

Die Sexualität spielte in der Ökonomie der Sünden des Frühmittelalters eine untergeordnete Rolle. Über den langen Zeitraum vom frühen Mittelalter bis zur Reformation hat sich die Stellung des Sexes gegenüber den anderen Sünden stark gewandelt. Im historischen Prozess ist der Sex an die Spitze dieser Ökonomie getreten. Dieser Transformationsprozess hat vielerlei Gründe. Einer der wesentlichsten Gründe liegt wohl in der Veränderung der Stellung der Beichte selbst, wie Foucault aufzeigt. Die asketisch klösterliche Tradition, das Gespräch mit dem *Anderen*⁸¹ als besondere Technik der Seelenführung, blieb lange Zeit auf den Bereich des Klosters begrenzt. Erst im Zuge der Gegenreformation des 17. Jahrhunderts wurde die Beichte nach langem und kontinuierlichen Ausweitungprozess tatsächlich zur Regel erhoben und zu einer Pflicht für alle Gläubigen. Diese „Vermassung der Beichte“ war aber auch mit einer Veränderung der Praxis der Beichte verbunden. Auch oder gerade in der Beichte lässt sich jener eingangs schon beschriebene Prozess des Verstummens gegenüber dem Sex, die restriktive Ökonomie der Rede deutlich verfolgen.⁸²

Der Sex wird in der Beichte nicht direkt angesprochen, sondern nur angedeutet. Es wird empfohlen, mit allgemeinen und „unbestimmten Fragen“⁸³ den Beichtenden zum Erzählen zu bewegen. In dieser neuen Praxis des Schweigens gegenüber dem Sex, wird das „Fleisch“ zur Wurzel aller Sünden. Um den eigentlichen Akt, die schlichte Mechanik der Körper, wird jener verworrene Bereich von Fragen nach dem Begehren gestülpt.

In diesem Dunkel der Lust liegt von da an nicht nur eine kleine Freude, sondern wird die eigentliche Erkenntnis der menschlichen Natur hineingelegt.⁸⁴ Diese radikale Ausweitung der Dimension des Fragens wird den neu entstehenden Massenkollektiven als Geständniszwang auferlegt. Unterhalb dieser Geständnispflicht beginnt die Diskursivierung des Begehrens: mit Sisypheos, in unendlicher Auflistung, die eigenen Gefühle und Gedanken auszusprechen und diese zu prüfen, endlos, wie Foucault schreibt, „aus dem eigenen Begehren einen Diskurs zu machen“⁸⁵. Für

⁸¹ Die Beichte ist eine außerordentliche Form des Gesprächs: ein kleiner zweigeteilter, nach allen Seiten hin abgeschirmter Raum in der Kirche, dessen beide Teile nur durch eine kleine Öffnung verbunden sind und die ihn nur akustisch als einen Raum erkennbar macht. In diesem Raum verschwinden die Personen im Dunkeln.

⁸² Michel Foucault: „Nach und nach verhüllt man die Nacktheit der Fragen, welche die Beichtspiegel im Mittelalter und teilweise bis ins 17. Jahrhundert hinein gestellt hatten, man vermeidet es, derart ins Detail zu gehen, wie es manche [...] zuvor für eine vollständige Beichte für unabdingbar erachtet haben: Die Stellung der Partner zueinander, die Haltungen, die man eingenommen hatte, die Gesten und Berührungen, der genaue Augenblick der Lust [...]. Mit immer größerem Nachdruck empfiehlt man Diskretion.“ Michel Foucault: „Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen“, SV, FFM 1977, S.29

⁸³ Ebd. S.29

⁸⁴ Foucault zitiert P. Segneri: „Erforsche alle deine Geisteskräfte, Gedächtnis, Verstand und Willen; erforsche alle deine Sinne, und besonders die beiden ersten: dein Sehen und dein Hören, und noch viel mehr dein Berühren. Erforsche in dieser Hinsicht die Gedanken, die Worte und die Werke. Erforsche sogar die Träume, ob Du nicht vielleicht beim Erwachen daran irgendwie Wohlgefallen gefunden hast [...]. Halte endlich in dieser Sache keinen Fehler für gering.“ Ebd. S.30

⁸⁵ „Es ist ein Imperativ errichtet worden, der fordert, nicht nur die gesetzwidrigen Handlungen zu beichten, sondern aus seinem Begehren einen Diskurs zu machen. Nichts soll mehr der Formulierung entgehen, auch wenn die Worte, deren sie sich bedient, sorgfältig neutralisiert sein müssen. Die christliche Seelsorge hat aus der Aufgabe, alles was sich auf den Sex bezieht, durch die endlose Mühle des Wortes zu drehen, eine fundamentale Pflicht gemacht.“ Ebd. S.31

Foucault wird mit der Vermassung der Beichte ein Imperativ zur Selbstprüfung bzw. Selbstkontrolle im Menschen verankert.

Der Aufstieg der Sexualität in der Ökonomie der Sünden und die Vermassung der Beichte sowie die Verankerung eines Imperativs zur Selbstkontrolle, der in diesen historischen Prozess eingewoben ist, markieren den Übergang zum modernen Sexualitätsdispositiv, so Foucault.⁸⁶

Die Linie des neuen Sexualitätsdispositivs verzweigt sich. Sie wirkt in tiefschichtiger Weise in die Medizin hinein. Im medizinischen Zusammenhang tritt wahrscheinlich die wesentliche Bedeutung des Verständnisses der modernen Sexualität hervor. Sexualität und Gesundheit werden aneinandergesekelt.

Gesundheitspolitik

Das entscheidende Moment des modernen Sexualitätsdispositivs liegt in der Entstehung eines medizinischen Begriffs der Sexualität, der verschieden ist von der Sexualität im moralischen Verständnis der Antike. Im Zuge der Diskursivierung und Medizinisierung der Sexualität entsteht ein Kaleidoskop der Entartungen.⁸⁷ Das heißt, indem die Sexualität zu einem Beziehungsfeld zwischen gesellschaftlicher Moral und Medizin wird, entsteht eine eigene Form der Gesundheitspolitik.⁸⁸

⁸⁶ Dieser Übergang wird noch deutlicher, wenn man der Linie der Beziehung von Diskursivierung des Sexes von der Praxis der Beichte zur „skandalösen Literatur“ des 18. und 19. Jahrhundert folgt. Diese Linie zeigt sich vor allem in ihrer Struktur der Sprechaufforderung, die Sprechaufforderung der kirchlichen Beichtväter, die Frage nach dem „unkeuschen Werk“ und den „unkeuschen Gedanken“, bis zum Sprechzwang, der dem Werk de Sades eigen ist. Die imperative Sprechaufforderung in der Beichte muss nicht erklärt werden. Die Ähnlichkeit des Sprechzwangs in de Sades Werk zeigt sich in zweifacher Hinsicht, zum einen in den verschiedenen detaillierten Beschreibungen der Sexpraktiken, und zum anderen performativ, indem das Schreiben zu einer Verdopplung bzw. Verlängerung der Lust wird. In diesen auf den ersten Blick weit auseinanderliegenden gesellschaftlichen Feldern, Beichte und Skandal-Literatur, tritt die Linie des Entstehungsprozesses des Sexualitätsdispositivs hervor. Foucault zitiert de Sade, der die Sprechaufforderung der Beichtväter fast wörtlich wiederholt: „Hat man ihnen nicht gesagt, dass Sie ihre Erzählungen möglichst detailliert und ausführlich bringen sollen, und dass wir nicht beurteilen können, welche Beziehung die Passion, die ihr erzählt, zu den Sitten und zum Charakter des Mannes hat, wenn ihr nicht auch die kleinsten Nebenumstände wiedergibt; dass übrigens die kleinsten Umstände unendlich zu dem beitragen, was wir von Euren Erzählungen für die Erregung unserer Sinne erwarten?“ Ebd. S.32

⁸⁷ Die Übergriffe auf Homosexuelle sind auch heute noch alltäglich Realität. Sie stehen in einem diffusen Zusammenhang mit rassistischen Grundüberzeugungen. Rassismus und Übergriffe auf Homosexuelle sind in der Psychosemantik der modernen medizinisch geprägten Ordnung des Lebens strukturell angelegt.

⁸⁸ Ich möchte die verschiedenen Dimensionen dieses Prozesses kurz und unsystematisch anhand zweier Beispiele darstellen: 1. Die Verknüpfung des juristischen Apparats und der Medizin. Ein geeignetes Beispiel, das gleich einige Dimensionen aufzeigt, bildet der Fall eines Mannes, der in Frankreich im 18. Jahrhundert lebte und von dem Foucault berichtet, dass er davon lebte, dass er mal hier, mal dort aus Mitleid oder gegen harte Arbeit einen Platz in einer Scheune und etwas zu Essen bekam. Dieser Mann, der am Rande des dörflichen Lebens stand, ergatterte von einem kleinen Mädchen für ein paar Sous ein paar Zärtlichkeiten. Die Eltern des Mädchens zeigten den Mann beim Bürgermeister des Dorfes an. Dieser übergab den Mann den Gendarmen, woraufhin er einem Richter vorgeführt und angeklagt wurde. Der Richter reichte ihn weiter an einen Arzt, der ihn wiederum an zwei Experten weitergab, die einen Bericht über ihn abfassten und sogar veröffentlichten. Das kleine Ereignis des dörflichen Lebens wurde seinem beschränkten Rahmen entrissen. Die Angelegenheit des Mannes wurde zu einem „Fall“, zuerst zu einem juristischen und dann zu einem medizinischen. Um ihn und seinen Körper formierten sich verschiedene gesellschaftliche Institutionen, die weit über das dörfliche Leben hinausreichten. In diesem Umstand, dass der Fall dieses Mannes zu einem juristisch medizinischen Gegenstand und er selbst zum Gegenstand einer umfangreichen theoretischen Verarbeitung wurde, zeigt sich deutlich die Verknüpfung des Juristischen und Medizinischen, die sich im 18. Jahrhundert um den Sex zu formieren beginnt. Die verschiedenen Institutionen versuchen die Anzeichen der Degeneration auszumachen, sein Schädel wird vermessen, sein Knochenbau, sein Gesicht, seine Anatomie wird untersucht, er wird zum Sprechen gebracht, man fragt ihn nach seinen Gedanken, Neigungen, Gewohnheiten, Gefühlen und Urteilen. Sein Körper und sein Begehren verwandeln sich allmählich in einen Diskurs. Man fand ihn am Ende keines Verbrechens für schuldig, trotzdem wurde er zu Untersuchungszwecken bis ans Ende seines Lebens im Hospital Maréville „verwahrt“, berichtet Foucault. Der Mann verschwindet hinter den Mauern des Hospitals, während sein Körper und sein Begehren in den Analysen und den medizinischen Diskursen und in zerstückelten Teilen des gelehrten Wissens wurde. Der Fall dieses Mannes zeigt, wie mit dem 18. Jahrhundert Sexualität zu einer medizinisch-juristischen Angelegenheit und damit zu einem abstrakten Wissensdispositiv wird. 2. Medizinische Pädagogik. Im Transformationsprozess, in dem die abendländischen Gesellschaften in dieser Zeit taumeln, dringt das Sexualitätsdispositiv aber nicht nur in das juristische System, sondern auch als medizinischer Aspekt in die Pädagogik. Neben dem bilderstürmischen Aufbruch jener Zeit und den ideellen Vorstellungen einer neuen Gesellschaft und eines neuen Menschen, der sich in der Pädagogik vollzieht, stehen etwas düsterer die Realitäten der sich schlagartig ausweitenden pädagogischen Bildungseinrichtungen. Die massenhaften Gründungen von Schulen hängt mit der Einführung der Schulpflicht zusammen. Es ist erstaunlich, schon 1559 wurde in der großen Kirchenordnung in Württemberg eine Schulpflicht festgelegt, diese war allerdings noch sehr eingeschränkt und muss eher als erste Markierung des Transformationsprozesses, in der das Kind zum Gegenstand der staatlichen Fürsorge und Verwaltung wird, gedeutet werden. Die ersten wirklich wirksamen gesetzlichen Bestimmungen zur Schulpflicht setzen erst sehr spät im 18. Jahrhundert ein, so z.B. die von 1717 unter König Friedrich Wilhelm I., die in der „Principia regulativa“ festgeschrieben wurde. 1763 wird diese Regelung durch das Generallandschulreglement Friedrich II. auf ganz Preußen ausgedehnt. Es dauert aber fast ein ganzes Jahrhundert bis sich die allgemeine Schulpflicht tatsächlich durchsetzt. Mit dem 19. Jahrhundert ist die Schulpflicht in allen fortschrittlichen Staaten Europas gesetzlich verankert und es existieren beinahe auch in allen Ländern flächendeckend Schulen. Der Einschnitt, den dieser Transformationsprozess für

Um den Menschen wird ein ganzer Apparat von inneren Ordnungsmechanismen errichtet. Die Medizinisierung des Sexes wird wie ein Netz über die Gesellschaft ausgespannt.

Die Produktion von Diskursen über den Sex hat zu juristischen Verurteilungen der kleinen Perversionen geführt. Es wurden sexuelle Abweichungen mit Geisteskrankheit verkettet. Es wurde eine Norm der sexuellen Entwicklung von der Kindheit bis ins Alter entworfen und aufgestellt, die eine normierende Wirkungskraft auf die Gesellschaften hatte. Es wurden pädagogische Programme und Kontrollen entwickelt, medizinische Heilverfahren organisiert und ein medizinisches Vokabular erstellt, um die unfruchtbaren Lüste zu diskreditieren. Wie sind diese Entwicklungen und Verschiebungen zu verstehen? Wie kann man einer inneren Logik dieser Prozesse auf die Spur kommen?

Bis weit in das 18. Jahrhundert hinein waren die Theologie und das Zivilrecht die einzigen expliziten Formen, die sanktionierend in die Sexualität eingriffen, neben den allgemeinen Überzeugungen und Anschauungen, die informell eine relativierende und zum Teil auch entschärfende Wirkung ausübten. Die meisten Regeln konzentrierten sich auf die ehelichen Beziehungen, die eheliche Pflicht und die Ansprüche, die Gewalttätigkeiten, von denen sie begleitet wurde. Sie waren verbunden mit den Vorstellungen eines im religiösen Sinne richtigen Lebens. Die Codierungen waren, was die Sexualität außerhalb der ehelichen Beziehungen betraf, eher ungenau und freizügig. Dies betrifft vor allem die Sexualität der Kinder, die sich scheinbar ungezwungen zeigen konnte, und der man einen weiten Freiraum ließ. Auch der „Sodomie“⁸⁹ gegenüber war man sich eher unsicher, so Foucault.

In diesem Zusammenhang muss bedacht werden, dass eine wesentliche Kategorie der Beurteilung der Sexualität nicht nur der ausgeübte Sex war; wesentlich im eigentlichen Sinne der damaligen Vorstellungen war das seelische Heil. Das heißt, für die kirchliche Ordnung sowie für das Zivilrecht war es nicht eigentlich wichtig, ob sie Homosexualität, Untreue oder Sodomie verurteilten, das entscheidende war, ob die Sexualität der theologisch weltanschaulichen Vorstellung einer guten Lebensführung entsprach oder nicht. So gab es nicht wirklich einen Begriff von Homosexualität. Sexuelles Fehlverhalten war nur insofern von Bedeutung wie es das eigene Seelenheil und die allgemeine Ordnung in Frage stellte.

Die diskursive Explosion um die Sexualität im 18. und 19. Jahrhundert verändert dieses theologisch juristische System grundlegend. Die monogame, heterosexuelle Ehe wird in diesem Zuge erst zu einer zentralen Norm. Sexualität und Ehe werden normativ verbunden. Gleichzeitig wird begonnen die Sexualität der Kinder, der Irren und der Kriminellen zu untersuchen. All die kleinen Lüste, Träumereien, Manien, Zwangsvorstellungen und Leidenschaften, ehemals kaum wahrgenommenen, werden an die Oberfläche gezerrt. Sie werden zu Gegenständen der verschiedenen Wissenschaften und müssen von sich selbst sprechen, über ihr Begehren, von ihrer Sexualität. Was bis zum 18. Jahrhundert ein bestimmtes Fehlverhalten war, beginnt sich aufzulgliedern. Mit der Diskursivierung des Sexes wird die Qualifizierung der Sexualität von außerordentlicher Bedeutung.

Der allgemein verwendete zivilrechtliche Begriff der „Ausschweifung“, einer der wesentlichen rechtlichen Begriffe, mit dem bis zum 18. Jahrhundert die meisten gerichtlichen Einschließungsmaßnahmen den Sex betreffend begründet wurden, verschwindet allmählich und macht einem neuen differenzierteren Vokabular Platz. Es bildet

die gesellschaftliche Entwicklung hat, wird in den soziologischen Überlegungen oftmals nicht ausreichend gewürdigt, noch bedacht. Er steht allerdings nicht nur zu Recht ganz oben auf der Liste der humanistischen Leistungen gesellschaftlicher Entwicklung, er markiert ebenfalls einen markanten Wendepunkt in der Geschichte der gesellschaftlichen Verwaltungssysteme, ein Umstand, der oft übersehen wird. In diese zivilisatorisch nicht gering zu schätzende Entwicklung wirkt untergründig das moderne Sexualitätsdispositiv hinein und das in mehrfacher Weise. Das mag überraschen, gelten doch die Bildungseinrichtungen des 19. Jahrhunderts nicht gerade als Orte des Liberalismus und der Freizügigkeit. Aber es ist hier wie in der katholischen Beichtpraxis, in der die Absenz der Sexualität das deutlichste Zeichen ihrer Gegenwart ist. Die ganze architektonische Einrichtung, die Disziplinarreglements und innere Organisation der Bildungseinrichtungen sprechen unablässig vom Sex. In den Regulierungen, Anordnungen und Tagesplänen wird unermüdlich darüber gewacht, dass die Zöglinge im nützlichen und produktiven System der Anstalten gehalten werden. Foucault verdeutlicht diesen Aspekt des Sexualitätsdispositivs im Disziplinarcharakter, den die Bildungsanstalten zweifellos haben, folgendermaßen: „Der Klassenraum, die Form der Tische, die Gewährung von Ruhepausen, die Unterteilung der Schlafsäle (mit Trennwänden oder ohne, mit Vorhängen oder ohne), die für die Überwachung des Zubettgehens und des Schlafes vorgesehenen Regeln, alles das verweist in der beredetesten Weise auf die Sexualität des Kindes.“ Mit der Einführung der Schulpflicht wird nicht nur die Schriftkultur in das Herz der abendländischen Kultur eingetragen, sondern auch die Sexualität des Kindes einem eingeschränkten Produktivitätsgedanken unterworfen. Um den Sex des Kindes entstehen Reglements und Literaturen von Ratschlägen, Hinweisen und Vorschriften, die von moralischen Empfehlungen bis zu Disziplinarmaßnahmen und medizinischen Kuren reichen. Der kindliche Sex wird in eine Opposition zur Produktivität gesetzt. Er wird zum Orientierungspunkt all dessen, was sich im Kind der spezifischen Produktivität entzieht.

⁸⁹ Unter dem Begriff „Sodomie“ wurde sehr allgemein sexuell ausschweifendes Handeln subsumiert.

sich ein neues normatives und differenziertes Feld der Perversionen, das an die Stelle der verschiedenen „Aus-schweifungen“ und des „Widernatürlichen“ tritt.

Die Frage, die sich stellt, ist, wie kommt es zu dieser Verschiebung der Bedeutung der Sexualität? Wo haben diese Transformationsprozesse im Selbstverständnis der Moderne ihren Platz? Welchen Einfluss hat die Normalisierung der Sexualität in der Entwicklung der modernen Gesellschaft?

Körper und Schrift

„Um es nun jedem zu ermöglichen, die Ausführung des Urteils zu überprüfen, wurde die Egge aus Glas gemacht. (Es hat einige technische Schwierigkeiten verursacht, die Nadeln darin zu befestigen, es ist aber nach vielen Versuchen gelungen. Wir haben eben keine Mühen gescheut.) Und nun kann jeder durch das Glas sehen, wie sich die Inschrift im Körper vollzieht.“⁹⁰

Franz Kafka

„Die Sprache als Performanz aller Rede ist weder reaktionär noch progressiv; sie ist ganz einfach faschistisch; denn Faschismus heißt nicht am Sagen hindern, es heißt zum Sagen zwingen. Sobald sie hervorgebracht wird, und sei es im tiefsten Inneren des Subjekts, tritt die Sprache in den Dienst einer Macht. Unweigerlich zeichnen sich in ihr zwei Rubriken ab: die Autorität der Behauptung und das Herdenhafte der Wiederholung [...] Sobald ich etwas ausspreche, verbinden sich die Rubriken in mir, bin ich Herr und Sklave zugleich: ich begnüge mich nicht damit, zu wiederholen, was gesagt worden ist, mich bequem in der Knechtschaft der Zeichen einzurichten: ich sage, ich behaupte, ich hämmere ein, was ich wiederhole.“⁹¹

Roland Barthes

Im Folgenden soll dem Verhältnis von Körper und Schrift nachgegangen werden. Entscheidend wird in diesem Zusammenhang der Begriff der „Geschichte des Körpers“, den Foucault in *Sexualität und Wahrheit* streift. Die Überlegungen gleiten, um den Abstraktionsprozessen näher zu kommen, die sich zwischen dem Körper und der Schrift vollziehen, aus den linearen und funktionalen politischen Systemen in eine Sphäre psychopolitischer Komplexität, die als Zwischenbereich der politischen Semantik einige Eigenheiten aufweist.

A. Das Abnorme: Homosexualität und Onanie

Foucault nähert sich dem Körper über die historische Analyse der medizinisch-juridischen Praxis im Umgang mit „Homosexualität“. Der Begriff der Sodomie machte im Vokabular des juristischen Systems allmählich einer differenzierteren Beschreibungsweise Platz. Diesen Differenzierungsprozess in den Diskursvokabularen genau wahrzunehmen, ist von außerordentlicher Bedeutung, um den Transformationsprozess des 18. Jahrhunderts in der innersemantischen Produktion der abendländischen Gesellschaften und somit die Produktion ihres Selbstverständnisses richtig zu verstehen.

Diesen Differenzierungsprozess richtig zu verstehen gelingt aber nur, wenn man die normierende Form dieses Prozesses erkennt. Die normierende Form dieses Prozesses wiederum zu erkennen heißt, nicht zu übersehen, dass die Ausdifferenzierung der Vokabularen vor allem an eine Erfindung des Abnormen geknüpft ist. Es entsteht ein Feld, ein kleiner Kernbereich, in dem sich die Normsexualität vollzieht und der produktive auf Fortpflanzung ausgerichtet ist: der eheliche Sex, und daneben das weite Feld der sexuellen Disparitäten und des Abnormen.

Auf den ersten Blick scheint es sich bei der Normierung der Sexualität um einen relativ aussichtslosen Eliminierungsversuch zu handeln, nämlich, die unproduktiven Formen der Sexualität wie Ehebruch, Onanie, Homosexualität

⁹⁰ Franz Kafka: In der Strafkolonie, in: Das erzählerische Werk, Rütten & Loening, Berlin 1983, S.173

⁹¹ Roland Barthes: Lektion, SV, FFM 1980, S. 19-21

etc. zu unterdrücken. Diese konnten zu keinem Zeitpunkt weder durch Strafen und Verbote, noch durch pädagogische Programme verhindert werden.

Auf dieser Linie könnte man zur Meinung gelangen, dass auch die Normierungsstrategien, die Diskursivierung und Medizinisierung der Sexualität diesem eindämmenden Zweck dienten, und dies ist bestimmt in gewisser Weise nicht falsch. Gleichzeitig wird aber durch diesen repressiven Beschreibungsfokus der wesentliche Aspekt in den Verschiebungen vom 18. zum 19. Jahrhundert übersehen. Wenn man beispielsweise die Diskursivierung der kindlichen Sexualität, und hier vor allem den Feldzug der Erwachsenen gegen die Sexualität des Kindes, im Besonderen gegen die Onanie genauer untersucht, wird deutlich, wie sich hinter diesem Feldzug eine Ausweitung der pädagogischen Imperative, die erwähnte Ausweitung der Kontroll- und Ordnungsmechanismen der schulischen Institutionen, vollzieht. Es ist kaum zu übersehen, dass hinter den humanistischen Interessen der entstehenden Staaten, deren Bevölkerungszahlen sich im 18. und 19. Jahrhundert binnen kürzester Zeit verdoppeln, auch noch andere weitaus technischere und ordnungspolitischere Gründe existieren.

Mit den Untersuchungen Foucaults zu Onanie und Homosexualität soll hier zuerst die psychopolitische Dimension dieser Frage angedeutet werden, um im folgenden Kapitel auf den ordnungspolitisch-demographischen Aspekt näher einzugehen.

Foucault macht deutlich, dass die Ausleuchtung der Sexualität des Kindes - die Polemiken von den medizinischen Gefahren durch die Onanie, die Detektion der geringfügigsten Lüste des Kindes, die semantische Verbindung dieser Lüste mit Abnormität - Formen der Selbstkontrolle bzw. der Unterdrückung des Selbst erzwingen, also Bereiche des Verborgenen schaffen und einen innerpsychischen Zwang sich zu verstecken. Indem die Sexualität auf diese Weise zu einem Geheimnis gemacht wird, das einerseits verborgen, andererseits beobachtet werden muss, wird ein Netz aus voraussetzungslosem Verdacht um das Kind geflochten. Um das Kind herum wird ein undurchsichtiger Schuld-Komplex geformt. Das pädagogische Interesse versucht die verborgenen Orte, die kleinen Geheimnisse des Kindes aufzuspüren. Im Sinne einer medizinischen und moralischen Verantwortung muss der Ursprung des kindlichen Verhaltens aufgefunden gemacht werden. Die verschiedenen Wirkungen müssen nachgezogen werden und jedes Moment, das die Lüste fördern oder das zu ihrer Duldung beitragen könnte, muss beleuchtet werden.

In einem aufwendigen Verfahren wird so ein Wahrheitszwang um die Sexualität des Kindes errichtet. Die Lüste des Kindes, die Onanie, die unzüchtige Sprache, die sexuellen Berührungen sind die Leuchttürme einer durch eine ständige Ausweitung zu charakterisierende Organisation der Ordnungsdispositive.

Für Foucault ist es wesentlich, in diesem Vorgang nicht eine Repression der Sexualität, sondern die Erweiterung des modernen Ordnungsdispositivs zu erkennen. Das pädagogische Netz, das entsteht, durchzieht aber nicht nur die verschiedenen abstrakten gesellschaftlichen Beziehungen um das Kind, es durchdringt auch seinen Körper, seine Anatomie.

Homosexualität

Dieser Einschnitt in den Körper zeigt sich deutlich am Beispiel der „Erfindung der Homosexualität“⁹² als medizinisch-juridische Kategorie sowie als normativer Begriff, den Foucault in den entstehenden wissenschaftlichen, medizinischen und juristischen Diskursen nachweist. Homosexualität ist im Unterschied zur Sodomie kein fehlgeleitetes Verhalten, sondern gründet, wie bereits erwähnt, auf einer bestimmten Qualität sexuellen Empfindens. Das sodomistische Verhalten war nicht Ausdruck einer sodomistischen Identität bzw. der Ausrichtung der sexuellen Anlagen. Der Unterschied lässt sich überspitzt so ausdrücken: der Sodomit war eher jemand, der vom Weg abgekommen ist, während der Homosexuelle eine Spezies ist. Der Homosexuelle ist homosexuell, er verhält sich nicht homosexuell, er ist auch nicht gestrauchelt. Seine Homosexualität bestimmt ihn mehr, als er sich selbst. Selbst wenn der Homosexuelle seine Homosexualität unterdrückt, so zeigt sie sich noch in ihrer Unterdrückung. Seine Physiognomie, seine Anatomie und nicht zuletzt seine Bewegungen verraten ihn. „Die Homosexualität steht ihm

⁹² C. Westphal: Die konträre Sexualempfindung, in: Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheit, 2, Berlin 1870, S.73- 108; zitiert nach Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen, SV, FFM 1977, S.58.

schamlos ins Gesicht und auf den Körper geschrieben“, sie wirkt wie ein Prinzip, das seinem Verhalten unterliegt; sie steht hinter allem, was er ist. Foucault: „Homosexualität ist dem Homosexuellen in den Körper eingeschrieben.“⁹³ In der Entstehung des modernen Sexualitätsdispositivs zeichnet sich eine deutliche Verschiebung in gesellschaftlichen Tiefenschichten ab. Die normativ beschriebenen Differenzen wie Homosexualität werden in einen kausalen Zusammenhang zu einer psycho-physiologischen Ebene gesetzt und in das Register dieser Ebene eingetragen. Pointiert, der historischen Wahrnehmung (bzw. der paradigmatischen Beschränktheit der semantischen Vokabulare) wird ein essentialistisches Fundament verliehen. Auf diese Weise entstehen die verschiedenen medizinischen Raster, die dem sozialen Verhalten und den gesellschaftlichen Beziehungssystemen objektivierte Zusammenhänge bzw. ein zweifelhaftes Tatsachengerüst unterlegen. Die normativen Grenzen werden im Körper zu einem Komplex einer physiologischen Realität zusammengeschnürt.

B. Geschichte des Körpers

Wo hört der Körper auf und wo fängt der Geist an?

„Der Leib ist nicht im Raum, er wohnt ihm ein.“⁹⁴

Maurice Merleau-Ponty

„Die Wissenschaft manipuliert die Dinge und verzichtet darauf, sie zu bewohnen.“⁹⁵

Maurice Merleau-Ponty

Ausgehend von der Beziehung von Sexualität, Körper und Wissen stellt sich die Frage nach den anthropologischen Grundannahmen in Foucaults Denken. Für das Verständnis dieses Zusammenhangs wird der Körperbegriff Dietmar Kampers von Bedeutung.

Es finden sich in den Texten Foucaults nur wenige Stellen, aus denen hervorgeht, auf welche Grundannahmen sich seine Überlegungen eigentlich stützen, und die wenigen, die sich finden, sind in der Regel kurz und kursiv gehalten. Man kann beinahe zur Meinung gelangen, dass hinter den eingehenden diskursanalytischen Studien letztlich überhaupt keine wirkliche Theorie steht und liegt damit auch nicht ganz falsch.⁹⁶

Was Foucault in „Der Wille zum Wissen“⁹⁷ zeigt, ist, wie die Idee des Sexes an eine Semantik gebunden ist, die im Machtdispositiv der Gesellschaft verankert ist und welche Rolle sie in diesem spielt. Diese Überlegungen bewegen sich in der Ambivalenz zwischen zwei Annahmen, zum einen der Annahme, dass der tatsächliche Sex die Grundlage für die historische Ausprägung der Sexualität in der Gesellschaft bildet und der anderen, dass der Sex lediglich eine komplexe Idee ist, die sich historisch innerhalb der Ordnungsdispositive gebildet hat.

Hinter dieser Ambivalenz liegt die grundlegende anthropologische Frage nach dem Verhältnis von Kultur- und Naturgeschichte des Menschen. In der soziologischen Theorie wird oft von der Annahme ausgegangen, dass der historische bzw. kulturgeschichtliche Entwicklungsprozess auf dem biologischen basiert. Foucaults Arbeiten richten

⁹³ Es verwundert nicht, das „Homosexuelle“ in Amerika heute versuchen, Homosexualität in der Genetik zu verorten, um auf diese Weise Homosexualität aus der Liste der Abnormitäten zu nehmen.

⁹⁴ Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, Walter de Gruyter, Berlin 1966, §20, S.169

⁹⁵ Maurice Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1967, S.13

⁹⁶ Foucault schien es Zeit seines Lebens nicht für notwendig gehalten zu haben ein theoretisches Fundament seines Denkens zu entwerfen. Offensichtlich ist aber trotzdem, dass seinen Überlegungen implizite Einsichten und Grundannahmen unterliegen. Diese erscheinen in seinen Schriften als das wechselhafte Gerüst verschiedener Begriffe sowie des gewählten Ausschnitts der Untersuchungen. Maurice Blanchot notiert in diesem Zusammenhang: „Weiß man überhaupt, wo Foucault steht, da er sich weder als Soziologe, noch als Historiker, noch als Strukturalist, Denker oder Metaphysiker begreift (er befindet sich in einem unablässigen Slalom zwischen traditioneller Philosophie und dem Aufgeben allen seriösen Denkens)? Angesichts der minutiösen Analysen zur Medizin, zum modernen Strafsystem, zum weitgestreuten Einsatz der Mikro-Mächte, zur disziplinarischen Besetzung des Körpers oder auch zu dem riesigen Bereich, der sich vom Geständnis der Schuldigen zur Beichte der Gerechten oder zu den endlosen Monologen der Psychoanalyse erstreckt, fragt man sich, ob er lediglich gewisse paradigmatische Tatsachen herausarbeitet oder ob er historische Kontinuitäten, aus denen sich das menschliche Wissen herauschälen soll, nachzeichnet. Maurice Blanchot: Michel Foucault, Edition Diskord, Tübingen 1987, S.42 f.

⁹⁷ Michel Foucault: „Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen“, SV, FFM 1977

sich implizit gegen diese Auffassung. Er schlägt sich aber auch nicht auf die andere Seite und geht davon aus, dass der biologische Apparat eine Konstruktion bzw. Idee der historischen Semantiken ist, wovon manche systemtheoretische Überlegungen ausgehen. Foucault hält sich in der Ambivalenz von positivistischen und konstruktivistischen Grundannahmen.

Er schreibt: „Ziel dieser Untersuchung ist es jedenfalls, zu zeigen, wie sich Machtdispositive direkt an den Körper schalten. Weit entfernt von jeder Ausradierung des Körpers geht es darum, ihn [den Körper] in einer Analyse sichtbar zu machen, in der das Biologische und das Historische nicht wie im Evolutionismus der alten Soziologen aufeinander folgen, sondern sich in einer Komplexität verschränken, die im gleichen Maße wächst, wie sich die modernen Lebens- Macht- Technologien entwickeln. Also nicht eine Geschichte der Mentalitäten, die an den Körpern nur die Art und Weise in Rechnung stellt, in der man sie wahrgenommen und ihnen Sinn und Wert verliehen hat, sondern eine Geschichte der Körper und der Art und Weise, in der man das Materielle und Lebendigste an ihnen eingesetzt und besetzt hat.“⁹⁸

In dem Körperbegriff, den Foucault hier skizziert, in dem das Biologische und das Historische verschränkt wird, liegt die Chance einer theoretischen Disposition, die kaum wahrgenommen wurde. Einer der Wenigen, die den Möglichkeitsraum eines Bedenkens des Körpers nicht übersehen hat, war Dietmar Kamper. Dietmar Kampers jahrzehntelange Arbeit gründete einerseits auf dem Versuch den gleichermaßen verdeckten wie fatalen Konsequenzen der *cartesisch-christologischen Ontologie*, die den Körper aus dem Feld des Rationalen exkludierte nachzuspüren und andererseits auf dem Versuch, dem Körper im Denken wieder eine Rationalität zukommen zu lassen. Er nannte dieses Denken dementsprechend *KörperDenken*.

Das kampersche *KörperDenken* geht von der Annahme aus, dass unter dem Körper nicht einfach die biologische Grundlage des Lebens, sondern ein bewusst wahrnehmender Teil des menschlichen Subjekts zu verstehen ist. Diese Annahme gründet auf den historischen Studien Foucaults, die zeigen, dass es in den verschiedenen Brüchen in der Entwicklung des neuzeitlichen Denkens zu einem entscheidenden Moment gekommen ist, in dem der Körper einerseits erfunden wurde, andererseits im gleichen Zug verloren worden ist. Dieser Bruch wird mit dem Hervortreten des cartesianischen *Cogito* datiert. Erst durch das cartesianische *Cogito*, so Kamper, wird es möglich, sich ein nicht körperliches Subjekt vorzustellen, das sich selbst nur denkt. Dieses entkörperlichte, denkende Subjekt ist in der Lage seinem Körper als Objekt gegenüber zu treten. Der Körper wird zu einem *leeren Raum*, der wie ein Behälter für das Geistige fungiert. Diese Erfindung des Körpers ist unmittelbar an seinen Verlust gebunden, denn, indem es gelingt den Körper als Objekt zu konstruieren, hört der Körper auch auf *Selbst* zu sein.⁹⁹

Rudolf Maresch¹⁰⁰ schreibt über das veränderte Verhältnis des Menschen zu seinem Körper: „So hatte der Mensch zum ersten Mal einen Körper, und doch nicht mehr seinen Körper, der er selbst war, sondern nur noch den Körper, der ihm als ein entmaterialisiertes, allein vom Denken und seinen sprachlichen Äußerungen zurechtgezimmertes Ding entgegentrat.“¹⁰¹ Körper und Geist, Subjekt und Objekt oder Kultur und Natur treten endgültig auseinander und bilden zwei von einander zu unterscheidende Hemisphären, die in gewisser Weise füreinander blind sind. Das kampersche *KörperDenken* versucht diese einseitige Verortung des Körpers auf der Objektseite zu durchbrechen, und die Körperlichkeit wieder in die Subjektseite menschlicher Erfahrung hineinzunehmen.

Im *KörperDenken* wird aus diesem Grund das Verhältnis von Körper und Schrift um die Einsicht erweitert, dass der Körper zumindest wie ein paradigmatisches Feld der subjektiven Erfahrung verstanden werden muss. Der Körper ist nichts Neutrales, er steht nicht unbeteiligt am Rand. Er wird (wieder) zu einem entscheidenden Moment der menschlichen Subjektivität, zu einem präinformativem Feld. Der Körper wird zu einem Moment einer präsubjektiven Gestalt.

Der neuzeitliche Körperbegriff als Behälter entwickelt sich parallel zum physikalischen Raumbegriff. In einem Sammelband akademisch-theoretischer und künstlerischer Beiträge zu Raumverhältnissen, der den Titel „Horizontwechsel“¹⁰² trägt, weist Dietmar Kamper auf diese Synchronität durch ein langes Zitat Albert Einsteins hin, das

⁹⁸ Ebd. S.181

⁹⁹ Die medizinisch technische Trennung des bewussten Körpers vom vegetativen Körper durch die Anästhesie ist ein Bereich, indem diese technisch vollzogen wurde.

¹⁰⁰ Rudolf Maresch war ein Freund und Weggefährte Kampers.

¹⁰¹ Rudolf Maresch, in: „Ohne Körper geht es nicht. Ein Text für und mit Dietmar Kamper“, in: Telepolis, <http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/co/2061/1.html>, vom 17.10.1996

¹⁰² Dietmar Kamper: *Horizontwechsel: die Sonne neu jeden Tag, nichts Neues unter der Sonne, aber...*; Fink, München 2001

die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung des physikalischen Raumbegriffs erläutert. In diesem Zitat verdichtet sich das Verständnis für den historischen Zusammenhang zwischen dem Raum als physikalischer Ordnungseinheit und dem kamperschen Körperbegriff. Es ist von Vorteil für das Verständnis der anthropologischen Dimension des kamperschen *KörperDenkens* kurz die Geschichte des physikalischen Raumbegriffs, wie sie Albert Einstein entwirft, zu skizzieren.

Exkurs: die Geschichte des physikalischen Raumbegriffs

Den wesentlichen Einschnitt in die Raumtheorie der Physik bildet der newtonsche Raumbegriff, so Einstein. Der newtonsche Raumbegriff ist äußerst prägnant und ist auch heute noch maßgebend für die allgemein vorherrschende Vorstellung von Raum. Diese Vorstellung ist schnell umrissen: Wenn man sich eine Schachtel nimmt und sie genau misst, lässt sich mit ein wenig Mühe die Größe ihres Raums errechnen. Sie fasst ein bestimmtes Volumen, also ein bestimmte Menge an Wasser oder eine bestimmte Menge Reis etc. Der Raum der Schachtel gewinnt auf diese Weise eine von der besonderen Schachtel losgelöste Bedeutung. Es könnte auch der Raum irgendeiner anderen Schachtel sein, die ganz anders geformt ist, aber das gleiche Volumen hat. Der Raum der Schachtel wird zu einer abstrakten Variable in der Vorstellung, aber ohne konkrete Form. In der Theorie der großen Räume bzw. des Universums ist mit diesem abstrakten Raumbegriff die Vorstellung verbunden, dass der Raum eine eigene Kontinuität bildet, die unabhängig ist von den Objekten und der Zeit, die der Raum enthält bzw. die sich in ihm entfaltet. Diese Raumvorstellung war keineswegs immer hegemonial für die physikalische Weltbetrachtung.

Leibniz geht – und steht damit im Gegensatz zu Newton – von einem ganz anderen Raumbegriff aus. Für Leibniz sind Raum und Objekte (respektive ihrer Zeit) nicht von einander zu trennen. Der Raum ist immer an einen *Ort* gebunden, d.h. an einen Körper und an die Zeit. Mit anderen Worten, der leibnizsche Raumbegriff ist lediglich eine Qualität, die in einem komplexen und konkreten Beziehungsgeflecht steht. Eigentlich ist der leibnizsche Raumbegriff der psychologischen Raumerfahrung näher, auch wenn der newtonsche Raumbegriff mittlerweile so selbstverständlich geworden ist, dass der Unterschied zwischen beiden Begriffen in der psychologischen Raumerfahrung kaum mehr ersichtlich ist. Die Vorstellung der leeren Unendlichkeit des Weltalls, die an den abstrakten newtonschen Raumbegriff gekoppelt ist, ist so tief in die kollektive Vorstellung des Universums eingeschrieben, dass die Abstraktion, derer es bedurfte, diese Vorstellung zu formulieren, heute kaum mehr wahrgenommen werden kann, so sehr sind wir an die Vereinnahmungen des Alltäglichen durch die abstrakte Theorie Newtons gewöhnt.

In der Physik ist der Unterschied zwischen diesen Raumtheorien aber sehr bedeutend gewesen. Der newtonsche Raumbegriff war in der Geschichte der technischen Entwicklung der Neuzeit äußerst nützlich und fruchtbar. Es muss deswegen nicht gezeigt werden, wie die Vorstellung des Raums als abstrakter Größe und grundlegender Bedingung für die Berechnung der Bewegungen von Körpern zu einer Bedingung für die technische Entwicklung der Industriekultur geworden ist und diese Funktion auch weiterhin erfüllt.

Die Fruchtbarkeit von Newtons System hat die leibnizsche Linie der Raumtheorie für einige Jahrhunderte überdeckt. Heute kann man über die Entwicklung der Raumtheorie sagen, dass Newtons Theorie zwar den Weg für viele technische Entwicklungen vorbereitet hat und in vielen Bereichen weiterhin als ausreichendes Erklärungsmodell Verwendung findet, dass aber die Physik aus verschiedenen Gründen und nach einigen Umwegen auf den leibnizschen Raumbegriff zurückkommen musste.¹⁰³ Die Überwindung der Vorstellung eines absoluten Raums als Grundvorstellung der Raumtheorie der Physik vollzieht sich heute in den verschiedensten Bereichen der Physik, in der breiten Öffentlichkeit wird die Vorstellung dieses erweiterten Raumbegriff aber nur als schwärmerische Philosophie in der Astronomie wahrgenommen, meist in Verbindung mit der einsteinschen Relativitätstheorie.

Die Physik ersetzt in einem kontinuierlichen Prozess den Begriff des körperlichen Objekts als Fundamentalbegriff der Physik durch den Begriff des Feldes. Albert Einstein führt aus: „Unter dem Einfluß der Ideen von Faraday und Maxwell entwickelte sich die Idee, dass sich die gesamte physikalische Realität vielleicht als Feld darstellen lasse, dessen Komponenten von vier raum-zeitlichen Parametern abhängen. Sind die Gesetze dieses Feldes allgemein

¹⁰³ Albert Einstein bemerkt: „Es hat schweren Ringens bedurft, um zu dem für die theoretische Entwicklung unentbehrlichen Begriff des selbständigen und absoluten Raumes zu gelangen. Und es hat nicht geringerer Anstrengung bedurft, um diesen Begriff nachträglich wieder zu überwinden – ein Prozeß, der wahrscheinlich noch keineswegs beendet ist.“ Max Jammer: *Das Problem des Raumes*, Princeton, New Jersey 1953

kovariant, d.h. an keine besondere Wahl des Koordinatensystems gebunden, so hat man die Einführung eines „selbständigen“ Raumes nicht mehr nötig. Das, was den räumlichen Charakter des Realen ausmacht, ist dann einfach die Vierdimensionalität des Feldes. Es gibt dann keinen leeren Raum, d.h. keinen Raum ohne Feld.“¹⁰⁴ Der *leere Raum* (das Vakuum) wird in gewisser Weise um die Dimension der Zeit erweitert. Die grundlegende Annahme in der Physik, dass von Körpern als Objekten im Raum ausgegangen werden muss, wird im Zuge dieser Erweiterungsbewegung durch die Annahme eines „körperlichen Raums“ ersetzt. Der abstrakte Raum wird, indem er mit dem Kontinuum der Zeit verbunden wird, in gewisser Weise wieder physisch.

Die Parallelität der Unterscheidungen in der Anthropologie zwischen Körper und Vernunft und in der Physik zwischen Objekten und Raum liegt auf der Hand. Der Körper ist in der cartesianisch-christologischen Ontologie - wie der newtonsche Raum in der Physik - lediglich ein Behälter, dem eine objektive Selbstständigkeit zugeschrieben wird. Zudem liegen die historische Erscheinung des Raum- und Körperbegriffs zeitlich nah beieinander, wenn man die anthropologische mit Descartes (1596–1650) ansetzt und die physikalische mit Newton (1643–1727).¹⁰⁵ Auch die Parallele zwischen dem kamperschen Körperbegriff und dem modernen Feldbegriff der Physik ist nicht zu übersehen.

Descartes ist, wie bereits angedeutet wurde, ein Gründungsväter der neuzeitlichen Wissenschaften. Descartes war aber nicht nur Philosoph und Anthropologe, sondern er war auch Mathematiker und Physiker. Für Descartes bildeten physiologische Modellvorstellungen, in denen er den lebendigen Organismus des Menschen auf dessen schlichte Mechanik reduzierte, einen integralen Bestandteil seines anthropologischen Selbstverständnisses.¹⁰⁶ Für Foucault und Kamper kristallisiert sich eben in diesem Bild des Körpers als Maschine die erste neuzeitlich-philosophische Grundlage für die Herausbildung der technokratischen und disziplinierenden Prozesse, die im 18. Jahrhundert eine neue Politik des Körpers und eine neue Ökonomie der Macht einläuteten. Kamper versucht zudem aus dem zweidimensionalen cartesianischen Koordinatensystem von ontologischem Zweifel (*res cogitans*) und dem Körper als Maschine (*res extensa*), das das philosophische Denken über dreihundert Jahre hindurch grundlegend beeinflusst, herauszutreten. Ausgehend von der Objektivierung des Körpers folgt er den unterschiedlichen Fäden einer *Geschichte des Körpers*, in der der Körper nicht mehr länger nur die leere mechanische Hülle des denkenden Wesen Mensch, sondern selbst wieder zu einem aktiven Moment wird. Diese kampersche Wende ist vor allem in ihrer formaltheoretischen Hinsicht von Bedeutung.

René Descartes' Schriften sind als radikaler Bruch mit dem von Aristoteles herreichenden theologischen System zu verstehen. Descartes' Schrift „Über den Mensch“ erschien erst nach seinem Tod 1662, weil er sich zu Lebzeiten vor der Verfolgung durch die Inquisition fürchtete. Nietzsche nennt Descartes, durchaus lobend, „den Großvater der Revolution, welche der Vernunft allein die Autorität zuerkannte,“¹⁰⁷ aber auch er kritisierte schon am cartesianischen Dualismus grundlegend, dass der radikale Zweifel Descartes nicht voraussetzungslos stattfinden kann.

Mit Descartes, so lässt sich heute etwas allgemeiner wissenschaftshistorisch sagen, entsteht die neuzeitliche Wissenschaft, die sich durch das neue Paradigma der Dualität von Körper und Geist bzw. Kultur und Natur auszeichnet. Dieses Paradigma war äußerst erfolgreich. Gleichzeitig liegen, so kann man mit Foucault und Kamper feststellen, heute auch die gesellschaftlichen Folgen dieser *Geschichte der Mentalität*, die in Descartes' Philosophie angelegt ist, offen zutage. Die Geschichte der Moderne und ihre Paradigmen erscheinen aus dieser Perspektive in ganz anderer Weise.

Die kampersche Wende zu einer *Geschichte des Körpers* muss vor den Hintergrund der Einsicht in die Folgen der *Geschichte der Mentalität* gestellt werden, um den formaltheoretischen Aspekt des *KörperDenkens* richtig zu erfassen. Dieser formaltheoretische Aspekt des *KörperDenkens* bündelt sich in dem bis auf weiteres kryptischen Hinweis auf ein Denken, das nicht transzendent gedacht wird.

¹⁰⁴ Aus dem Vorwort zu Max Jammer: *Das Problem des Raumes*, Princeton, New Jersey 1953

¹⁰⁵ René Descartes ist in vielerlei Hinsicht der Vater der neuen Wissenschaften der Moderne und der Begründer der Physik nach Aristoteles. Isaac Newton baut auf den naturwissenschaftlichen Theorien, die Descartes auch entwickelte, auf. Richtigerweise muss man deswegen bemerken, dass der moderne Körper bzw. Raumbegriff eigentlich sogar aus einer einzigen Feder, der Descartes stammt.

¹⁰⁶ Für Descartes waren physiologische Modellvorstellungen integraler Bestandteil seiner Philosophie. Er reduzierte den lebendigen Organismus des Menschen auf dessen Mechanik und wurde damit zum Begründer der neuzeitlichen Iatrophysik, in der Menschenmodelle und (versuchte oder gedachte) Konstruktionen von Menschenautomaten eine wichtige Rolle spielten. Aus Furcht vor der Inquisition veröffentlichte Descartes seine Schrift „*Traite de l'homme*“ zeitlebens nicht; sie erschien erst 1662 unter dem Titel „*de homine*“.

¹⁰⁷ Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse, zur Genealogie der Moral*, Walter de Gruyter, Berlin 1999

Es gibt heute verschiedene Theorieströmungen, die diesen kryptischen Hinweis aufgenommen und weiterentwickelt haben. Zu aller erst ist die theoretische Neurobiologie zu nennen, die den programmatischen Titel der kamperkittlerschen Schrift: „Die Austreibung des Geistes aus der Geisteswissenschaft“¹⁰⁸, wenn auch ohne tatsächliche Lektüre dieses Textes auf ihr Wappen geschrieben zu haben scheint. Das Denken erscheint hier als rein funktionales Geschehen biologischer Bedingungen. Äußerst merkwürdig erscheinen aber doch die regelmäßigen Verknüpfungen von sozialen Verhaltensstrukturen mit biologischen Eigenschaften, wenn z.B. aggressives Verhalten in der spezifischen Beschaffenheit des Frontal-Orbitalcortex nachgewiesen wird. Zu sehr erinnert dieses objektive Nachweisen an rassistische Biologietraditionen und an die von Foucault beschriebene Praxis der Einschreibungen in den Körper. Es ist schon eigenartig, dass gerade der Versuch aus dem modernen Körperschema herauszufinden direkt wieder in dieses zurückführt.

Verwandter mit dem *KörperDenken* ist da schon die philosophische Kybernetik, die weit weniger in den human- und gesellschaftswissenschaftlichen Diskursen rezipiert wird als die theoretische Neurobiologie. In der philosophischen Kybernetik hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass „nur, was sich einschreibt, sich in einem Stoff, einer Materialität materialisieren kann, überhaupt ist.“¹⁰⁹ Rudolf Maresch fasst dieses Verständnis des aktiven Mediumbegriffs als Frage folgendermaßen zusammen: „Dieser unmarkierte Raum (im Sinne Spencer-Browns) gilt für Systemtheoretiker als unbeobachtbar, und die technische Medientheorie stimmt dem zu. Aber liegt in dieser Unbeobachtbarkeit nicht gerade die Souveränität der Medien? Zwingen ihre Techniken unseren Augen und Ohren, unseren Seelen und Sozialsystemen nicht schon seit langem ihre Gesetzesrealitäten auf? Übersteigen bzw. unterschreiten ihre Frequenzen, Halbleiter und elektromagnetischen Wellen nicht seit geraumer Zeit die Wahrnehmungsschwellen und Urteilsgeschwindigkeiten menschlicher Akteure?“¹¹⁰ In der philosophischen Kybernetik wird, wie im *KörperDenken*, das Medium respektive der Körper nicht mehr als der neutrale Träger oder Überträger einer Information gedacht, sondern es/er ist selbst ein präinformatives Format.

Bio- Politik

Die Transformation in der diskursiven Ordnung, die Entstehung der Humanwissenschaft ist keine rein theoretische Verschiebung; mit ihr sind eine Reihe von grundsätzlichen Veränderungen der gesellschaftlichen Gesamtsituation verbunden. Die Geschichte der Transformationsprozesse von der frühen Neuzeit bis heute ist nicht zuletzt auch mit einer Geschichte heftiger gesellschaftlicher Zusammenbrüche verbunden. Im Folgenden soll deswegen nochmals versucht werden, die Bedeutung der Diskursivierung der Sexualität in Beziehung zu setzen zu den makrosphärischen Umwälzungen in den Transformationsprozessen hin zur Moderne. Wesentlich für diese Beschreibung ist der foucaultsche Begriff der Biopolitik bzw. der Biomacht. Mit der Biopolitik kommt ein Aspekt der gesellschaftlichen Entwicklung in den Blick, der bisher außen vor geblieben ist.

Durch den Begriff der Biopolitik soll deutlich gemacht werden, wie gewisse Transformationsprozesse größere Verschiebungen in der Gesellschaft auslösen, von deren Auswirkungen in der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung nicht abgesehen werden konnten. In den Überlegungen soll verdeutlicht werden, dass in dem Komplex, der mit der Biopolitik angesprochen wird, ein Zusammenhang zum Tragen kommt, der außerhalb der Politik in einer impliziten inneren Struktur der Moderne festgemacht werden muss.

Mit dem Begriff der Bio- Politik soll eine Brücke geschlagen werden zwischen der sinnhaften Ordnung, auf der die gesellschaftliche Entwicklung der Moderne beruht, und den zivilisatorischen Einschnitten, die in diesem Transformationsprozess auf die Gesellschaft zurückwirken. Dadurch soll angedeutet werden, wie die inneren Momente der modernen Semantik und die strukturellen Transformationen sich in der Operationalität der Produktion der Gesellschaft und der Reproduktion von Gesellschaft verbinden.

¹⁰⁸ Friedrich Kittler: *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*. Programme des Poststrukturalismus. UTB, Stuttgart 1980

¹⁰⁹ Rudolf Maresch, in: *Ohne Körper geht es nicht*. Ein Text für und mit Dietmar Kamper, in: Telepolis, <http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/co/2061/1.html>, vom 17.10.1996

¹¹⁰ Rudolf Maresch, in: *„Ohne Körper geht es nicht*. Ein Text für und mit Dietmar Kamper“, in: Telepolis, <http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/co/2061/1.html>, vom 17.10.1996

Der foucaultsche Begriff der Biopolitik weist auf ein Defizit der technischen Moderne. Dieses Defizit erscheint in der Komplexität der modernen Verfassung, das heißt, in den Lücken zwischen ihren Begriffen auf.

Das reflexive Bedenken des Zusammenhangs von sinnhafter Ordnung und Transformationsprozessen der Moderne schließt an dieser Stelle mit einer selbstreflexiven Wendung, der Frage: inwieweit das Bedenken der Transformationsprozesse, um diese richtig zu verstehen, notwendiger in ein neues Denken hineinführen muss?

Das Denken bewegt sich, das ist nicht zu übersehen, auf eine offene Stelle zu. Diese Offenheit sollte nicht als Defizit aufgefasst werden, sondern als Zeichen dafür, dass das Denken zu etwas Wesentlichem vordringt.

Das zweite Unterkapitel, das mit dem Begriff „Weltpolitik“ überschrieben ist, versucht dann wieder verhältnismäßig konkret die biopolitische Weltlage und ihre Rezeption zu beleuchten. Im Mittelpunkt stehen die zynischen Überlegungen von Gunnar Heinsohn, die hier stellvertretend für den neuen politischen Realismus diskutiert werden soll. In den Analysen Heinsohns werden die Überlegungen zur Biopolitik offensiv thematisiert, wodurch aber die Schwierigkeiten der globalen Entwicklung deutlich zum Vorschein kommen. In diesem Abschnitt sollen also die bisherigen Überlegungen noch einmal, und zwar vor dem Hintergrund der konkreten Fragen der Politik beleuchtet werden.

Die Ordnung und das Leben

Es ist in den letzten beiden Kapiteln deutlich geworden, auf welchen verschlungenen Wegen sich die gesellschaftliche Ordnung in den Produktionsformen von Gesellschaft (diskursiven Strategien) transformiert. Auf diese Weise sind die Überlegungen wie von selbst auf die Frage nach den Paradigmen hinter den Konstitutions- und Transformationsprozessen der Moderne gestoßen. Ziemlich unscharf deuteten sich diese in dem Komplex an, der mit der *Geschichte des Körpers* unterhalb der Transformationsprozesse zum Vorschein kam und in diesem paradigmatisch verortet wurde. Diesem ersten Begriff des Paradigmas der Moderne, der im Hintergrund der Überlegungen zur *Geschichte des Körpers* aufschien, soll durch die Überlegungen zum Begriff der Biopolitik bzw. Biomacht nun ein politisch-historischer Rahmen gegeben werden.

Grundlegend für diesen Versuch ist die Einsicht, dass die Entwicklung des modernen Bewusstseins einer gewissen Grundtransformation unterliegt, die in der Dichotomie von *res extensa* und *res cogitans* bzw. Subjekt und Objekt hervortritt und in ihrer semantischen Organisation eine gewisse Beziehungsstruktur, die mit dem foucault-kamperschen Körperbegriff angedeutet wurde, ausschließt. Sich diesem abstrakten Dispositiv in der modernen Industriekultur anzunähern, ist das Anliegen der folgenden Überlegungen.

Einige Merkbegriffe für diese Annäherung wurden bereits genannt, als durch die historischen Studien Foucaults deutlich wurde, wie die Sexualität in den Transformationsprozessen des 18. Jahrhunderts zunehmend einem Rationalitätsfeld zugeschlagen wurde. Die Merkbegriffe dieses Vorgangs waren: der Aufstieg der Sexualität in der Ökonomie der Sünden, die Vermassung der Beichte sowie die Verankerung des Imperativs zur Selbstkontrolle bzw. der Techniken des Selbst. Für Foucault bilden diese „Disziplinartechniken der Anatomiepolitik“¹¹¹ eine Seite der Machttechnologien des industriekulturellen Macht-Dispositivs, das mit dem 18. Jahrhundert seine durchschlagende Wirkung auf die Gesellschaft entwickelt. Es ist auf den Körper gerichtet und entfaltet im technischen Entwicklungszug der Moderne und innerhalb der allgemeinen Psychopolitik der gesellschaftlichen Formationskräfte einen gesamtgesellschaftlich wirkenden individualisierenden Sog, indem es sozio-psychische Dimensionen im Körper objektiviert. Neben den *Disziplinartechniken der Anatomiepolitik* situiert Foucault eine weitere Technologie in den Konstitutions- und Transformationsprozessen der Moderne, die nicht auf den einzelnen Körper gerichtet ist, sondern sich an das „Leben“ wendet, wie es Foucault formuliert.

Während in den Disziplinartechnologien die psychopolitischen Register der Gesellschaft organisiert werden, kommen in den Technologien, die auf das *Leben* gerichtet sind, die biologischen Gesamtprozesse in den Blick. Auch hier geht es gewissermaßen noch um den Körper, allerdings ist es nicht mehr der einzelne Körper, der durch die Verbindung von Organismus und Fähigkeit individualisiert wird, sondern es ist gewissermaßen der Gesellschaftskörper. Der einzelne Körper verschwindet hinter dem „Gattungskörper“ und gewinnt nur insoweit Bedeutung, wie er

¹¹¹ Michel Foucault: „In Verteidigung der Gesellschaft“, SV, FFM 1999, Vorlesung vom 3. März 1976, S.286

sich zu einer Masse, zu einem Massenkörper zusammenfassen lässt. Die Politik, die an die biologische Entwicklung der Gesellschaft geknüpft ist, nennt Foucault deswegen in Anlehnung an seinen Begriff der *Anatomiepolitik* „Biopolitik der menschlichen Gattung“. In der *Biopolitik* geht es letztlich, schlicht und ergreifend, um die allgemeinen und basalen Prozesse des Lebens wie Geburt, Tod, Fortpflanzung, Krankheit usw. Sie beruht auf der schlichten Einsicht, dass den massenhaften Tendenzen gesellschaftlicher Entwicklung (wie z.B. die Sterberate und die Geburtenrate) allgemeine Ursachen zu Grunde liegen und diese für die modernen politischen Kalküle relevant werden.

Auf der politischen Ebene zeichnet sich vor dem Hintergrund der Entstehung der *Biopolitik* eine entscheidende Transformation ab. Sie zeigt sich schon in den Veränderungen des politischen Vokabulars, so wird etwa der Begriff des Volkes um den Begriff der Bevölkerung erweitert. Das Volk wird nicht mehr nur hinsichtlich seines aktiven Moments in der politischen Reflexion berücksichtigt, sondern wird auch als objektiver Gegenstand bzw. als gesellschaftliches Feld erkannt. Die *Bevölkerung* muss notwendigerweise einer politischen Regulierungstechnologie unterworfen werden.

Es ist von Vorteil den von Foucault eingebrachten Begriff der *Biopolitik* vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung der gesellschaftlichen Ordnungstechnologien zu skizzieren. In der ordnungspolitischen Kategorie der *Bevölkerung* - als lebendigem politischen Objekt - konzentrieren sich im Zuge der neuzeitlichen Transformationsprozesse seit dem ausgehenden Mittelalter die Wirkungen, die sich aus den gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse bzw. Machtgefügen ergeben.

Nicht zu übersehen ist das Wachsen der Städte und das (Welt-)Bevölkerungswachstum vom ausgehenden Mittelalter bis heute. Dieses Wachstum wirkt in vielerlei Hinsicht auf die Vergesellschaftungsformen zurück. Und dies weit komplexer als vielfach angenommen wird. Diese Komplexität erscheint besonders deutlich in der ursächlichen Beziehung von Bevölkerungswachstum und dem Auftreten von Epidemien.

Die Pest

Schon in der Antike wird von Epidemien berichtet und auch im Römischen Reich ist es zu Pestausbrüchen gekommen (z.B. die „Antonionische Pest“ von 161- 180, zur Zeit des Kaisers Marc Aurel). Die Pest wurde gegen Ende des Römischen Reiches sogar zu einer regelmäßigen Erscheinung. Von der Mitte des sechsten Jahrhunderts bis zum achten Jahrhundert zog sie in zwölf-jährigen Zyklen durch das südliche Europa. Bemerkenswert ist, dass sie vom achten bis in die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts in Europa verschwunden war. Nach 600 Jahren kam es dann im 14. Jahrhundert zur größten Pestepidemie Europas. Von 1347- 1353 fielen der Pest etwa 25 Millionen Menschen zum Opfer, was ungefähr einem Drittel der damaligen Gesamtbevölkerung Europas entsprach. Man muss dieser Zahl vorsichtig gegenüberstehen.¹¹² Die Pest forderte aber gemessen an der Gesamtbevölkerung mit Sicherheit mehr Tote als der zweite Weltkrieg. Dass die Pest bis heute als Synonym für Schrecken und Tod im sprachlichen Gedächtnis eingeebnet ist, zeigt die offensichtliche Tiefe des Einschnitts, die die Pest in der Erfahrung der damaligen Menschen gehabt haben muss.¹¹³

Im Mittelpunkt der biologisch medizinischen Untersuchung der Ursachen für die Pest steht zumeist die Frage: inwieweit genetische Anpassungen bzw. nicht vollzogene Anpassungen ursächlich für die Wiederkehr der Pest verantwortlich waren. Dieser Komplex ist für den hier gegebenen kulturhistorischen Kontext nicht entscheidend. Entscheidend ist vielmehr die Frage, welche gesellschaftlichen Umstände und Zustände die Ursache dafür waren, dass die Pest nach 600 Jahren wieder nach Europa zurückgekommen ist und wie die Pest im 14. Jahrhundert ein solches Sterben verursachen konnte.¹¹⁴ Warum kam die Pest zurück und warum war sie so schonungslos?

¹¹² Zeitgenössische Chronisten schätzten unter dem Eindruck der ständig vorbeirrollenden Leichenwägen die Anzahl der in Avignon Gestorbenen auf 120.000. Avignon zählte zu dieser Zeit aber nicht mehr als 50.000 Einwohner.

¹¹³ Boccaccio – Camus: literarische Beispiele bezeugen dies vielleicht noch besser.

¹¹⁴ Man muss sich, um die Vernichtungskraft die hinter diesem Ereignis steht tatsächlich zu erkennen, vor Augen halten, dass im zweiten Weltkrieg innerhalb der selben Zeitspanne zwar etwa die gleiche Zahl an Menschen gestorben ist, dass aber im 14. Jahrhundert Europa bei weitem noch nicht so dicht besiedelt war wie im 20. Jahrhundert. In der Tat dachten einige Chronisten, dass das Ende der Menschheit gekommen sei.

Die Ursachen liegen auf der Hand. Man kann heute davon ausgehen, dass sich die Bevölkerung Europas vom 9. bis zum 13. Jahrhundert wohl mehr als verdoppelt hat (einige Quellen gehen sogar davon aus, dass sich die Bevölkerungszahl Europas in dieser Zeit vervierfacht hat). Dies hängt vor allem mit einer verbesserten landwirtschaftlichen Nutzung bzw. Urbarmachung weiter Teile Europas zusammen, welche wiederum an der Gründung vieler Städte und dem Wachstum der älteren Städte abgelesen werden kann. Diese Entwicklung ist verbunden mit einer kulturellen und ökonomisch enger werdenden Beziehung zum Orient. Es ist offensichtlich, dass die landwirtschaftlichen Entwicklungen jener Zeit, die Fortschritte des Handwerks sowie die ersten Universitäten auf den Kontakt zum Orient zurückgehen bzw. weitgehend direkt aus dem Orient importiert worden sind.

Die Pest erreicht so im 14. Jahrhundert Europa über die Handelswege. Wahrscheinlich brach die Pest 16 Jahre zuvor, 1331, in China aus und gelangte vor allem auf dem Seeweg mit einigen Zwischenstationen in die Häfen von Genua und Marseille, von denen aus sich die Pest über ganz Europa ausbreitete.

Dass die verheerenden Folgen der Pest im 14. Jahrhundert ihre Ursachen in dieser ökonomisch enger werdenden Beziehung zum Orient und dem Bevölkerungswachstum sowie infrastrukturellen Entwicklung Europas hat, ist unübersehbar. Die Pest breitet sich gerade entlang der an den Handelsrouten entstehenden Ballungsräumen und Städten aus. Das Bevölkerungswachstum, bzw. die Entstehung einer gewissen Bevölkerungsdichte ist dann ein wichtiger Faktor, der zur katastrophalen Ausbreitung der Pest beiträgt. Dies wird noch deutlicher, wenn man sich die Zahlen etwas genauer anschaut. Die Pest breitet sich bis ins dünner besiedelte Deutschland aus, wo sie aber weit weniger Tote forderte als in Italien, Frankreich, Flandern oder Südengland. Sie verschonte gänzlich, die sehr dünn besiedelten Gebiete Ostpolens. Auch in den Alpen und den Pyrenäen bleiben die Menschen verschont.

Einen weiteren Grund für die Ausbreitung der Pest bilden die ungenügenden sanitären Bedingungen der neu entstehenden Städte. Es ist erstaunlich, aber in der Tat hatten die Menschen damals kaum ein Gespür für den ursächlichen Zusammenhang zwischen der Übertragung der Krankheit und den sanitären Bedingungen. Es dauerte einige Jahrhunderte mit verschiedenen weiteren kleineren Pestausbrüchen bis der Zusammenhang tatsächlich und endgültig erkannt worden ist. Für die meisten war die Pest eine *Strafe Gottes*. Aber auch die Juden wurden verdächtigt die Brunnen vergiftet oder anderweitig die Pest verursacht zu haben.

Die Ausbreitung der Pest ist offensichtlich eine Erscheinung, die mit der gesellschaftlich zivilisatorischen Entwicklung verbunden ist und als Zeichen für ein bestimmtes Entwicklungsstadium in der „Geschichte der modernen Zivilisation“ angesehen werden kann. Dieses Stadium ist geprägt von einem Anstieg der Bevölkerungsdichte (Ballungsräume/Städte), durch ein noch nicht entwickeltes sanitäres System (Hygiene) und drittens dem Fehlen eines Verwaltungssystems, durch das die Ausbreitung der Pest ebenfalls hätte eingeschränkt werden können.

Die Pest im 14. Jahrhundert ist nicht nur die erste Katastrophe des modernen Europa, sondern in dieser Verknüpfung auch ein sicheres Zeichen des Beginns der frühen Neuzeit, wie sich im Folgenden noch deutlicher zeigen wird. Entgegen landläufiger Annahmen kam es aber in den folgenden Jahrhunderten nicht mehr zu einer zweiten so verheerenden Pest wie im 14. Jahrhundert. Bis zum 17. Jahrhundert wütete in beinahe regelmäßigen Abständen die Pest in Europa, aber diese Pestausbrüche blieben weitgehend regional beschränkt, auf einen Landstrich oder eine Stadt.

Es ist vereinzelt darüber nachgedacht worden, welchen Einfluss die Pest auf die Psyche Europas gehabt haben mag. Neben der Geschichte der europäischen Traumatisierungen und ihrer Auswirkung auf das Selbstbewusstsein Europas ist die Spur der Veränderungen durch die Pest vor allem aber an der Entwicklung der Städte abzulesen. Die Pest wurde nicht nur mit der Isolierung der Kranken und Infizierten bekämpft, sondern auch mit einer Rasterung der von der Pest betroffenen Gebiete in Planquadrate. Mit der Pest entstehen die Straßennamen, Hausnummern und die Residenzpflicht. Der impliziten Annahme, dass die heute beinahe selbstverständlich gewordene Ordnung der Städte „einfach so“ (quasi *natürlich*) entsteht, muss also widersprochen werden. Wenn man es medizinisch ausdrücken wollte, könnte man sagen, die Städte bilden ein verwaltungs- bzw. ordnungstechnisches Immunsystem aus. Dieses verwaltungstechnische Immunsystem verschwindet aber nicht nach dem Ende der Pest. In den Städten kommen zu den Hausnummern und Straßenbezeichnungen schnell Geburten- und Wohnverzeichnisse hinzu, in denen die Bewohner der Städte erfasst werden. Auch die Verbesserung der sanitären Bedingungen muss zu diesen Immunsystementwicklungen gezählt werden.

Mit der Immunisierung beginnt die Geschichte der neuzeitlichen Verwaltungs- und Ordnungsmacht. In dieser Entwicklung erscheint eine zivilisatorisch relevante Transformation: die Menschen existieren nicht mehr nur in

ihren Lebenswelten, sondern werden zu einer verwaltungstechnisch abstrakten Größe eines sich entwickelnden gesellschaftlichen Apparates. Die *Biopolitik* entsteht mit dieser neuen Verwaltungsordnung.

Die *Biopolitik* ist vor allem als eine *regulatorische Technologie* innerhalb der abendländischen Entwicklung zu deuten, die sich aber unterscheidet von den *disziplinären Technologien* des Körpers, der von Foucault so genannten *Anatomiepolitik*. Der Unterschied lässt sich in Bezug auf die jeweiligen Objektivierungsmechanismen der beiden Technologien darstellen: die Disziplinartechnologie, Anatomiepolitik, richtet sich an den *Körper*; die regulatorische Technologie, Biopolitik, wendet sich an das *Leben*. Zwischen diesen beiden Technologien gibt es aber auch einen Zusammenhang. Zwischen dem Disziplinären und dem Regulatorischen verläuft auf der Ebene ihrer inneren Strukturen ein direktes Band. Gerade in der Beziehung zwischen Disziplin und Körper einerseits, und Regulation und Leben andererseits, die zugleich die Kontrolle der disziplinären Ordnung des Körpers und der Zufallsereignisse einer biologischen Vielfalt erlaubt, zeigt sich dieser innere Organisationsmechanismus.

Was im Hintergrund die disziplinäre oder regulatorische Ordnung ermöglicht, ist nichts anderes als die Entstehung einer Norm-Produktion. Die Norm ist das entscheidende Moment sowohl in den Disziplinen des Körpers als auch in den Regulationen des Lebens. Sie ist das innere Ordnungsprinzip dieser Technologien. Hinter dem Begriff der Normalisierungsgesellschaft verbirgt sich auf diese Weise also nicht nur die Zumutung der andauernden Disziplinierungen einer Ordnungsmacht, sondern auch - in der Verknüpfung mit den Regulationsmechanismen - der Zugang zum Verständnis der Industrialisierungsprozesse der Menschenformung. Foucaults oft wiederholte Überlegung, dass die Macht im 19. Jahrhundert vom Leben Besitz ergriffen habe, ist also dahingehend zu verstehen, dass es der Ordnungsmacht gelungen ist, durch eine industrielle Vereinnahmung der verschiedenen Formungsprozesse alle Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens beherrschbar zu machen, vom Organischen zum Biologischen, vom Körper zur Bevölkerung, als doppeltes Arrangement von regulierenden und disziplinierenden Technologien.

Giorgio Agamben verfolgt die Entstehung der Normalisierungsgesellschaft in Anlehnung an Foucault bis weit in die Antike zurück. Er rekonstruiert in der europäischen Kulturgeschichte die Figur des *Homo Sacer*¹¹⁵, die er dem römischen Recht entlehnt. Anhand dieser Figur zeigt er die rechtlich verfasste Spaltung der Identität in ein vergesellschaftetes Wesen (*zoon politikon*) und das „bloße Leben“ (*Il potere sovrano e la nuda vita*) im politischen Denken des Westens von der Antike bis heute auf. Beginnen lässt er diese Geschichte mit der folgenreichen Unterscheidung Aristoteles' zwischen „bios“ und „zoé“ in der Nikomachischen Ethik. In einem weiten Bogen zeigt er, dass die politische Macht seit der Antike auf der konstitutionellen Bildung „rechtsfreier Räume“ (Ausnahmezustand) sowie der Reduzierung von Menschen auf ihr „nacktes Leben“ gründet.

Der *Homo Sacer*¹¹⁶ ist das paradigmatische Phänomen dieser Geschichte der Vereinnahmung des biologischen Wesens durch die politische Macht. Die Ausstoßung des „bloßen“, des fremden, und des anderen Lebens, die sich im *Homo Sacer* ausdrückt, setzt sich in der Konstitution rechtsfreier Räume fort und bildet für Agamben die Grundlage des abendländischen Selbstverständnisses.

Agambens *Homo Sacer* ist tief eingelassen in der Semantik des politischen Selbstverständnisses des Abendlandes oder anders gesagt, der *Homo Sacer* ist ein konstitutionelles Moment der politischen Psyche. Foucault bedenkt die Entwicklung der *Biopolitik* nicht so tiefgehend wie Agamben. Er zieht die Entwicklung der *Biopolitik* vor allem an den Transformationsprozessen des 18. Jahrhunderts entlang und lässt die psychopolitische Dimension oder das konstitutionelle Selbstverständnis des Abendlandes weitgehend im Dunkeln. Gemeinsam ist ihnen aber das Verständnis der Normalisierungsstrategien der *Biopolitik* als paradigmatische Konstitution unterhalb der Ordnungstechnologien, die hier im Begriff der Industrialisierung der Menschformungsprozesse zusammengefasst werden. Dieser Beziehungskomplex unterhalb der Transformationsprozesse der Ordnungstechnologien wird durch die Skizze der historischen Entwicklung der Ordnungstechnologien etwas deutlicher.

¹¹⁵ Giorgio Agamben: „Homo Sacer, Souveräne Macht und das bloße Leben“, SV, FFM 2002

¹¹⁶ Agamben macht am Doppelsinn des Worts „sacer“: heilig und ausgestoßen (vogelfrei), die paradigmatische Trennung des politischen Denkens fest.

4. Geschichte(n) der Geschichtspolitik

Nie waren die Kriege blutiger, die Massaker erschreckender und das Gemetzel so omnipräsent wie in den letzten Jahrhunderten und gleichzeitig sind die „Fortschritte der Menschheit“ und ihrer Zivilisation nie offensichtlicher und ihre Errungenschaften nie tiefgreifender gewesen. Wie kommt es zu dieser paradoxen Situation, in der zwischen den technologischen Potenzialen eine derartige Kluft liegt, d.h. in der sich die Vernichtungs- und die Lebenstechnologien beginnen gegenseitig exzessiv zu überbieten?

Weltpolitik – Söhne und Weltmacht

Geschichte der europäischen Welteroberung

Das entscheidende Ereignis, mit dem man die Entwicklung der *Biopolitik* im foucaultschen Sinne ansetzen kann, ist die erste Pestepidemie der frühen Neuzeit (bzw. des ausgehenden Mittelalters). Offensichtlich lassen sich an den gesellschaftspolitischen Wirkungen dieser Katastrophe die grundlegenden Veränderungen der abendländischen Gesellschaftsentwicklungen ablesen.

Im Folgenden soll - anhand Gunnar Heinsohns Entwurf einer Geschichte der Weltpolitik unter besonderer Berücksichtigung ihrer demographischen Bedingungen, wie er sie in „Söhne und Weltmacht – Terror im Aufstieg und Fall der Nationen“¹¹⁷ entwickelt - das objektive wie objektivierende Moment der Biopolitik in seiner historischen Entwicklung sowie seinen Einfluss auf die politischen Kalküle und Szenarien der Weltpolitik bis in die Gegenwart dargestellt werden.¹¹⁸

Heinsohn geht von der Frage aus, wie das *Wunder der europäischen Welteroberung* zu erklären ist. Die von Foucault entwickelten biopolitischen Überlegungen werden auf diese Weise mit der hier ebenfalls versuchten Beschreibung der historischen Entwicklung des Abendlandes verknüpft. Heinsohn weist darauf hin, dass die Ursachen für die Eroberungsgeschichte, das von ihm so genannte „Wunder Europas“ als das zentrale Ereignis der europäischen Geschichte, bis heute eigentlich unverstanden geblieben ist.¹¹⁹ Wie war es möglich, dass ein so kleiner Kontinent wie Europa innerhalb weniger Jahrhunderte die ganze Welt erobern konnte?

Einige Faktoren sind natürlich bekannt. Als erstes und am einsichtigsten wird in der Regel die überlegene Waffentechnik Europas gegenüber den meisten Völkern jener Zeit genannt. Aber hier erschöpfen sich auch schon die Erklärungsversuche. Die Frage, warum sich der Eroberungszug gerade in dieser Zeit ereignet und warum nicht China oder auch das in dieser Zeit entstehende osmanische Reich, deren Waffentechnik sich offensichtlich mit der europäischen messen konnten, die Welt erobern, bleibt dabei aber offen, genauso wie die Frage, woher überhaupt der Eroberungswille Europas kommt. In den Versuchen auf diese Fragen einzugehen, wird in der Regel meist auffällig diffus auf die kulturelle Spezifik Europas und das Missionsprojekt des Christentums verwiesen. Dieser Hinweis ist mit Sicherheit nicht falsch, kann aber nicht gänzlich erklären, woraus der rigorose und blutrünstige Ausbruch Europas und der Auslöschungszug, der die Eroberungsgeschichte Europas prägt, seinen beängstigenden Furor schöpft.

Heinsohn glaubt nun diese Frage durch demographische Entwicklungsprozesse erklären zu können. Sein Erklärungsversuch folgt dabei einer materialistisch-positivistischen Grundüberzeugung, die kulturtheoretische Überlegungen weitgehend unreflektiert lässt. Interessanterweise basiert seine materialistische Argumentation auf einer eher psychologischen Überlegung. Die Pest von 1348- 1352 markiert in dieser Überlegung den entscheidenden Wendepunkt in der psychischen Ökonomie Europas.

¹¹⁷ Gunnar Heinsohn: „Söhne und Weltmacht – Terror im Aufstieg und Fall der Nationen“; Orell Füssli Verlag, Zürich 2003

¹¹⁸ Der implizite Knotenpunkt dieses Entwurfs, das Initialmoment der Entwicklungsgeschichte Europas bildet für Heinsohn, man muss allerdings sagen, etwas unterkomplex bedacht, jene erste Pest.

¹¹⁹ Gunnar Heinsohn: „Die Eroberung der Welt durch ein halbes Dutzend Länder aus dem kleinen Europa ab 1492 verstört bis heute nicht nur durch seine Enormität, sondern auch durch seine schiere Unbegreiflichkeit.“, Ebd. S.72

Nach der Pest, der Ur-Katastrophe für die demographisch gestützte Geschichte, an der Heinsohn schreibt (die gesamteuropäische Bevölkerung fällt von 75 auf 45 Millionen), setzt eine für die historischen Verhältnisse jener Zeit unvergleichliche Bevölkerungsexplosion in Europa ein, die erst am Ende des 19. Jahrhunderts abebbt.

Heinsohns psychologische Grundüberlegung lässt sich folgendermaßen fassen: Die Pest hinterlässt im traumatisierten Bewusstsein der Überlebenden eine angesichts der Katastrophe verhältnismäßig nüchterne Einsicht. Es ist die äußerst materialistische Einsicht der „adligen und kirchlichen Herren“ des Frühmerkantilismus, dass Wohlstand und Reichtum an eine hohe Bevölkerungszahl geknüpft ist¹²⁰ („viele Menschen = viel Reichtum“¹²¹). Wie unterkomplex auch die Beziehung zwischen den psychopolitischen Nachwirkungen der Pest und der Bevölkerungsexplosion von Heinsohn dargestellt wird, wie reduktiv auch die Psychologie, die er unterlegt, sich darstellt, so ist doch offensichtlich, dass die Bevölkerungsexplosion ein nicht zu vernachlässigendes Moment für die weitere Entwicklung Europas darstellt und dass die Pest als ein Initialereignis in der Reflexion der Ursachen der Bevölkerungsexplosion nicht übergangen werden kann.

Die globale These, die er in „Söhne und Weltmacht“ historisch zu belegen versucht und die er zwischen gesellschaftlicher Entwicklung und kriegerischen Ausbrüchen allgemein unterstellt, liegt in folgendem demographisch-psychologischen Mechanismus: „Wenn ein Vater statt einem plötzlich drei Söhne hinterlässt und fast alle Väter das in jeder Generation von neuem tun, dann lebt eine Nation mit einem Dauer- *youth-bulge* (Junge-Männer-Welle).¹²² Der [*youth bulge*] sucht – wie es beschönigt heißt – sein Glück eben nicht mehr nur zu Hause, sondern auch in der Neuen Welt.[...]“¹²³ Heinsohn versucht die europäische Welteroberung dadurch zu erklären, dass er historisch nachweist, wie durch die Bevölkerungsexplosion in Europa eine Situation entsteht, in der die jungen Männer in ihrem Kampf um eine Zukunft aufbrechen und ihr Glück in der neuen Welt versuchen.

Seine nicht unprovokante These formuliert er folgendermaßen: In einer Gesellschaft, in der „überzählige Männer“ einen gewissen kritischen Anteil an der Gesamtbevölkerung erreichen (mehr als 20%), „kommt es so gut wie immer zu blutigen Expansionen sowie zur Schaffung und Zerstörung von Reichen.“¹²⁴ Wie fragwürdig diese These auch in vielerlei Hinsicht sein mag, sie hat doch den Vorteil, Spekulationen über kulturelle Eigenschaften von Nationen oder gar Rassen hinsichtlich ihrer Aggressivität (z.B. den islamischen Fundamentalismus, über den er in seinen politischen Gegenwartsanalysen auch spricht) beiseite zu schieben und zu versuchen die gesellschaftliche Situation in ihrer „demographisch-materialistischen“ Konstitution in den Blick zu nehmen. Dass auch dieser Versuch seine Untiefen hat, wird gleich noch deutlich werden.

Zuvor soll aber an dieser Stelle die Beziehung von Welteroberung und Bevölkerungsexplosion noch etwas näher beleuchtet werden, vor allem hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Verständnis des Begriffes der Biopolitik.

Heinsohns These, dass die schnelle Bevölkerungszunahme in Europa zum Motor der Eroberungsgeschichte wird, hat einen biopolitischen Kern. Dieser wird unmittelbar einsichtig, wenn man sich fragt, wie es zu diesem enormen Bevölkerungswachstum in Europa kommt. Heinsohn entwickelt an dieser Stelle einen wirklich interessanten Zusammenhang. Er führt das Bevölkerungswachstum nicht auf eine stetige Verbesserung der technischen Möglichkeiten der frühmerkantilen Gesellschaften zurück,¹²⁵ sondern beharrt auf seiner Überzeugung eines psychologi-

¹²⁰ „Die Pest hat einen Tötungseffekt von 200 Hiroshimabomben bei einer damaligen europäischen Bevölkerung knapp unter 80 Millionen, die derjenigen Japans von 1945 entspricht.“ Ebd. S.82; Heinsohn: „Es kann als sicher gelten, dass von der Zahl der Toten her gesehen die Pest von 1348 alle Katastrophen übertraf, die Westeuropa in den letzten tausend Jahren erlebte – diese Katastrophe war bei weitem größer als die der beiden Weltkriege zusammen. (Cohn 1970, 131)“ Ebd. S.82

¹²¹ Ebd. S.82

¹²² Youth bulges sind ein überdurchschnittlich hoher Anteil Jugendlicher im Alter von 15 bis 25 Jahren in der Verteilung der Gesamtbevölkerung. Heinsohn: „Ein youth bulge findet sich überall dort, wo die 15-25 Jährigen mindestens 20 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen.“ Ebd. S.14

¹²³ Heinsohn: „Die als solche unstrittige, aber in ihren Ursachen rätselhafte Bevölkerungsexplosion ab 1485 (bis 1875) steht hinter dem mysteriösen europäischen Wunder der Welteroberung seit der Wende zum 15. Jahrhundert. Den Europäern hat 1493 daheim weder Futter noch Fläche gefehlt. 500 Jahre später findet ein Zehnfaches an Menschen dort ein vielfach besseres Auskommen als zu Beginn der Periode. Aber das ist eine Betrachtung im Nachhinein, die dem Kolonisten von 1520 oder 1750 nicht zur Verfügung steht. Im Moment seines Erwachsenwerdens – und mit den nicht minder ehrgeizigen Brüdern neben sich – ist er in Europa ohne Karriereversicht. Durch sprunghafte Geburtenzunahme ab 1485 werden akzeptable Positionen quasi über Nacht so knapp, als hätte eine Massenarbeitslosigkeit eingesetzt, die es als Lohnarbeitsphänomen in einer Bauern- und Handwerker-gesellschaft unter adligen Herren allerdings so früh noch nicht gibt.“ Ebd. S.85 f.

¹²⁴ Ebd. S.11

¹²⁵ Heinsohn: „Die europäische Bevölkerung nimmt also nicht deshalb zu, weil die Menschen medizinisch besser versorgt werden, dadurch länger leben und dann zu lange brauchen, bis sie die Geburtenraten nach unten anpassen.“ Ebd. S.76 f.

schen Zusammenhangs zwischen Pest und Bevölkerungswachstum. Er führt das Bevölkerungswachstum, wie bereits dargestellt, auf den Willen und das Interesse der herrschenden Elite, Adel und Klerus, zurück. Das plötzliche Bevölkerungswachstum wird durch dieses biopolitische Interesse hervorgerufen und bildet die Grundlage für die Entstehung einer vehementen Biopolitik.¹²⁶

Heinsohn findet die biopolitischen Instrumente für diese neue Bevölkerungspolitik, indem er ein „weiteres, ebenfalls als unlösbar geltendes Rätsel aus dem selben Zeitraum“ in den Zusammenhang zur Bevölkerungsexplosion setzt.¹²⁷ Es ist die Hexenverfolgung. Hexenverfolgung und Bevölkerungswachstum bilden eine Einheit, so Heinsohns These.¹²⁸ Der Zusammenhang von Hexenverfolgung und biopolitischem Eingriff erläutert er anhand der von der Kirche verfassten Erklärung zur Hexenverfolgung:

„Die Hexenbulle, die von Papst Innozenz VIII. am 4. Dezember 1484 erlassen wurde, verlangt die Bestrafung für 'sehr viele Personen beyderlei Geschlechts [...], die Geburten der Weiber umkommen machen und verursachen, [...] dass die Frauen [...] nicht empfangen, und die Männer [...] denen Weibern und die Weiber [...] denen Männern die ehelichen Werke nicht leisten können'.“¹²⁹ Im Hexenhammer von 1487 werden nahezu alle moralischen und medizinischen Techniken der Geburtenkontrolle unter Todesstrafe gestellt: 1. Ehebruch; 2. Bewirkung männlicher Begattungsunfähigkeit; 3. Kastration und Sterilisation; 4. Empfängnisverhütung; 5. Sodomie und Homosexualität; 6. Abtreibung; 7. Kindstötung. Es zeigt sich in der Folge der Hexenverfolgung auch deutlich, dass die Mütter- und Säuglingssterblichkeitsrate trotz der medizinischen Fortschritte keineswegs abnimmt. Heinsohn wiederlegt sehr überzeugend die offenbar häufig vertretene These, dass mittels der Verfolgung der Hebammen als Hexen auf eine vielleicht „allzu rigorose Weise“ das unqualifizierte Wissen und die medizinische Behandlung von Frauen verbessert werden sollte. Mit der Hexenverfolgung wird nicht der wissenschaftliche Fortschritt durchgesetzt, sondern im Gegenteil an der blutigen Beseitigung von Fachwissen gearbeitet.¹³⁰ Ein wissenschaftsgeschichtlicher Blick zeigt, dass mit der Neuzeit, die mit einer gewissen Plausibilität in Bezug auf Heinsohn mit der Pest angesetzt werden kann, die weibliche Tradition des medizinischen Wissens unterbrochen wird.¹³¹ Mit der Hexenverfolgung, die in der Tat eine politische Exekution der „sage femmes“, der weisen Frauen bedeutete, verschwindet mehr als nur ein bestimmtes Wissen.

Durch die Hexenverfolgung wurden nicht nur „ein paar Frauen“ hingerichtet (ungefähre Zahlen gehen von 100.000 aus), sondern es wurde eine wesentliche kulturkonstituierende Kraft eliminiert, so Heinsohn. Die Ärzte, die auch ein Interesse an einem medizinischen Wissen bzw. Techniken zur Empfängnisverhütung und ähnlichem gehabt haben müssten, kümmerten sich nicht um die Frauenheilkunde oder schwiegen. In den gynäkologischen Werken der frühen Neuzeit vom 14. bis zum 18. Jahrhundert findet man im Gegensatz zu mittelalterlichen Werken keine Hinweise mehr auf Techniken der Empfängnisverhütung.¹³² In der Morgendämmerung der Aufklärung im ausgehenden 14. Jahrhundert, setzt in Europa mit dem unerbittlichen Wahrheitswillen ebenfalls ein Verdunklungsmechanismus ein, dessen kultureller Tiefenbruch heute kaum mehr abgeschätzt werden kann.

¹²⁶ Heinsohn fasst die Studien zu den Ursachen der Bevölkerungsentwicklung folgendermaßen zusammen: „Es ist mithin eine welthistorisch nie gesehene und immer noch unverstandene 'Geburtlichkeit' (Ott/Schäfer 1984, 53), die Europa nach vorne peitscht. Welche Macht jedoch dafür gesorgt hat, dass um 1485 herum eine Revolution im europäischen Fortpflanzungsverhalten eintritt, die den Lauf der Welt verändert, sei bedauerlicherweise rätselhaft geblieben (Dupaquier 1979, 102). Das alles stelle sich auch nach Jahrhunderten des Nachdenkens immer noch als mysteriös dar (Tranter 1973, 92). Hier begeben sich jeder auf eigenes Risiko in wissenschaftliches Niemandsland (Hatcher 1977, 63).“ Ebd. S.77

¹²⁷ Heinsohn: „Manchmal lässt sich einer Ratlosigkeit beikommen, wenn man ein weiteres – ebenfalls als unlösbar geltendes – Rätsel aus demselben Zeitraum mit in Betracht zieht. Das lohnt insbesondere dann, wenn die zuständigen Spezialforscher ihre Ergebnisse nicht austauschen.“ Ebd. S.77

¹²⁸ Heinsohn zitiert demographische Studien, um diese These zu belegen: „Wir wissen, dass schon ab 1360 weltliche und kirchliche Herren, die oftmals 50% ihrer Bauern verloren hatten (Nordberg 1984, 32), Hebammen hinrichten (Kieckhefer 1976,18).“ Ebd. S.82

¹²⁹ Ebd. S.79

¹³⁰ Die Frauenheilkunde sinkt nach dem Mittelalter auf primitives Niveau ab. Heinsohn: „Berechnungen für die Größe von Lehnbauernfamilien in etlichen englischen Dörfern indizieren im Durchschnitt 3,35 lebende Kinder für das 10. Jahrhundert. Innerhalb der Ehe wurde irgendeine Art von Geburtenkontrolle praktiziert. Nach dem Mittelalter geht in Europa nicht nur diese Art von Geburtenkontrolle drastisch zurück. Zugleich sinkt die Frauenheilkunde und Säuglingspflege auf ein vorher unvorstellbares Niveau ab. Bis in das 18. und 19. Jahrhundert hinein steigen die Geburten. Ununterbrochen herrscht youth bulge.“ Ebd. S.76

¹³¹ Dieses weibliche Wissen ist natürlich nicht nur ein medizinisches Wissen, sondern geht weit über dieses hinaus, d.h. das Verschwinden dieses Wissens muss auch vor dem Hintergrund der kulturellen Zusammenhänge der gesellschaftlichen Entwicklung verstanden werden.

¹³² Heinsohn zitiert Noonan: „Ich habe Zeugnisse vorgelegt, aus denen der Gebrauch der Empfängnisverhütung im späten Mittelalter hervorgeht, - die Art und die Verfügbarkeit der Information, Hinweise auf die Verbreitung der Empfängnisverhütung, Motive für ihre Anwendung, die kirchliche Diskussion ihrer Formen und schließlich Bevölkerungsveränderungen, die möglicherweise durch die Empfängnisverhütung bedingt waren.“ Ebd. S.81

Der biopolitische Eingriff der frühen Neuzeit besteht also im wesentlichen, wie Heinsohn pointiert zeigt, in der Exekution der Hebammen, was faktisch dazu führt, dass „Geburtenkontrolle mit dem Tod bestraft wird“¹³³. Es muss aber angemerkt werden, dass die Gründe dafür nicht allein, wie Heinsohn annimmt, im materialistischen Interesse einer relativ unbestimmten Herrscherelite zu suchen sind, die eine stetig wachsende Bevölkerung zur Grundlage ihrer Prosperität und Existenz erhebt, sondern vor den Hintergrund einer allgemeinen, hegemonial werdenden, sich in dieser Zeit, bestimmt nicht ohne den Einfluss der Pest entwickelnden, zivilisatorisch- psychopolitischen Konstitution der Semantik gesetzt werden muss.

Die Schlüsse, die er aus diesem etwas unterkomplex bedachten Ursprung der Bevölkerungsexplosion zieht, sind hinsichtlich ihrer Phänomenalität dennoch als ein nützlicher Hinweis zu verstehen. Der „demographische Materialismus“, mit dem Heinsohn die europäische Welteroberung reflektiert, zeigt – so lassen sich die Ergebnisse der Überlegungen zu Heinsohns demographischer Studie zusammenfassen – dass die europäische Welteroberung nicht ausschließlich als das Produkt der kulturellen Besonderheit der europäischen Kultur erklärt werden kann, sondern ebenfalls aus einer polymorphen Situation heraus verstanden werden muss. Diese Situation darf allerdings nicht, wie Heinsohn nahe legt, auf das Phänomen einer Junge-Männer-Welle verkürzt werden. Vielmehr zeigt sich gerade durch diese Studie, dass man sich in geschichtlichen Prozessen in einem wilden Geflecht von Ereignisketten befindet, deren wechselseitige Abhängigkeit nicht von einer Seite zu verstehen ist.

Weltpolitik

In der demographisch-materialistischen Beschreibung geschichtlicher Prozesse liegt aber auch eine Gefahr, wenn dieser Materialismus reduktiv ausgelegt wird, wie es Heinsohn über weite Strecken seines Buches tut. Heinsohn überträgt seine These, dass „es bei überzähligen jungen Männern so gut wie immer zu blutigen Expansionen sowie zur Schaffung und Zerstörung von Reichen kommt“¹³⁴, ziemlich direkt auf die politisch-strategische Situation der Gegenwart. Hier wird die Schwäche seiner These offensichtlich.

Nach dem Ende des kalten Krieges und dem Niedergang des Ost-West Konfliktes hätte man selbst als Skeptiker noch auf Grund realistischer Einschätzungen davon ausgehen können, dass die militärische Aufrüstung der Ära des kalten Krieges und die enormen finanziellen Mittel, die dafür notwendig waren, eingeschränkt würden. Das Gegenteil war der Fall. Die Ausgaben stiegen sogar nach kurzer Zeit und bewegen sich heute auf einem unübertroffenen Hochplateau.¹³⁵ Vielleicht muss man die Entwicklung von Bedrohungsszenarien als Konsequenz der Erhöhung der Rüstungsausgaben betrachten und nicht umgekehrt. Denn der islamische Terrorismus („die iranische Atom-bombe“), ist bis heute keine Gefahr, welche die euro-amerikanischen Rüstungsausgaben unmittelbar begründen könnte. Die sicherheitstechnischen Einschätzungen des amerikanischen Militärs, das von einer atomaren Bedrohung von „Usanda“ (USA, Kanada und Mexiko) durch islamischen Terror ausgeht, gehören ins Reich der Phantasmen, mit der allerdings gegenwärtig z.B. die Installation eines interstellaren Atomwaffen- Abwehrschildes legitimiert wird.

Die Theorie zu dieser Politik verfasste in einer Art theoretischen Verlängerung der Merksätze der US-amerikanischen Politik Samuel Huntington in seinem Buch „Kampf der Kulturen“. In dieser sogenannten „Epochendiagnose“ eruiert Huntington nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion das Entstehen einer neuen Konfliktsituation, die von dem *unversöhnlichen Zusammenstoß der Kulturen bzw. Religionen* geprägt ist. Der kulturrassistische Unterton dieser Theorie führte zu einer kontroversen Diskussion.

Heinsohns These widerspricht der Begründung Huntingtons eines auf kulturellen Ursachen begründeten „Zusammenstoß der Zivilisationen“ (clash of civilisations), nicht aber seinen politischen Konsequenzen, indem er die Ursachenforschung für das Entstehen der gegenwärtigen Konflikte auf den Bereich demographischer Entwicklung lenkt. Die gegenwärtigen und zukünftigen Kriege werden demnach nicht durch ideengeschichtliche, kulturelle oder religiöse Unterschiede ausgelöst, sondern hängen mit der durch die Bevölkerungsentwicklung gegebenen demogra-

¹³³ Ebd. S.78

¹³⁴ Ebd. S.11

¹³⁵ Der von den USA ausgerufene "Krieg gegen den Terror" hat die weltweiten Rüstungsausgaben auf neue Rekordhöhen getrieben. Wie das Stockholmer Friedensforschungsinstitut Sipri (Stockholm International Peace Research Institute) mitteilte, wurden im Vorjahr umgerechnet 900 Milliarden Euro und damit pro Kopf der Weltbevölkerung 137 Euro für militärische Zwecke ausgegeben. Das waren 3,5 Prozent mehr als 2005. In den vergangenen zehn Jahren sind die Rüstungsausgaben weltweit um 37 Prozent gestiegen. [Stand von 2007]

phischen Situation einzelner Regionen zusammen, mehr noch, die Kriegsursachen der Gegenwart und Zukunft werden allein durch die demographische Häufung von „überflüssigen jungen Männern“¹³⁶ erklärt. Er spricht sogar von „demographischer Aufrüstung“.¹³⁷ In dieser Zuspitzung der demographischen Bedingungen für das Entstehen von Konflikten, innerhalb dessen die Demographie zu einer Art universalem Erklärungsinstrument avanciert, liegt aber eine entscheidende Gefahr der heinsohnschen These.

Heinsohns politische Botschaft lässt sich kurz zusammenfassen: auf den Monitoren des politischen Realismus zeigt sich unübersehbar, dass durch die demographische Entwicklung der Länder der Dritten Welt, vor allem aber der islamischen Länder, in den nächsten Jahren eine kritische Situation eintritt, in der man sich bewusst machen muss, dass ein Heer von „300 Millionen jungen Männern“, die alle heute schon geboren sind, nach Aufstiegschancen in der Gesellschaft suchen werden, die nicht vorhanden sind und dass sich die Erste Welt daher auf einen Ansturm dieser „angry young men“ gefasst machen muss.¹³⁸ Dieser enorme „youth bulge“ wird nach Heinsohn zwangsläufig zu einer Destabilisierung der weltpolitischen Lage führen. Heinsohn sieht es als unwahrscheinlich an, dass die weltwirtschaftlichen Entwicklungspotentiale eine produktive Integration dieser „überschüssigen Söhne“ gewährleisten kann und schließt damit aus, dass diese „Welle junger Männer“ das Wachstum der Weltwirtschaft in Schwung bringen könnte. Die Erde und die Kapazitäten sind begrenzt, so lässt sich Heinsohns politisches Konzept auf den Punkt bringen.

Heinsohns demographische Analyse bringt im Vergleich zur Kulturtheorie Huntingtons politisch gesehen also nur eine graduelle Verschiebung des Begründungsszenarios und folgt ansonsten wie Huntington einem menschenverachtenden Zynismus.

Dass sich aus diesen Überlegungen ein depressives politisches Kalkül ergibt, ist unvermeidlich, gerade weil Heinsohn beinahe militärwissenschaftlich aus dem euroamerikanischen Interesse heraus denkt. Dass es zu Völkermorden, „Genoziden“, Massakern u.ä. kommt, ist nach Heinsohn als Resultat der demographischen Entwicklung unvermeidbar.

Die Fortsetzung dieser These wird dann antihumanistisch. Heinsohn geht nämlich davon aus, dass diese Konflikte nicht von den hungernden und um ihre Existenz kämpfenden „jungen Männern“ geführt werden, sondern von „wohlgenährten“ und gut „gebildeten Revolutionären“, Heinsohn: „Nicht Mangel an Nahrungsmitteln oder [Mangel an] Schulen werden als Gefahren der Zukunft betrachtet, sondern der Mangel an Aufstiegsmöglichkeiten, die den hinzukommenden Ehrgeizigen einen passablen Status gewähren.“¹³⁹ Der Kampf gegen den Hunger ist also im heinsohnschen Kalkül nur eine „wohlmeinende“, aber eben doch „illusionistische“ Unternehmung, die die militärische Konfliktsituation nicht verhindern kann, ja im Gegenteil sogar letztlich die Voraussetzungen schafft für neue Konflikte. Er führt weiter aus: „Je erfolgreicher jedoch der Kampf gegen Hunger und Analphabetentum verläuft, desto kampflustiger werden die nach oben strebenden jungen Männer. Die allgemeine Hoffnung auf das Ende der Kriege durch den Endsieg im Krieg gegen den Hunger gilt den Strategen als liebenswerte und zugleich naivste der Illusionen. Wohl nirgends liegen Kriegs- und Friedensforschung weiter auseinander“¹⁴⁰.

¹³⁶ Ebd. S.102

¹³⁷ Ebd. S.105

¹³⁸ Heinsohn: „300 von insgesamt 900 Millionen jungen Männern aus der Dritten Welt werden in den kommenden fünfzehn Jahren entschlossen außerhalb ihrer Heimat um Positionen kämpfen müssen. Sie gelten in den USA als Hauptgegner der nahen Zukunft. Sie sind alle schon geboren und werden auch dadurch nicht weniger, dass die 2-prozentige Rekordzunahme der Weltbevölkerung im Jahrzehnt 1962-1971 bis 2003 auf 1,2 Prozent gefallen ist. Diese Verlangsamung erlaubt allerdings eine optimistische Sicht für die Zeit ab 2020/2025. Obwohl es bis dahin entschieden bedrohlich aussieht, wird keineswegs Hoffnungslosigkeit verbreitet. Man unterscheidet sich da von Ankündigungen über Meteoritenschauer und andere Neos (Near Earth Objekts), die gleich über 10.000 Jahre hinweg die Erde regelmäßig verheeren sollen. Mit der islamischen Speerspitze dieser Jugendarmee tritt nach dem Ende der marxistischen Weltbewegung erstmals wieder ein Herausforderer auf, der das Geschäft des aktuellen Hegemon nicht etwa übernehmen, sondern zerstören will. Anders als die Kommunisten, die einmal ein Dutzend Nationen mit 35 Millionen Quadratkilometern beherrscht haben, ist die nun auftretende Macht ohne eine eindeutige Adresse. Eine Reihe von Regierungen unterstützt zwar ihre Angriffe und wird dafür mit Warnungen bedacht, aber der Gegner selbst trägt seit der Präsidentschaft Bill Clintons den englischen Namen youth bulge. Er verweist auf einen überdurchschnittlich hohen Anteil an Jugendlichen zwischen 15 und 25 Jahren. Generalleutnant Patrick M. Hughes, Direktor der US Defence Intelligence Agency, skizziert die amerikanische Sorge am 5. Februar 1997: „Eine globale Bedrohung und Herausforderung der Vereinigten Staaten und ihrer auswärtigen Interessen [...] sind youth bulge Phänomene [...], die auch historisch die Schlüsselgröße für Instabilität gewesen sind.“ Ebd. S.13 f.

¹³⁹ Heinsohn: „Nicht aus Armut und Mangelernährung kommen die Terroristen. Um Brot wird gebettelt. Getötet wird für Status und Macht. Die zukünftigen youth bulges werden von den Strategen gerade deshalb als internationale Bedrohung gefürchtet, weil die große Mehrheit von ihnen nicht um das nackte Überleben kämpfen muss, sondern Kraft, Zeit und Freiheit für mehr hat.“ Ebd. S.18

¹⁴⁰ Die historischen Beispiele, die er anführt sind, gelinde gesagt, hanebüchen. So interpretiert er beispielsweise die Toten des Gulags als Opfer der wohlgenährten und gebildeten Revolutionäre, die absichtlich Hungersnöte erzeugen, womit er den gesamten Zusammenhang der

Auf diese Weise legt er nahe, die demographische Entwicklung und die aus ihr resultierende angeblich steigende Gefahr von Kriegen durch den Hungertod von Millionen zu reduzieren. Auf diese sozial-darwinistisch psychologisierende Weise wird ein düsteres Bild inszeniert, in dem sich die „westlichen Führungsnationen“ einem „Ökosystem der Grausamkeiten“¹⁴¹ gegenübersehen, das sie nicht verhindern können, da die Konfliktsituation auf der Ebene der Vermittlung nicht gelöst werden kann. Es muss nicht hinzugefügt werden, dass Heinsohn auch der Entwicklungshilfe skeptisch gegenübersteht.

Das Schreckensszenario, das seinem Denken unterliegt, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Erste Welt wird durch eine „wohlgenährte Armee junger Männer“ bedroht, die auch an „Megatötungswaffen“ gelangen werden, mit denen sie terroristisch die „westliche Führungsmacht“ bedrohen werden.¹⁴² Die Schlussfolgerungen aus dieser Lagebeschreibung ist, dass das Risiko, dass dieses Schreckensszenario eintritt, sich nur minimieren lässt, wenn man bereit ist einzusehen, dass 1. die Bekämpfung des Hungers nicht zur Vermeidung von Krieg beiträgt; 2. die „westlichen Führungsmächte“ Verteidigungsanlagen aufbauen, sprich Festungen werden müssen und 3. man darauf achtet, dass die Konflikte regional begrenzt bleiben.

Dieser dritte Punkt wurde noch nicht ausgeführt. Heinsohn betont unverhohlen, dass das wirksamste Instrument der „westlichen Führungsmächte“ nur darin bestehen kann, die künftigen Kriege vorzeitig in Bürgerkriege zu verwandeln und so Sorge zu tragen, dass sie regional begrenzt bleiben. Das Motto künftiger Weltpolitik sei: „Kriege in Bürgerkriege zu verwandeln“. Heinsohn zeigt sich hier als vehementer Globalisierungsgegner, indem er versucht die Globalisierung des Massakers bzw. das Eindringen des Massakers in „die zivilisierte Welt“ zu verhindern, aber unter der Bedingung, dass das Massaker in den Zonen der Dritten Welt zunimmt.¹⁴³

Indem Heinsohn die demographische Entwicklung zum entscheidenden Faktor der weltpolitischen Entwicklung erhebt und alle nicht-destruktiven Lösungen dieser Situation ausschließt, inszeniert er ein auswegloses Bedrohungsszenario. Die Bilanzen in diesem Ökosystem der Grausamkeiten hängen, so Heinsohn, letztlich an militärischen Überlegungen.

Es ist zwar durchaus richtig festzustellen, dass demographische Momente politische Systeme destabilisieren können, dass eine große Zahl „perspektivloser junger Männer“ zu einer Situation führen kann, in der militärische Konflikte wahrscheinlicher werden. Diese Einsicht ist verhältnismäßig banal. Aber die demographische Entwicklung kann in keinem Fall als zentrales Erklärungsprinzip für die Kriege in der Menschheitsgeschichte benutzt werden.

Das Unerträgliche an dieser Rhetorik ist die Verkehrung von Opfern und Tätern, die Heinsohn durch dieses Erklärungsschema erreicht. So hätten dann die Afghanen in den letzten dreißig Jahren Krieg geführt, weil die afghanischen Frauen nicht aufhörten, „überschüssige Söhne“ in die Welt zu setzen, welche sehnsüchtig in den Krieg gezogen seien. Die Sowjetunion wäre demnach nicht der Aggressor, der versucht hätte seinen schleichenden Verfall durch diesen Krieg aufzuhalten, sondern eigentlich nur das Opfer des afghanischen *youth bulge*. Diese Verkehrung lässt sich bei vielen Beispielen Heinsohns entdecken. In diesem Vertauschen von Opfern und Tätern werden nicht nur verschiedene andere Faktoren, die mit ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen zusammenhängen, vernachlässigt sowie politische Eliten, wie die gegenwärtige Bush-Administration oder das russische Putin-System im Tschetschenienkonflikt entlastet, sondern Heinsohn folgt hier einer allgemeinen Tendenz, die man ins Auge

Weltwirtschaftskrise ausblendet: „Wenn es gegenüber den Hungernden aus militärischem Blick keine Sorge gibt, so fürchtet man doch die wohlgenährten Revolutionäre, die Hungersnöte absichtlich erzeugen.. Vor allem die marxistisch-leninistischen Regime des 20. Jahrhunderts haben allein schon durch Zerstörung des Wirtschaftens Hektakomben von Menschen getötet. [...] in Gebieten, wo die bäuerliche Wirtschaft und der Traum von nationaler Unabhängigkeit stark waren – tötet die Sowjetmacht mit dem neuen Mittel [Aushungern] in einem einzigen Winter (1932/1933) bis zu 8 Millionen Menschen.“ S.19 Siehe hierzu noch mal die Überlegungen zur Weltwirtschaftskrise.

¹⁴¹ Peter Sloterdijk und Gunnar Heinsohn im „Philosophischen Quartett“

¹⁴² Heinsohn: „Angst hat man vor allem, weil der maximal einzige und überdies zur Völkerfreundschaft erzogene amerikanische Junge (insgesamt 30 Millionen im Alter unter 15) gegen 25 Söhne der Dritten Welt steht. Diese Zweit- bis Viertgeborenen sind passabel ernährt und gebildet. Soweit sie nicht auswandern können, werden sie ihre Heimatländer destabilisieren, da ihrem Ehrgeiz dort kein angemessener Status winkt.

Sie leben in über 100 Ländern. Vielleicht zehn von diesen werden ihre Tötungen über die eigenen Grenzen tragen, um sich an der Bildung von kleineren oder größeren Imperien zu versuchen. Dafür brauchen sie Megatötungswaffen. Auf diese Ländergruppe bereitet sich die westliche Führungsmacht vor.“ Ebd. S. 9

¹⁴³ Die Globalisierung des Massakers lässt sich aber und das ist sein Irrtum, nicht dadurch aufhalten, dass die Wälle noch höher gezogen werden, sondern nur in nicht-destruktiven Lösungen und d.h. der Milderung der sozialen Konfliktpotenziale.

fassen muss, eine Tendenz der gegenwärtigen politischen Analysen, die Europa nach der europäischen Welteroberung wieder als Opfer stilisiert.¹⁴⁴

Es liegt nahe, den biopolitischen Aspekt in der psychopolitischen Konstitution der frühneuzeitlichen europäischen Gesellschaften, von dem Foucault spricht, auf den von Heinsohn aufgezeigten bevölkerungspolitischen Entwicklungen Europas zu beziehen. Auch der demographische Materialismus, den Heinsohn seiner weltpolitischen Analyse unterlegt, weist eine gewisse Parallelität zur foucaultschen Biopolitik auf. Gleichzeitig, und dieser Aspekt wird durch die heinsohnschen Überlegungen überdeutlich, ist der foucaultsche Begriff der Biopolitik als Hinweis auf ein grundlegendes Defizit der heinsohnschen Überlegungen zu lesen.

Was Foucault in allen seinen Schriften versucht, ist ja nicht nur die Entwicklung des modernen Selbstverständnisses nachzuziehen, sondern immer auch die Geschichte der Verdrängungen durch dieses Selbstverständnis zu erzählen, bzw. zu zeigen, wie dieses Selbstverständnis die gesellschaftliche Realität prägt und welche Kosten mit ihm verbunden waren und sind. Die Frage, von der er ausgeht, ist ja: „Wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen gebunden?“¹⁴⁵ Auf welchen inneren Mechanismen konstituiert sich die Rationalität innerhalb einer gesellschaftlichen Ordnung? Und mit welchen Kosten ist diese verbunden?

Wenn man abtaucht, in die Tiefen der semantischen Apparate, die die verschiedenen Diskurse bilden, erscheint hier die Geschichte dieser Rationalitäten wie ein surreales Gebilde einer unverständlichen Ordnung. Jean-Luc Godard hat diese Dimension im foucaultschen Denken sehr deutlich wahrgenommen. Er fragt in Bezug auf Foucaults Begriff der Biopolitik: „Wenn alle Probleme des modernen Machtdispositivs (Körper, Arbeit, Sex, Normalisierung...) derart mit dem Leben verknüpft sind: lässt sich angesichts dieser universalen Diskursivierung noch eine Problematisierung des Lebensbegriffes vorstellen, die nicht bereits durch die Strategien der Bio-Macht angeeignet wären?“¹⁴⁶

Wahrheit und Geschichte

„Indem die Geschichte das Gesetz der Zeit als die Grenze der Humanwissenschaften offenbart, zeigt sie, dass alles Gedachte von einem Denken, das noch nicht geboren ist, erneut gedacht werden wird.“¹⁴⁷

Michel Foucault

Die Geburt der Geschichte aus dem Krieg

Wenn man die Geschichte der Moderne zu erzählen versucht, ist kaum zu übersehen, dass diese Geschichte selbst eine Sammlung verschiedener Geschichten sein muss. Mit anderen Worten, der Blick auf die Geschichte zeigt, dass die Geschichtlichkeit kein objektiver Gegenstand ist, der unzweifelhaft vorliegt, sondern eine Geschichte verschiedener Erzählungen und verschiedener Geschichtsbilder ist, die aus ihren historischen Kontexten gedeutet werden müssen. Die Auseinandersetzung mit der Geschichte ist also immer auch ein Infragestellen von Geschichtsbildern und ein „Arbeiten an Wahrnehmungsverhältnissen“¹⁴⁸.

Dieses Geschichtsverständnis ist mit der Zumutung verbunden, dass das Freilegen von Geschichten auf zwei Ebenen gleichzeitig geführt werden muss, einerseits ist da der Blick auf die Geschichtsbilder, der die historischen Wahrnehmungsverhältnisse hinterfragt und andererseits entsteht in diesem distanzierten Blick selbst auch eine

¹⁴⁴ Ternes, Bernd: „Soziologische Marginalien 4. Aufsätze“, Tectum Verlag, Marburg 2002, S.38- 45

¹⁴⁵ Michel Foucault: „Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen“, SV, FFM 1977, S.8

¹⁴⁶ Jean-Luc Godard: „Liebe, Arbeit, Kino. Rette sich wer kann (das Leben), Merve Verlag, Berlin 1981, S.130

¹⁴⁷ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge, SV, FFM 1974, S. 445

¹⁴⁸ In den Texten und Filmen Alexander Kluges ist dieses „Arbeiten an Wahrnehmungsverhältnissen“ ein zentrales Moment. Kluge fragt nicht: Was hat sich ereignet?, sondern: Welche Bilder und Geschichten sind bestimmend für eine bestimmte Zeit? und: Wie prägen diese Bilder das Verhalten und die Lebensläufe? Dieser spezifische Blick hebt seine Arbeiten in vielerlei Hinsicht aus den historischen Arbeiten der Gegenwart heraus. Das Geschichtsverständnis, das hier entwickelt werden soll, verdankt sich zu einem gewissen Teil seinen Arbeiten.

Kontinuität und ein historisches Wahrnehmungsverhältnis. Der Konflikt zwischen dem Beschreiben von Geschichtsbildern und dem Erzählen von Geschichten charakterisiert die Auseinandersetzung mit der Geschichte. Vor dem Auge des Historikers entsteht auf diese Weise eine Geschichte der verschiedenen Geschichten und Geschichtsbilder: eine fragmentierte Geschichte (mit einem reflexiven Verhältnis zu sich). Diese Geschichte der Geschichte(n) wird selbst zu einem zentralen Moment im Verständnis des historischen Prozesses der Moderne. In diesem Zusammenhang muss noch einmal auf Michel Foucault zurückgekommen werden.

In seinen Vorlesungen, die er am Collège de France gehalten hat,¹⁴⁹ untersucht Foucault das Verhältnis von geschichtlicher Wahrheitsproduktion und geschichtlichen Transformationsprozessen. Die Frage, von der er ausgeht, ist nicht so sehr, was geschah in der abendländischen Gesellschaft am Anfang der Neuzeit, sondern vielmehr, wie entwickelte sich das geschichtliche Bewusstsein dieser Gesellschaften.

Mit dieser Vorbemerkung soll nicht ausgeschlossen werden, dass neben der reflexiven Betrachtung der historischen Wahrnehmungsverhältnisse gleichzeitig ein Faden von kausalen Ereignissen sowie eine Kette von zusammenhängenden aber vielleicht unbeachteten Veränderungen besteht, die sich noch unterhalb der Schwelle des historischen Bewusstseins vollziehen und parallel zur Geschichte des historischen Bewusstseins verlaufen.

Die Geschichte des historischen Bewusstseins durch die Jahrhunderte ist nur in der vielschichtigen Wechselbeziehung zu den Entwicklungen der vielen anderen gesellschaftlichen Transformationsprozesse zu verstehen. Sie ist keineswegs etwas, das aus sich selbst heraus verständlich würde. Ein kurzes Beispiel, die wenig beachtete Transformation innerhalb der Kriegsführung und der ihr verwandten Organisationsformen in der frühen Neuzeit, wird diesen Zusammenhang leicht verdeutlichen.

Niemand wird bestreiten, dass die technische und organisatorische Entwicklung der Gesellschaft für die Ausprägung des historischen Bewusstseins eine besondere Rolle spielt. Wenn historische Großereignisse, Kriege, Aufstände und Revolutionen und andere politische Zerfallsprozesse untersucht werden, so ist es selbstverständlich, dass diese nicht allein aus politischen Konstellationen heraus zu verstehen sind, sondern ebenfalls als Effekte einer allgemeinen Transformation der gesellschaftlichen Organisationssysteme gedeutet werden müssen. Das Verständnis der Geschichtsbilder findet sich mittels der Reflexion der Transformationsprozesse der Gesellschaftsorganisation im 17. Jahrhundert nach dem dreißigjährigen Krieg. Der dreißigjährige Krieg muss als Prozess einer grundlegenden Transformation in Betracht gezogen werden, der nicht zuletzt ein neues Geschichtsverständnis hervorbringt.¹⁵⁰

Das Geschichtsverständnis ist in der abendländischen Entwicklung seit der Neuzeit eng verbunden mit dem Krieg. Und gleichzeitig haben die Transformationen, die sich im Kriegswesen vollziehen, einen entscheidenden Einfluss auf das Geschichtsverständnis.

Mit der Entwicklung der technischen Kriegsmittel und Kriegspraktiken verschoben sich die Kriegshandlungen und -institutionen hin zu einer zentralen Staatsmacht, in deren Händen sich die Entscheidungen konzentrierten. Foucault weist in seinen Vorlesungen darauf hin, dass das Mittelalter geprägt war von regionalen Auseinandersetzungen, von Kleinkriegen zwischen kleinen rivalisierenden Gruppen, die mit dem Beginn der Neuzeit langsam verschwinden. Der Krieg verschwand aus der Mitte der sich bildenden Staatsformen und verschob sich an die äußeren Grenzen der neuen Staatsgebilde, die sich in ihrer Organisation fundamental unterscheiden von den Ordnungen der zersplitterten Klein-Territorien des Mittelalters.¹⁵¹ Der Krieg wurde zum Mittel der Bedrohung oder zum tatsächlichen Gewaltverhältnis zwischen Staaten.

Erst zu diesem Zeitpunkt entstand so das Gewaltmonopol des Staates. Es formte sich die Armee, die direkt dem Souverän und später dem Staat unterstand. Der Krieg wurde in jeder Hinsicht professionalisiert. Das zentrale Moment dieser neuen Organisation des Kriegswesens bestand in der Formung eines eigenen Militärapparats, wie es ihn im Mittelalter nicht gab, dieser trat an die Stelle des Kriegesalltags. Die Armee wurde zu einer Institution. Wenn man sich die makropolitischen Verschiebungen nach dem dreißig-jährigen Krieg hinsichtlich der Zentralisierungs-

¹⁴⁹ Sein Lehrstuhl trug den Titel: Geschichte der Denksysteme. Seine Vorlesungen sind in vielen Publikationen erschienen. Am bekanntesten ist bestimmt im deutschen: Michel Foucault: „In Verteidigung der Gesellschaft“, SV, FFM 1999

¹⁵⁰ In den gesellschaftlichen Transformationen des dreißigjährigen Kriegs entsteht eine neue gesellschaftliche Situation, in der der Begriff der Geschichte eine neue Bedeutung gewinnt oder genauer, in dem die Geschichte zu einem entscheidenden Moment in der gesellschaftlichen und politischen Konstitution wird. Ähnlich wie die Sexualität. In Frankreich, Spanien und England ist dieser Transformationsprozess schon früher zu erkennen.

¹⁵¹ Im Zuge dieser Verschiebungen, so Foucault, wurde der Staatskörper nach und nach von inneren Kriegen und kriegerischen Beziehungen *gesäubert*. Michel Foucault: „In Verteidigung der Gesellschaft“, SV, FFM 1999, S.64

prozesse, den Bruch in der Organisation des Kriegswesens genau besieht, kann kaum übersehen werden, dass für die Bildung des modernen Staates im Übergang von Mittelalter zu Neuzeit der Prozess der „Verstaatlichung des Krieges“¹⁵² eines der wesentlichsten Kennzeichen ist.

Foucault zeigt, dass diese Transformationen der abendländischen Gesellschaften direkte Auswirkungen auf andere Gesellschaftsbereiche haben. So werden auch die übrigen regionalen Herrschaftsbereiche effektiv einer zentralen Macht unterworfen. Es entwickelt sich im Besonderen ein historisch neues Makrorechtssystem, innerhalb dessen sich eine strukturelle Reorganisation juridischer Verbindlichkeiten vollzieht. Dieser Transformationsprozess geht aber nicht ohne Konflikte über die Bühne, was letztlich bedeutet, dass sich auf der gesellschaftlichen Ebene eine Legitimitätsfrage bzw. ein Legitimitätsdefizit einstellt.

Im Zuge der fortwährenden Entwicklungen, die alle gleichzeitig auf die Gesellschaft zukommen, Bevölkerungswachstum, ökonomische Transformationen, Transformationen der Gesellschaftsordnung wie z.B. die militärische, die institutionelle usw., stellt sich die Frage nach der Rechtmäßigkeit bei denjenigen, die nicht profitieren. Dazu kommt auch noch ein Bedürfnis die Ereignisse der Zeit in einen tieferen Zusammenhang zu bringen. Es entsteht eine Dualität in der makrostrukturellen Legitimitätskonstitution, die bis heute Bestand hat. Diese Dualität drückt sich, so Foucault, in zwei konkurrierenden Diskursen aus, auf der einen Seite der hegemoniale Diskurs der Macht und auf der anderen Seite der Gegendiskurs der Schwachen und Unterdrückten. Die unterschiedlichen Brüche, die die Gesellschaft durchziehen, werden vor den Hintergrund einer weiteren Kontinuität gestellt. Diese Kontinuität wird in der sich auf Erblinien gründenden Gesellschaften aus der Geschichte der Kriege entwickelt. Der Krieg erscheint so als prä-juridische Quelle der Macht.

Wenn man den Gedanken, den Foucault hier formuliert, ernst nimmt, heißt das aber, dass die französische Revolution nicht das notwendige Resultat des gesellschaftlichen Fortschritts ist, der die Menschheit in eine bessere Welt tragen wird, sondern dass das geschichtliche Moment der französischen Revolution, die große soziale Frage nach Gleichheit und Gerechtigkeit, eher ein peripheres Phänomen, ein Nebeneffekt eines Transformationsprozesses ist, der in der Konstitution der Gesellschaft die Frage nach sich selbst aufwirft. Die Karriere der Sozialutopien muss als Phänomen der Begünstigung der Verbindung von Wahrheit und Geschichte innerhalb der organisatorischen Struktur der frühneuzeitlichen bis modernen Vergesellschaftung in Betracht gezogen werden.

Eine Schlussfolgerung aus den historischen Untersuchungen Foucaults lautet daher, dass in den Transformationsprozessen und den mit ihnen verbundenen Reorganisationsversuchen verschiedenster Ebenen Chancenräume für soziale Veränderungen aufgehen können, keineswegs aber zwangsläufig sind.

Die historische Chance der sozialen Frage der französischen Revolution fällt aber nicht einfach vom Himmel. Sie muss ebenfalls in eine weitere Entwicklungsgeschichte hineingestellt werden. Es ist vorteilhaft diese Entwicklungsgeschichte aus der eingangs beschriebenen Geschichte der Geschichtsbilder zu deuten, um die Verknüpfung des sozialen Utopismus Europas und der Geschichte der Kriege zu verstehen. Die Grundthese dieser Überlegungen könnte lauten: Die politische und gesellschaftliche Ordnung gründet sich auf eine neue Form der Wahrheit in der politischen Semantik, die mehr als arbiträr sein muss.

Die Geschichte dieses Wahrheitssystems entwickelt sich in verschiedenen Phasen. Es ist nicht ohne Komplikationen die Entstehung dieses Wahrheitsdiskurses zu erklären. Deutlich ist allerdings, dass die „Verstaatlichung des Krieges“ mit einer Verweltlichung der Macht bzw. Verweltlichung der politischen Ordnung einhergeht, mit anderen Worten, einen Säkularisierungsprozess darstellt. Die politische Ordnung legt, indem sie sich mit den neuen ökonomischen und gesellschaftlichen Kräften verbindet, den klerikalen Wahrheitsbegriff der aristotelischen „Theoria“ ab. An seine Stelle treten auf Seiten der Gesellschaftsordnung nicht zuletzt die Wahrheitsdiskurse der nationalen Geschichten.

Die Frage, die sich stellt, ist: Wie ist die Entstehung dieser politischen Wahrheitsdiskurse zu verstehen? Welche gesellschaftlichen Horizonte müssen bedacht werden, um ihr Erscheinen und ihr Wirken zu erklären?

¹⁵² Michel Foucault: „Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte“, Merve Verlag, Berlin 1986, S.8

Kräfte unterhalb der Intelligenz

Es gibt eine kleine Geschichte von Alexander Kluge, die sich wiederum in seinem letzten Buch, „die Lücke, die der Teufel lässt“¹⁵³, findet. In dieser Geschichte erzählt er von Außerirdischen, die auf die Erde kommen. Diese Außerirdischen haben die besondere Fähigkeit, 500 Jahre als einheitlichen Zeitverlauf zu überblicken, wodurch sie in der Lage sind, die Geschichte der letzten Jahrhunderte in einem anderen Licht zu sehen.¹⁵⁴ Alexander Kluge schreibt: „So könnten die Außerirdischen verfolgen, wie sich eine Koalition von Leidenschaften oder Schlangen zusammengeschlossen habe, die jene Kraft, die als Verstand oder gewalttätige List bezeichnet werden könnte, ausgebildet habe. Nirgends seien diese aus dem Körper herausragenden kleinen Flammen verankert. Nach Art eines Schneidbrenners verschafften sich Individuen, oft zu Horden zusammengeschlossen, ihre Bahn.“¹⁵⁵

Die Außerirdischen halten aufgrund dieser Beobachtung eine Kontaktaufnahme zu den Menschen für zu gefährlich und Kluge fügt hinzu, dass die Außerirdischen eruieren, dass ein Prozess von 300 Jahren erforderlich sei, „die falsch zusammengewachsene und nicht in einer Wurzel verankerte 'Blaue Intelligenz' umzubauen, falls dies überhaupt von den Lebewesen am Grunde des Luftmeeres gewollt werde.“¹⁵⁶

Die Intelligenz verbindet sich mit der „gewalttätigen List“. Die Verstandeskräfte schließen sich zusammen zu „Koalitionen“ und bahnen sich ihren Weg. Die „Blaue Intelligenz“ ist keine therapeutische Fähigkeit. Sie stellt sich nicht die Frage nach ihrem Realitätsglauben. Ihr geht es auch nicht um die Eindämmung gewalttätiger Exzesse.

Alexander Kluge spielt hier eine Situation durch, die seit Voltaire eine Grundmetapher der Aufklärung ist. Ein Besucher von einem fremden Stern landet auf der Erde und blickt so von Außen auf das Leben. Im fremden Blick, den Kluge hier entwirft, tritt die Intelligenz als Verankerungslosigkeit hervor. Die „Blaue Intelligenz“ hat keine Wurzel; sie ist nicht kultiviert, könnte man sagen. Das Zweite, das an dieser Geschichte auffällt, ist, dass die „Blaue Intelligenz“ nicht getrennt werden kann von der Geschichte, d.h. sie kann nicht separat betrachtet werden. Die „Blaue Intelligenz“ erscheint als eine „Koalition von Leidenschaften“, die eine blutige Linie hinter sich herzieht.

Theodor W. Adorno hat diesen Gedanken gemeinsam mit Max Horkheimer in der „Dialektik der Aufklärung“¹⁵⁷ und in der „Negativen Dialektik“¹⁵⁸ sehr ausführlich dargelegt. Eine ihrer Grundfragen war: „Warum versinkt die Menschheit in eine neue Art von Barbarei, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten?“¹⁵⁹ Mit Kluge könnte man fragen: Warum führt die „Blaue Intelligenz“ nicht zu einer menschlicheren Welt?

Für Adorno ist ziemlich deutlich, dass es der „Verrat der Aufklärung“ ist, „die mit Bonaparte zur Liquidierung der Theorie übergegangen ist“. Adorno hält in gewisser Weise noch zum Denken. Kluge, der fünfzig Jahre später auf die Entwicklungen sieht, ist dem Denken gegenüber kritischer. Er rückt das Verhängnis des Denkens bzw. der Aufklärung in eine gesellschaftsgenealogische Dimension, wenn er betont, dass die „Blaue Intelligenz“ falsch zusammengewachsen und auch nirgends verankert ist. Er erwartet nicht mehr, wie noch Adorno, in den Kristallisationen des Geistes die Wahrheit einer menschlicheren Gesellschaft.

In Kluges Überlegungen wird die Verbindung von Wahrheit/Intelligenz und Gier wichtig: die „Koalition der Leidenschaften, die sich nach Art eines Schneidbrenners ihren Weg bahnt“. Bei ihm liegt der menschlichere Zustand der Welt nicht in der Wahrheit, die das Denken hervorbringt, sondern in einer Kultivierung des Denkens, die nicht aus dem Denken kommt. Adorno schreibt: „Die Steigerung der wirtschaftlichen Produktivität, die einerseits die Bedingung für eine gerechtere Welt herstellt, verleiht andererseits dem technischen Apparat und den sozialen Gruppen, die über ihn verfügen, eine unmäßige Überlegenheit über den Rest der Bevölkerung. [...] Dabei treiben diese die Gewalt der Gesellschaft über die Natur auf nie geahnte Höhen.“¹⁶⁰ für Adorno steht die Subjektivität im Mittelpunkt, was nicht bedeutet, dass er nicht nach Chancen der Kultivierung der technischen Rationalität sucht.¹⁶¹

¹⁵³ Alexander Kluge: „Die Lücke, die der Teufel lässt“, SV, FFM 2005

¹⁵⁴ Alexander Kluge bezieht sich hier auf den Roman von Maurice Renard, die blaue Gefahr von 1911: Maurice Renard: „die blaue Gefahr“, SV, FFM 1989

¹⁵⁵ Alexander Kluge: „Die Lücke, die der Teufel lässt“, SV, FFM 2005, S.863

¹⁵⁶ Ebd. S.863

¹⁵⁷ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: „Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente“, Fischer, FFM 1988

¹⁵⁸ Theodor W. Adorno: „Negative Dialektik“, SV, FFM 1966

¹⁵⁹ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: „Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente“, Fischer, FFM 1988, S.1

¹⁶⁰ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: „Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente“, Fischer, FFM 1988, S.4

¹⁶¹ Horkheimer und Adorno, „Technische Rationalität heute ist die Rationalität der Herrschaft selbst.“, Ebd. S.129

„Alles, was ich kann, wende ich an.“, das ist die Formel der gesellschaftlichen Kräfteentfaltung, die die Moderne vorantreibt, und daran arbeitet die „technische Rationalität“. Das heißt, indem an neuen technischen Steigerungsformen gearbeitet wird, gerät etwas aus dem Blick, das, so Adorno und Kluge, nicht übersehen werden darf.

Hans Peter Weber betont: Die entscheidende Frage des gegenwärtigen Denkens an sich selbst ist nicht in weiteren Rationalisierungen zu suchen, sondern in der Frage, in Verbindung mit was gedacht wird bzw. in der pragmatischen Frage nach den kulturalen Kontexten, in denen das Denken steht. Für Weber tritt dieser existenzielle Rahmen am Beginn der „Endmoderne“ wesentlich in den Vordergrund.

Dieser Gedanke findet sich auch bei Hans-Jürgen Krahl¹⁶² in seinen Überlegungen zur „reellen Subsumtion der Intelligenz unter das Kapital“.¹⁶³ „Reelle Subsumtion der Intelligenz unter das Kapital“ heißt, dass der überwiegende Teil, etwa „93 Prozent der Intelligenzarbeit [...] in Dienstleistungen investiert werden.“¹⁶⁴ Die Intelligenz arbeitet also überhaupt nicht mehr kritisch, sondern ist real nur Teil der „Rationalität der Herrschaft“, um einen Begriff von Adorno aufzugreifen. Nach der Mechanisierung der Arbeitsprozesse und dem Verschwinden des klassischen Arbeiters kann man rückblickend beobachten, wie sich die Werkbänke verschoben haben. Die Intelligenzler arbeiten wie die Arbeiter zuvor an Fließbändern, das kann man z.B. in der Werbung beobachten oder auch in dem, was man Consulting nennt, fast im ganzen Dienstleistungsbereich.

Krahls Frage, die er aus dieser Überlegung entwickelt, ist: „Wenn die Intelligenz eine bürgerliche Errungenschaft ist, wieso erwarten wir von ihr die Emanzipation des Proletariats?“¹⁶⁵ Krahl bemerkt, dass die Intelligenz nicht alleine auftritt, sondern immer in Verbindung mit einem ganzen Komplex von Leidenschaften. Er sieht z.B. die Konkurrenzkämpfe unter den Genossen. Er erkennt genau, dass da untergründig ein Kampf ausgefochten wird, zwischen den bürgerlichen Leidenschaften und dem bemühten Sozialisten, die seine Genossen versuchen zu sein und ja auch sind. Es stellt sich also die Frage, welche leidenschaftlichen Kräfte wirken da, wenn sich jemand bemüht Sozialist zu sein. Das ist ja auch eine Kraft. Wo kommt die her? Welche Kräfte verbergen sich hinter den bürgerlichen Leidenschaften? Welche Kräfte wirken unterhalb des Denkens? Wie kann man ihnen gegenüber kritisch sein?

Was Krahl erkennt ist, dass ein menschenwürdiger Zustand nicht in der reinen Erkenntnis des Denkens liegt.

Er übersieht nicht, dass neben der Erkenntnis noch etwas anderes wichtig wird. Die kritische Intelligenz arbeitet den bürgerlichen Leidenschaften ja zu, sogar wenn sie nicht an ihren Fließbändern steht. Das ist eine wichtige Einsicht, auch wenn man natürlich zugeben muss, dass die Intelligenz sich nie ganz vereinnahmen lässt. Sie leistet immer auch eine Gegenarbeit. Sie erfindet Dinge, die gar nicht von ihr erwartet werden.

Das ist z.B. die Geschichte von Leuwenhoek, der das Mikroskop erfunden hat und die Bakterien entdeckt. Leuwenhoek arbeitet für die niederländische Optik. Er entwickelt das Mikroskop. Und als er unter dem Mikroskop seine Spucke betrachtet, entdeckt er auch noch die Bakterien. Das ist ein Beispiel für die Art der Gegenarbeit, die das Denken immer leistet, auch wenn es nicht dafür bezahlt wird. Die Intelligenz und das Denken sind nicht gänzlich eigenständig, sondern stehen immer in einem gesellschaftlichen Kräftekomplex.

Vertrauenkapital

„Es gibt ein Kapital namens Vertrauen.“¹⁶⁶

Alexander Kluge

Es gibt ein „Vertrauenkapital“, auf dem das Gemeinwesen beruht, so Kluge. Er bezieht sich hier eigentlich auf die Industrie, die versucht, sich dieses Vertrauenkapital anzueignen. Kluge geht davon aus, dass die Industrie gewissermaßen weiß, dass sie eigentlich von etwas Imaginärem abhängt, das nicht rational organisiert ist - mit

¹⁶² Sprecher der Frankfurter Radikalen innerhalb des SDS

¹⁶³ SDS: Der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS) war ein politischer Studentenverband in der früheren Bundesrepublik und West-Berlin (1946–1970). Anfangs der SPD nahestehend, wurde er nach der erzwungenen Trennung von der Mutterpartei zum Sammelbecken der Neuen Linken und spielte eine bedeutende Rolle in der Studentenbewegung der 1960er Jahre.

¹⁶⁴ Zitiert nach Alexander Kluge: „Die Entstehung des Schönheitssinns aus dem Eis“, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2005, S.50

¹⁶⁵ Ebd. S.50

¹⁶⁶ Ebd. S.48

Kluge könnte man sagen, auch wenn er selbst das so nicht sagt, dass das Kapital libidinös organisiert ist. Die Industrie merkt auf irgendwelchen Kanälen, dass sie sich etwas sichern muss, das sehr wichtig ist, und das man für Geld alleine nicht bekommen kann. Dieses etwas ist, so Kluge, eben jenes Vertrauenskapital.

Das Vertrauenskapital ist ein ziemlich verworrener Komplex, etwas an das jeder angekoppelt ist, das jeder in sich trägt bzw. an dem jeder Einzelne arbeitet, aber das auch als Ganzes arbeitet. Es ist bewusst aktiv, aber auch unbewusst, wie in der Geschichte der bemühten Sozialisten. Worauf vertrauen wir? Von welchen Kräften erwarten wir was? (Was übersehen wir?) Wovor fürchten wir uns? Für welche Dinge verschwenden wir uns?

Diese Fragen sind nicht ganz frei zu beantworten. Sie werden auch vom Gemeinwesen als Ganzem beantwortet. Natürlich nicht auf sprachlicher Ebene, sondern in den Ausgaben bzw. Verausgaben, in der Prozessualität. In was wird investiert, in die Bildung oder in die Sicherheit? Hinter diesen Investitionen stehen Fragen, in denen über das Vertrauen auf einer abstrakten Ebene verhandelt wird. In diesem Beispiel ist es noch verhältnismäßig konkret nachzuvollziehen. In der Regel finden diese Verhandlungsprozesse natürlich auf einer viel subtileren Ebene statt. Sie finden sich in sprachlichen Unterscheidungen, in den sozialen Beziehungen, in den Institutionen etc. Es ist schwierig sie aufzuspüren, aber es ist offensichtlich, dass sie ihnen unterliegen.

Die Einstellungen, Überzeugungen und Vorstellungen des Einzelnen sind in diesem Zusammenhang in weiten Teilen schon kulturindustriell durchökonomisiert. Die Detektionsapparate der Ökonomie nehmen auch die kleinste Regung des Gemüts auf und machen daraus ein Lebensgefühl, das sich vermarkten lässt.¹⁶⁷ Dabei kennt die Ökonomie heute kaum noch ein Hemmnis, solange sich ein Profit erwirtschaften lässt. Sie erscheint als „ökologische Nahrungsmittelindustrie“, aber genauso auch als „Atomindustrie“. Sie ist ja selbst nur ein Komplex aus Leidenschaften, der eine gewisse Form angenommen hat, die man heute vielleicht geeigneter Weise „spekulative Weltwirtschaft“ nennt. Diese ganze Ökonomie erscheint mitunter diffus und das ist sie auch. Die diffuse Komplexität, in der die Ökonomie schwimmt, hat aber ein subtiles Gefüge, das nur schwer wahrzunehmen ist. Da sind viele Stangen und Verstrebungen, die das zusammenhalten und verantwortlich dafür sind, dass das Ganze nicht in sich zusammenstürzt.

Die Schwierigkeit diese Prozesse zu verstehen liegt darin, dass man das Hervorbringen, die Reproduktionsmechanismen des Grundgefüges zu verstehen sucht und dass das nur immanent möglich ist. Immanent heißt, es ist nicht möglich, sich nach außen zu stellen, es kann nicht objektiviert werden. Darin liegt die besondere Schwierigkeit.

Entscheidend ist aber, dass erkannt wird, in Verbindung mit welchen Kräften die Ökonomie der Sehnsüchte im einen oder anderen Fall tritt und dass die ganze Wirklichkeit der Vorstellungen auf einem Vertrauen beruht, das sich über große Zeiträume ausgebildet hat. Dieses Vertrauen wurde in den letzten 300 Jahren einseitig durch die „Rationalität der Herrschaft“ vereinnahmt. Die Geschichte dieser Vereinnahmung wurde zu beschreiben versucht. Im Folgenden soll es nicht zuletzt darum gehen, auf die Konsequenzen dieser Vereinnahmung hinzuweisen und die daraus resultierende Notwendigkeit, einer Kulturation der zivilisatorischen Rationalität, deutlich zu machen.

Der erstickende Zustand der Vernunft

„Der Grundvorgang der Neuzeit ist Eroberung der Welt als Bild.“¹⁶⁸

Martin Heidegger

Es muss kaum auf die besondere Stellung des Denkens in der abendländischen Zivilisation hingewiesen werden. „Rationalität“ und „Logifizierung“ sind unübersehbar ihre kennzeichnenden Merkmale. Diese Ausprägung der Rationalität hat eine lange Geschichte, die man philosophiegeschichtlich bis zu Platon zurückverfolgen kann. Das moderne rationale Selbstverständnis bricht also nicht erst mit der Aufklärung hervor, die Wurzeln reichen viel

¹⁶⁷ Horheimer und Adorno: „[...] die rastlose Selbsterstörung der Aufklärung zwingt das Denken dazu, sich auch die letzte Arglosigkeit gegenüber den Gewohnheiten und Richtungen des Zeitgeistes zu verbieten. Wenn die Öffentlichkeit einen Zustand erreicht hat, in dem unentrinnbar der Gedanke zur Ware und die Sprache zu deren Anpreisung wird, so muss der Versuch, solcher Depravation auf die Spur zu kommen, den geltenden sprachlichen und gedanklichen Anforderungen Gefolgschaft versagen, ehe deren welthistorische Konsequenzen ihn vollends vereiteln.“ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: „Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente“, Fischer, FFM 1988, S.1

¹⁶⁸ Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, 6.Auflage 1980, S.92

tiefer. Es ist aber auch keine lineare Entwicklung, die zum modernen Selbstverständnis führt. Es ist eher ein Prozess, in dem es zu verschiedenen Brüchen kommt. Etwas verschwindet und etwas Neues tritt an seine Stelle oder etwas tritt hinzu, ohne dass etwas anderes verschwindet.

Wenn heute das Verhältnis von Denken und Kultur bedacht wird, so wird in der Regel das moderne Selbstverständnis vom metaphysischen Weltbild des sogenannten Mittelalters abgesetzt, wobei die wesentliche Errungenschaft der Moderne mit dem „Eintritt des Begriffs der Natur in die wissenschaftliche Ordnung“ verbunden wird. Dieser Bruch, der am Naturbegriff festgemacht werden kann, weist auf den (Paradigmen-)Wechsel in der internen Logik der Mentationsorganisation in der abendländischen Kultur. Diesen Wechsel kann man heute vielleicht etwas grob übersetzen als Transformation der Orientierung in der Organisation des Wissens von der „Idee“ zum „Objekt“. Die „Idee“ steht als Orientierungspunkt für die Mentationsorganisation vor der Aufklärung, das „Objekt“ als Orientierungspunkt für die Mentationsorganisation nach der Metaphysik. Diese Begriffe markieren, mit Foucault gesprochen, die Hegemonie einer bestimmten, aber keineswegs eindeutigen Diskursorganisation. Man hat es hier unzweifelhaft mit einem polymorphen Feld zu tun, mit unterschiedlichen Grundüberlegungen, die mitunter sogar notwendig kontrovers sind und sich voneinander absetzen.

Dieser Wechsel von der „Idee“ zum „Objekt“ vollzieht sich über einen langen Zeitraum. Als Orientierungspunkte kann man diesen Zeitraum mit der kopernikanischen Wende beginnen und mit der französischen Revolution enden lassen. Gesellschaftshistorisch schlägt er sich vor allem durch die Entwicklung von „Ding-Technologien“ nieder, in der „technischen Revolution“, wie sie z.B. von Flusser beschrieben wird. In der Reflexion des Sozialen wird der Begriff „Natur“ auf die gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen übertragen á la Hobbes' Gesellschaftsvertrag: „der Mensch ist des Menschen Wolf“ oder wie bei August Comte: „Physik des Sozialen“.

Die von der kopernikanischen Wende eingeleitete Dechiffrierung der physikalischen Welt wird, und das ist ein selbst noch zu dechiffrierender Prozess, auf den gesellschaftlichen Monitoren der Reflexion imitiert. Dieser Prozess, der von der physikalischen Einsicht in die Welt zum Zusammenbruch der klerikal geprägten Gesellschaftsordnung nachgezogen werden kann, wird geistesgeschichtlich gerne auf den Paradigmenwechsel der Mentationsorganisation zurückgeführt. Dieser Zusammenbruch leitet sich aber weniger, von der durchschlagenden Kraft der Einsicht in die physikalisch-dinglichen Gesetzmäßigkeiten der Natur ab, sondern wird vielmehr durch die ökonomischen und sozialen Verwerfungen der technischen Entwicklungen hervorgerufen, als deren peripheres Resultat der Zusammenbruch der klerikal geprägten Gesellschaftsordnung betrachtet werden kann.

Diese Übertragungsversuche des Naturbegriffs in die Wissensformen vom Sozialen verdecken aber nur das Grundphänomen, das die Moderne durchzieht.

Die Wahrheit, die in der klerikal geprägten Gesellschaft in der Transzendenz gehalten wurde, wird mit dem Einbruch des modernen Naturbegriffs der Zumutung ausgesetzt, sich säkular zu organisieren. Der Bruch zwischen den Wissensformen von den Naturen (Naturwissenschaften) und den Kulturen (Geistes- und Sozialwissenschaften) ist nach der Säkularisierung der Wahrheit nicht mehr aufzuhalten.

Während der moderne Naturbegriff des technischen Denkens einen epochalen Siegeszug antritt, flüchtet sich die Philosophie in Theorien des Geistes, in denen vor allem Geschichtsbegriffe als Reales an die Stelle des Naturbegriffs (oder sogar als Code der Natur) hervortreten.

In den technisch-semanticen Reproduktionsanlagen von Gesellschaft ist die Transformation in der Mentationsorganisation von der „Idee“ zum „Objekt“ aber viel deutlicher abzulesen. In der Einschreibung der Sexualität in den Körper (Anatomiepolitik), in der Entstehung der Psychiatrien, im Erziehungs- (Gefängnis-, Straf-) und Bildungswesen ist die Objektivierung (Ver-Dinglichung) sozialer Differenzen in der Physis bzw. der „Natur des Menschen“ nicht zu übersehen, aber auch auf der politischen Ebene vollzieht sich der Paradigmenwechsel in den Transformationen der Diskurse, wie an den Ausführungen Foucaults zum politisch-historischen Diskurs deutlich wurde.¹⁶⁹

Vor dem Hintergrund der technischen Vernichtungsdimensionen des Zweiten Weltkriegs und dem Bedrohungsszenario der atomaren Auslöschung ist in der Entwicklung der Moderne eine entscheidende Schwelle erreicht. Die Emanzipation von der Natur wird durch die Vernichtungstechniken gewissermaßen abgeschlossen. Die technischen

¹⁶⁹ Zu denken wäre vor allem an den Zusammenhang von Geschichte-Wahrheit-Katastrophe: Geschichtliches Bewusstsein ist Katastrophenbewusstsein. Durch die Katastrophe hat man unmittelbar Zugang zu einer Wahrheit (des Sozialen). In der Katastrophe zeigt sich eine Wahrheit über den Zustand der Gesellschaft.

Potentiale beginnen sich gegen den Menschen zu wenden. Der Siegeszug der technischen Rationalität bzw. der „Rationalität der Herrschaft“ läuft Gefahr in eine absolute Selbstvernichtung umzuschlagen.

Die technisch- semantischen Reproduktionsanlagen von Gesellschaft haben nach dem Zweiten Weltkrieg keineswegs ihre Flucht nach Vorne unterbrochen. Im Gegenteil, es ist ihnen gelungen ihre innere Struktur noch einmal hochzuschrauben, was vor allem durch die technischen Möglichkeiten des Computers realisiert wurde. Auch in der Mentationsorganisation lässt sich dieser neuerliche Bruch schon wahrnehmen. Er lässt sich vielleicht am besten in dem Begriffspaar Spur- Riss zusammenziehen.

Das Denken befindet sich nach 1945 in einer schwierigen Situation. Die Ausweglosigkeit dieser Situation ist vor allem durch den französischen Existenzialismus nach dem Krieg wahrgenommen worden. Das Bewusstsein jener Zeit war geprägt durch den Verlust der technischen Fortschrittsutopien sowie dem Scheitern der sozialen Utopien (Stalin, Mao) und der wenig erfreulichen Aussicht auf die autoritären Regimes der Zukunft. Es war zweifellos eine erstickende Situation.

In dieser Situation vollzieht die Philosophie einen erneuten Paradigmenwechsel. Die „Zivilisationszeit“ (Weber) hatte in ihren technischen und semantischen Dimensionen ein Stadium erreicht, in dem sie mit den verschiedenen Einbrüchen der Kybernetik technisch, sozial und semantisch in die Verfassung eines neuen Regimes übergleitet. Dieser Paradigmenwechsel ist nicht unproblematisch. Das Problem in seinem Hintergrund soll am Beispiel des zentralen Texts von Martin Heidegger: „Die Technik und die Kehre“,¹⁷⁰ vor allem in seiner Rezeption durch Hans Peter Weber und Sloterdijk, erläutert werden.

Anmerkung zu „Die Technik und die Kehre“

Heidegger bedenkt in diesem aus Vorträgen hervorgegangenen Text anhand des Verhältnisses von Mensch und Technik das logische Regime der Moderne. Dieser kurze Text zählt ohne Zweifel zu den Gründungspfeilern der so genannten postmodernen Philosophie mit ihren medienwissenschaftlichen sowie systemtheoretischen Auslegern. Nach seinem „unseligen Abenteuer mit dem faschistischen Experiment“ (Weber) greift Heidegger die unübersehbaren Verschiebungen in der Gesellschaft durch die wissenschaftlich- technischen Revolutionen denkerisch auf und stellt die „Frage nach der Technik“.¹⁷¹ Wesentlich für seine Überlegungen ist die Unterscheidung von Technischem und der Technik. Heidegger: „So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches“, und: „Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik.“¹⁷² In dieser Unterscheidung bereitet er den zentralen Gedanken seiner Überlegungen vor.

Technik bzw. das Wesen der Technik ist in der kryptokatholischen Lesart Heideggers verbunden mit der Poesis, dem Hervorbringen *an sich*, das parallel gelesen werden kann zu seinem ebenso raunenden „Sein des Seienden“. Von daher verwundert es auch kaum, dass es ihm daran gelegen ist, dass sich das Dasein dem Wesen der Technik öffne.¹⁷³ Sich dem Wesen der Technik zu öffnen, stellt für Heidegger die wesentliche Aufgabe der gegenwärtigen Zeit dar.

Dieser Zusammenhang, den Heidegger hier herstellt, muss erläutert werden.

Der wesentliche Gedanke, vor dessen Hintergrund Heideggers Überlegungen verständlich werden, ist genealogisch. Indem Heidegger Technik mit dem Hervorbringen und auf der Linie des Hervorbringens die Technik auch mit dem Hervorgehen gleichsetzt, schafft er im Hintergrund seiner Überlegungen den Rahmen für eine Evolutionsgeschichte des Seins, in dem die Technik letztlich als das Hervorgehen des „Seienden“ bzw. fortwährendes Aufbrechen von Seinsqualitäten beschrieben wird: Ontogenese. In diesem fortwährenden Aufbruch liegt das Wesen der Technik, so Heideggers These. Heidegger bringt auf diese Weise das „Wesen der Technik“ in die unmittelbare Nähe des „Seins“, das er vom Seienden unterscheidet. Technik, Sein und Poesis (das Werden) werden auf diese Weise theoretisch zusammengezogen.

¹⁷⁰ Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1962

¹⁷¹ Titel des ersten Essay in „Die Technik und die Kehre“, a.a.O.

¹⁷² Ebd. S.5

¹⁷³ Ebd. S.5

Was Heidegger durch diese Zusammenziehung nahe zu legen versucht, ist, dass das Wesen dessen, was einfach ist, nicht in diesem Dasein besteht, sondern in einem tieferen Moment, das er als Hervorgehen neuer Seinsdimensionen qualifiziert. Die Differenz von dem, was er Technik nennt, und den technischen Mitteln wird vor diesem Hintergrund deutlich. Warum unterlegt aber Heidegger diese Differenz dem Bedenken der Technik?

Diese Frage kann man nicht beantworten, solange man übersieht, dass Heidegger die Frage nach der Technik als Frage nach der gegenwärtigen Zivilisationsgestaltung stellt, die er einer wesentlichen, d.h. „daseinsanalytischen“ Kritik unterziehen will.

Diese Kritik ist schnell skizziert. „Der Mensch“, immer im Kollektivsingular, ist, so Heidegger, der Zugang zu seinem Wesen durch die Errungenschaften der modernen Technik verstellt und darin, so behauptet er, liege „die Gefahr“. In der Wesen-verstellenden Eigenschaft der modernen Technik bzw. der Gegenwart konzentriert sich „die Gefahr“ der modernen Zivilisationsgestaltung. Er nennt dieses Verstellende als Ganzes: „das Gestell“. Heidegger: „Das Gestell verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit. Das Geschick, das in das Bestellen schickt, ist somit die äußerste Gefahr.“¹⁷⁴

Die größte Herausforderung der Gegenwart stellt nach Heidegger die Notwendigkeit dar, das Bewusstsein für die Verstellung des Wesens der Technik zu schaffen. Dies könne aber nur gelingen, indem man „sich dem Wesen der Technik öffne“. In diesem „sich dem Wesen der Technik öffnen“ verbirgt sich eine sehr grundsätzliche Kritik.

Mit dieser Formulierung versucht Heidegger anzudeuten, dass „der Mensch“ nicht selbst handelt, sondern nur insofern zum Handelnden wird, indem er sich seinem Wesen, dem „sich lichtenden Sein“ bzw. dem „Wesen der Technik“ öffnet, das heißt, zum Medium der Technik wird. (*Der Mensch* gehört im heideggerschen Universum zum *Gestell*, zum „Bestand des Seienden“.) Aber noch mal einen Schritt zurück.

Heidegger bringt hier verschiedene Dinge zusammen, die man richtig verstehen muss, um die schwierige Situation, in die das Denken mit der Ausweitung der technischen Potentiale im 20. Jahrhundert gerät, zu überblicken. Worauf zielt Heideggers Zivilisationskritik? Diese Frage ist nicht so leicht zu beantworten. Die Schwierigkeit ist, hinter seiner alteuropäisch moralischen Kritik am „Weltlichen der Welt“, das neue logische Regime zu erkennen, das er entwirft.

Wenn er die moderne Zivilisationsgestaltung kritisiert als Zustand, „in dem der Zugang zum Wesen der Technik verstellt ist“, so ist diese Verstellung nicht nur eine Frage, die durch irgendein Management auf der gesellschaftlichen Oberfläche korrigiert werden könnte, sondern eine Frage, die nach der grundsätzlichen Formation des Denkens und Vorstellens fragt. Er sieht im (end-)modern zivilisatorischen Zustand „die Gefahr“ gerade in dem ausschließlich auf Dinge gerichteten technischen Denken, das unweigerlich zur „Ver-nutzung der Dinge“ führt. Die Gefahren der Gegenwart liegen in der Verstellung des Denkens, das eine weitere *wahre* Entwicklung verhindert. Heidegger und diese Einsicht hat Hans Peter Weber prägnant formuliert, wittert „die Gefahr“ „gerade im Ausbleiben eines weiteren Akts dieses Selektions- Aufbruchs“¹⁷⁵.

Die Einsicht in diese Gewichtung des Denkens durch die Philosophie ist eine wichtige Feststellung, um die Situation der Gegenwart und des Denkens in ihren Verschränkungen richtig zu verstehen.

Wie kommt Heidegger zu dieser Annahme, dass obwohl doch die Welt in unaufhörlichem Wandel ist, wodurch sich diese nicht gerade verbessert, die „Gefahr“, die auf die Gegenwärtigen zukomme, gerade darin bestehen sollte, dass ein wesentlicher Wandel bzw. ein wesentlicher „Selektions- Auf- Bruch“ verhindert wird? Warum sollte aus diesem neuen Wesen, das unweigerlich mit einer neuen Zivilisationsgestaltung einhergeht, eine „wahrere“ Welt hervorgehen? Um diese Frage zu beantworten, soll zu den anfänglichen Überlegungen dieses Kapitels zurückgekehrt, und das heißt weitergefragt werden: In Verbindung mit welchem zivilisatorischen Begehren hofft Heidegger hier auf einen neuerlichen Aufbruch der Technik, auf ein neuerliches „Lichten des Seins“?

So gefragt, wird unmittelbar deutlich, welche fundamentale Bedeutung Heidegger dem Denken als evolutive Gestalt und höchstes Gefäß des „Selektions- Auf- Bruchs“ des Seins einräumt. Man kann Heidegger durchaus einen Fundamentalist des Denkens nennen, wenn man bedenkt, mit welcher Rigorosität er alles vom Denken (der Noosphäre) abhängig macht. In einem Moment, in dem die gesamte Welt durch die Vernichtungskraft der Technik sich selbst zu bedrohen beginnt, wie Heidegger durchaus richtig erkennt, setzt er seine ganze Hoffnung auf eine

¹⁷⁴ Ebd. S.27

¹⁷⁵ Hans Peter Weber: „Die Verbesserung von Martin High- Techer“, in *Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie* Heft II, sine causa, Berlin 2005

weitere Mobilisierung und Aufschärfung des Denkens: auf ein neuerliches „Aufgehen des Seins“. Hinter diesem Wunsch steht unübersehbar der alte zivilisatorische Begehrenskomplex: Macht-Wille-Wissen, allerdings in seiner phantasmatischen Steigerung eines Übergangs ins Werden: in die Totalität des Aufbruchs, denn mehr als diese Phantasie eines „totalen Moments“ hat Heidegger nicht. In welche Formen sich ein solch gesteigertes Denken einflechten könnte, wird an keiner Stelle bedacht.

Dies soll im Folgenden im Rückgriff auf Heideggers Text verdeutlicht, und dabei auch seine bis jetzt nicht dargestellte Wendung gegen das logische Regime der Moderne etwas klarer herausgestellt werden. Zu diesem Zweck ist auf einen wichtigen und bis jetzt nicht ausgeführten Begriff Heideggers einzugehen. Es ist der Begriff des „Entbergens“. Das Entbergen hat für Heidegger unmittelbar etwas mit der Wahrheit zu tun, denn er leitet den Begriff 'Wahrheit' von dem altgriechischen Wort für 'Wahrheit', *aletheia*, ab. *Aletheia* ist ein Kompositum aus dem Wort *lethe*, das soviel wie Verhüllung, Verbergung, Vergessen bedeutete sowie dem Negationspräfix „a“, was andeutet, dass Wahrheit etwas ist, das als Nicht-Verbergung bzw. Nicht-Verhüllung verstanden wurde. Das heideggersche „Entbergen“ soll also unter Bezugnahme auf das griechische Wahrheitsverständnis, jener Prozess sein, in dem etwas aus der Verborgenheit heraustritt.

Das ist aber etwas gänzlich anderes als das, was im allgemeinen unter der Wahrheit vorgestellt wird. Wahrheit ist nicht die Richtigkeit von Sätzen in Bezug zur Wirklichkeit, sondern zeigt sich in der fundamentalontologischen Lesart Heideggers als der Prozess, in dem das Verborgene ins Unverborgene übergeht und d.h. als „Entbergen“. In der Naturerkenntnis der Moderne, die noch davon ausgeht, dass die Welt da draußen ist und als die objektive Wahrheit vorgestellt werden kann, erkennt Heidegger eine tragische Verkettung des „Geschicks“. *Geschick* nennt er den Weg, auf den das „sich lichtende Sein“ schickt (*Wahrheitsgeschehen*, oder, in der Diktion Hans Peter Webers, die Linie der *Selektions-Aufbrüche*). Gerade die große Erfolgsgeschichte der technischen Moderne ist nach Heidegger mit einem reduktionistischen Verhältnis zur Wahrheit verbunden, d.h. mit einer tief verankerten „Seinsarmut“. Diese Seinsarmut ist Kennzeichen jener Epoche, die Heidegger die der „Seinsvergessenheit“ nennt.¹⁷⁶ Seinsvergessen irrt der moderne Mensch auf der Erde umher. Dieser Zustand ist für Heidegger der schlimmstmögliche. Aber nicht nur das; von ihm gehe zudem die tiefe Gefahr aus, dass der Mensch seinen Bezug zum *Sein* bzw. zur „Wahrheit“ verliere.¹⁷⁷

Nun erkennt Heidegger aber gerade in dieser Verstellung durch die Naturerkenntnis der technischen Moderne gegenüber der „Wahrheit“, dem „*Sein*“ und dem „*Wesen der Technik*“ den notwendigen Vorlauf der Seinsgeschichte, um den nächsten „Selektions- Aufbruch“ (Weber) zu realisieren. Und in der Tat sind mit den neuen physikalischen Theorien und den kybernetischen Technologien des 20. Jahrhunderts (Heidegger bezieht sich, was die Physik betrifft, vor allem auf die Thesen Heisenbergs), auch in den Naturwissenschaften die ersten Schritte getan, diese „Kehre“, wie sie Heidegger nennt, zu vollziehen. Dass diese *Kehre* philosophisch reichlich überladen ist, kann man Heidegger vielleicht nicht vorwerfen, aber heute ist unübersehbar, dass sich in diesem Paradigmenwechsel, in dieser „Entbergung“ weder, wie von Heidegger erhofft, die „Seinsvergessenheit“ aufheben wird (was immer das bedeuten sollte), noch ausgehend davon andere, vielleicht wünschenswertere Ereignisse zu erwarten sind. Im Gegenteil, „die sich selbst als kybernetisch-dynamisch und generisch-generativ durchorganisierende endmoderne Zivilisation“ (Hans Peter Weber) scheint im Prinzip die schon durch die Hochmoderne entstandenen Problemzonen noch weiter auszudehnen.

¹⁷⁶ Sloterdijk: „Die tragische Ironie dieser Fehlinterpretation von Naturerkenntnis durch die Metaphysik sowie ihre Fortsetzer in den modernen Naturwissenschaften und Technologien besteht nun Heidegger zufolge darin, dass ihre extrem reduktionistischen, das Wahrheitsgeschehen entstellenden und verarmenden Begriffe so erfolgreich waren, dass sie im Modus einer sich selbst wahrnehmenden Prophezeiung über mehr als zweitausend Jahre hin für die europäische Rationalitätskultur bestimmend wurden. Dieser Zeitraum wäre daher ausdehnungsgleich mit der Ära der Seinsvergessenheit.“ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.223

¹⁷⁷ „Freilich musste Heidegger im Fortgang seiner Meditationen auf die Grenzen dieses Wahrheitsverständnisses aufmerksam werden, weil ihm dem Zeitgenossen der Weltkriege und der Umwelt-Technifizierung, nicht entgehen konnte, wie wenig sich angesichts moderner Verhältnisse mit dem in seinem Sinn rekonstruierten frühgriechischen Konzept einer selbstmitteilenden und selbstverbergenden Phänomenwelt noch anfangen lässt. In dieser Verlegenheit wählte er den Ausweg, die Umstellung von der Selbstoffenbarung des Seins als Natur auf die Zwangsoffenlegung des Seienden durch Forschung und Entwicklung als ein wiederum vom Sein selbst verfügbares Geschick zu deuten – was wohl den Vorzug bot, die Möglichkeit eines weiteren Geschick-Wandels in Richtung auf neu-alt-griechische Primärwahrheiten offen zu lassen, jedoch mit dem Nachteil erkaufte, keinen positiven Begriff von wissenschaftlicher Forschung und technischer Zivilisation formulieren zu können – um von der fatalistischen Überinterpretation der geschehenden Geschichte für den Augenblick nicht zu reden.“ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.226 f.

Säkularisierung, so könnte man vielleicht pointiert sagen, bedeutet heute, die Gewichte, die durch die philosophische Überlastung des Denkens für das Dasein auf der gesellschaftlichen Wirklichkeit lasten, auf eine breitere Basis zu verteilen. Die entscheidenden Entwicklungen der nächsten Jahrzehnte werden nur zum Teil in weiteren technischen Steigerungsmöglichkeiten liegen, aber sie werden auch nicht in einem weiteren „Selektions- Aufbruch“ des Denkens emporsteigen.

Die Mobilisierung, die Heidegger radikal denkt, bedeutet zivilisatorisch hochgerechnet einen Zustand der Schizophrenie. „Sich dem Wesen der Technik öffnen“, das Eingehen in die Poesis ist keine *stille* Sommerbrise, wahrscheinlicher ist eher ein Gemütszustand der Zerrüttung. Der *Selektions-Aufbruch*, den Heidegger erhofft, ist letztlich auf nichts anderes gerichtet als alles in seinem Anders-Sein zu sehen, und das fortwährend: Einkehr in das Entbergen. Einen solchen Zustand kann man nicht (mit Hölderlin): *dichterisch wohnend*, nennen. Es handelt sich im Gegenteil um eine vehemente Zumutung für das Gemüt, eine *radikale Aus-Setzung*. Hier schließt sich nichts. Ein solcher Zustand ist ein Sein als radikaler Auf- Riss.

Heidegger schreibt am Ende seines Aufsatzes: „Werden wir als die Erblickten in den Wesensblick des Seins so eingeholt, dass wir ihm nicht mehr entgehen? Gelangen wir dadurch in das Wesen der Nähe, die im Ding dingend Welt nähert? Wohnen wir einheimisch in der Nähe, so dass wir anfänglich in das Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen gehören?“¹⁷⁸

Die Annahme, dass durch einen Selektions- Aufbruch der noetischen Physis ein Zustand erreicht werden könnte, in dem man sich in irgendeiner Weise *heimisch* fühlen kann, überhöht die Bedeutung des Denkens für die sphärischen Habitate menschlichen Aufenthalts, von denen gleich die Rede sein wird. Auch lässt Heidegger, wie bereits bemerkt, völlig offen, in welche sozietive Organisationsformen sich dieses Denken „einmenden“ kann. Allerdings markieren die heideggerschen Invektiven gegen die Beschränktheit der modernen Naturerkenntnis und ihrer Ding-Technologien einen Übergang des wissenschaftlichen Weltverständnisses, der in seiner Tiefe richtig verstanden werden muss. Das Denken, so es sich bemüht, die Wirklichkeit zu bedenken, kann nicht mehr zu einer cartesianisch objektiven Erkenntnis zurückkehren, das kann mit Heidegger festgehalten werden. Es ist gezwungen, sich der Zumutung auszusetzen, sich als in der Welt seiend und gleichzeitig Welt als nichts Objektives zu begreifen.

An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass für die sozietiven Ebenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit entscheidend sein wird, die lange Linie der Logofixierung im Denken zu durchbrechen und die Fragen nach der Gesellschaft vor einen existenziellen bzw. kulturalen Hintergrund zu stellen: im Denken eine existenzielle Achtsamkeit zu bewahren.

¹⁷⁸ Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1962, S.46

Geschichte(n) der psycho- akustischen Sphärik

5. Die Psychoakustische Insel

„Doch in diesem Wort 'Umgebung' drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen.“¹⁷⁹

Martin Heidegger

„An allen Enden dringen die Gase aus der Welthirnjauche, kein Atemholen bleibt der Kultur.“

Karl Kraus

In der bedrückenden Aussicht auf eine Klimakatastrophe stellt sich nicht nur die dringliche Frage: Welche Lernprozesse und Organisationsformen notwendig werden, um eine Weiterexistenz der Menschen auf der Erde zu gewährleisten, sondern mit den klimatischen Zuspitzungen wird wesentlich die Frage nach den kausalen Beziehungen zwischen Mensch und Natur sowie die Frage nach den inneren Mechanismen des Beziehungsgeflechts menschlichen Daseins im Allgemeinen gestellt.

Im Folgenden sollen die Spuren der technischen und sozialen Revolutionen parallel gelesen werden. Vorgreifend lässt sich sagen: Während im naturwissenschaftlich-technischen „Explikationsgeschehen“ mit dem 20. Jahrhundert die atmo-sphärenbildenden Techniken von immer größerer Bedeutung werden, befindet sich die parallele sozietive Atmo-Sphären-Technik in einer tiefen Krise. In den folgenden Abschnitten „Explikation des menschlichen In-der-Welt-Seins“ und „Psychoakustische Inseln“ soll versucht werden, den sogenannten technischen Revolutionen des In-der-Welt-Seins des Menschen und der sozietiven Atmo-sphärenbildung bzw. den gesellschaftlichen Revolutionen nachzugehen.

Explikation des menschlichen In-der-Welt-Seins

Peter Sloterdijk skizziert im dritten Band seiner Sphärologie „Schäume“ die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts, um zu verdeutlichen, aufgrund „welcher Kämpfe und welcher Traumata der menschliche Aufenthalt in atembaren Milieus zu einem Gegenstand expliziter Kultivierung hat werden müssen.“¹⁸⁰ Sloterdijks breit angelegte Darstellung folgt den Fäden, die zwischen dem technischen Fortschritt und dem klimatischen Ökosystem der Erde wie ein Netz gespannt sind, und verdeutlicht auf diese Weise die Grenze, die dem technischen Expansionszug der Moderne durch das natürlich-ökologische Balancesystem unhintergebar gesetzt ist.

Dieses Aufscheinen der Notwendigkeit einer „expliziten Kultivierung des menschlichen Aufenthalts in atembaren Milieus“ wird von Sloterdijk einleuchtend entfaltet und verdient es, ausführlich dargestellt zu werden, zumal Sloterdijks Skizze jene Bewegung vorzeichnet, durch die in dieser Arbeit die explizite Kultivierung des sozialen Milieus: „Gesellschaft“, plausibel gemacht werden soll.¹⁸¹

Explikation

Für das Verständnis der sloterdijkschen Überlegungen ist der bereits erwähnte und bis jetzt nicht erklärte Begriff „Explikation“ von grundlegender Bedeutung. Es ist sinnvoll kurz die spezifische Verwendung dieses Begriffs zu erläutern. Die Behauptung, dass der Begriff „Revolution“ als Grundbegriff der Moderne aufgefasst werden müsse,

¹⁷⁹ Heidegger: „Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist –Welt-, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache. Nicht aber hängen sie darum, weil ihnen die Sprache versagt bleibt, weltlos in ihrer Umgebung. Doch in diesem Wort –Umgebung- drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-wesens zusammen. Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck des Lebewesens. Sie lässt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst.“ Martin Heidegger: „Brief über den Humanismus“, Franke, Bern 1947, S.26

¹⁸⁰ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.88

¹⁸¹ Der Begriff der „Gesellschaft“ wird im Zuge dieser Überlegungen abgelöst durch die Vorstellung kleinerer kugelförmiger Soziotope.

versucht Sloterdijk zu entkräften.¹⁸² In der sloterdijkschen Interpretation des technischen Fortschritts als „Explikationsgeschehen“ wird angedeutet, dass der technische Fortschritt als ein durch das Vordringen der technischen Möglichkeiten bzw. technischen Operationalisierungen/Operabilisierungen geleitetes Unternehmen zu verstehen sei, durch das die verdeckten natürlichen Hintergrundbedingungen des Lebens zum Vorschein gebracht werden. „Explikation“ ist also der Prozess des Explizit-Machens der hinter den allgemeinen Abläufen verdeckten und impliziten Bedingungen durch technisch-operationale Verfahren. Sloterdijk: „Das gegenwärtige Zeitalter wälzt die Dinge, die Zustände, die Themen nicht um: es wälzt sie aus. Es entfaltet sie, es zieht sie nach vorn, es legt sie in die Fläche auseinander, es setzt sie unter Manifestationszwang, es buchstabiert sie analytisch neu und baut sie in synthetische Routinen ein. Es macht aus Vermutungen Operationen [...]“¹⁸³

Die semantische Verschiebung, die Sloterdijk am Begriff der „Explikation“ festmacht, ist der soziologisch-wissenschaftstheoretischen Einsicht geschuldet, dass das wesentliche Merkmal des wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns also im Ausdrücken der natürlich-technischen Grundsituationen und ihrer technischer Operationalisierungen zu suchen ist, sich also weniger in revolutionären Aufbrüchen (Brüchen der Wissensordnungen) vollzieht als vielmehr durch den beständigen Ausdehnungsprozess des Hervortretens von Hintergrundbedingungen gekennzeichnet ist. Auf der Erkenntnislinie dieser Einsicht liegt die grundlegende Verunsicherung des einstmaligen festen Glaubens an den zivilisatorischen Komplex von Wissen und Können. Dieser Aspekt wird im Verlauf der Überlegungen ausführlich erläutert werden.

Katastrophengeschichte der Moderne

Folgt man Sloterdijks Überlegungen zur Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts und ihren zivilisatorischen Konsequenzen, so lässt sich die wesentliche Transformation des 20. Jahrhunderts nicht an seinen geschichtlichen Kampflinien und Begriffen ablesen - „die Drehbücher für die Weltgeschichte [des 20. Jahrhunderts] sind nicht weniger vergilbt als die Aufrufe mittelalterlicher Theologen zur Befreiung des heiligen Grabs.“¹⁸⁴ -, sondern besteht in einem technischen Muster, das sich quasi unterhalb des historischen Bewusstseins in die zivilisatorischen Routinen eingepägt hat. Dieses technische Muster tritt, so Sloterdijk, unwiderruflich mit dem Gaskrieg des Ersten Weltkriegs hervor: „Das 20. Jahrhundert brach spektakulär enthüllend am 22. April 1915 an mit dem ersten GroÙeinsatz von Chlorgasen als Kampfmittel durch ein eigens hierfür eingerichtetes 'Gasregiment' der deutschen West-Armeen gegen französisch-kanadische Infanteriestellungen im nördlichen Ypern-Bogen.“¹⁸⁵ Das technische Muster, das Sloterdijk hinter dem Gaskrieg erkennt, liegt in dem militärtechnischen Erweiterungsmoment, das den Gaskrieg kennzeichnet, und nicht, wie man annehmen könnte, in seinem psychologischen Moment oder in seinen traumatischen Folgen, die ebenfalls keineswegs unbedenklich sind.

Mit dem Gaskrieg wurde jene Dimension des Kriegführens überwunden, die für die Menschheitsgeschichte bis dahin maßgebend und unausweichlich war: die direkte Konfrontation im Kampf, das, was mit dem „Heroischen“ und „Männlichen“ assoziiert wurde, im Kampf von Angesicht zu Angesicht zu töten oder getötet zu werden. Durch den Eingang ballistischer Techniken in die Kriegsführung (sehr früh schon durch Wurfgeschosse, Pfeil und Bogen sowie Speere, mit der frühen Neuzeit dann durch Gewehre und Kanonen), war die direkte Konfrontation immer schon auch auf Distanz geführt worden. Es musste nur eine direkte Linie zum Körper des Gegners hergestellt werden, was im Ersten Weltkrieg, auf der Höhe der Industrialisierungen der Kriegsführung, dazu führte, dass sich die Soldaten

¹⁸² Peter Sloterdijk: „Der wahre und wirkliche Grundbegriff der Moderne lautet nicht Revolution, sondern Explikation.“ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.87

¹⁸³ Peter Sloterdijk „Das gegenwärtige Zeitalter gibt konfusen Ausdrucksspannungen exakte Methoden in die Hand; es übersetzt Träume in Gebrauchsanleitungen; es bewaffnet das Ressentiment, es lässt die Liebe auf zahllosen, oft erfundenen Instrumenten spielen. Es will über Hintergründiges, Eingefaltetes, vormalig Unverfügbares und Entzogenes alles wissen – jedenfalls soviel, um es für neue Vordergrundhandlungen, Ausfaltungen und Aufspaltungen, Eingriffe und Umformungen zur Verfügung zu stellen. Es übersetzt das Monströse ins Alltägliche. Es erfindet Verfahren, um Unerhörtes ins Register des Realen einzubauen; es schafft die Tasten, die den Benutzern leichten Zugriff auf bisher Unmögliches erlauben, Es sagt den Seinen: Ohnmacht gibt es nicht; was du nicht kannst, kannst du lernen. Zu Recht heißt es das technische Zeitalter.“ Ebd. S.88

¹⁸⁴ Peter Sloterdijk: „Luftbeben, an den Quellen des Terrors“, SV, FFM 2002, S.11

¹⁸⁵ Ebd. S.7 f.

regelrecht in den Boden eingruben, um aus den Schusslinien zu entkommen. Die totale Mobilisierung beider Seiten: die Aufbietung und Vernutzung allen verfügbaren Menschen- und Kriegsmaterials machte im zivilisatorischen Weltbewusstsein zum ersten Mal epochal die Gefahren des Experiments der technischen Moderne deutlich. Die Materialschlacht des Ersten Weltkriegs mit einem „Verschleiß an Menschenmaterial“, der in den heißen Phasen täglich 200.000 Tote forderte, zog zwischen den Fronten unüberwindbare Linien aus bleiernen Kugeln.

In dieser verfestigten Situation wurde der militärische Einsatz von Chlor-Gasen zu einem probaten Mittel.¹⁸⁶ Die Möglichkeit, nicht mehr eine direkte Linie zum feindlichen Soldaten herstellen zu müssen, sondern auf die Luftumgebung der gegnerischen Stellungen zielen zu können (eine Art zweite Artillerie), zeitigte, so Sloterdijk, „spektakulär enthüllend“ das technische Prinzip, das das 20. Jahrhundert wesentlich bestimmen sollte.¹⁸⁷ In diesem zentralen Wechsel, der weniger als ein Bruch, denn als weitere technische Expansionsbewegung zu begreifen ist, rückt in der Tat eine wesentliche Dimension menschlichen Daseins in den Horizont technischer Operationalität. Es ist der Aufenthalt des Menschen in einer atembaren Umwelt.

Indem durch den Gaskrieg die klimatischen und atmo-sphärischen Bedingungen menschlichen Lebens expliziert werden - es wird offensichtlich, dass der Mensch nicht nur ein Wesen ist, das eine Umwelt hat, sondern dass er ein Wesen ist, das auf die „Unversehrtheit“ und den klimatisierten Zustand seiner Umwelt angewiesen ist - wird eine neue technische Explikationsebene erreicht.

Luft-Atmen-Müssen wird mit dem Gaskrieg zu einer technisch expliziten Variabel. Das heißt, das In-einer-Umwelt-Sein tritt aus dem impliziten Hintergrundgeschehen des Lebens hervor und wird zu einem expliziten Gegenstand der technischen Operationalität. Diese technische Operationalität basiert auf der neuen technischen Explikationsdimension: „Umwelt“.¹⁸⁸

Der heutige Umweltschutzgedanke geht *ex negativo* aus dem Weltkriegswissen hervor.¹⁸⁹ Das mag überraschend erscheinen, ist aber nach den technischen Explikationserfolgen der vorherigen Jahrhunderte nur ein weiterer Schritt, der auf der Linie der experimentell-technischen Explikation der Natur liegt. Bis der Umweltschutzgedanke sich aber hinreichend im Weltbewusstsein manifestieren kann, wird die Umweltexplikation leidvoll in all ihren Dimensionen durchbuchstabiert.

Es kann kaum übersehen werden, dass von Anfang an mit jedem technischen Erfolg auch eine Geschichte des Leids verbunden ist. Als der „erste prähistorische Mensch“ einen Stein aufhob, um damit vielleicht eine Nuss zu knacken oder ein wildes Tier fernzuhalten und damit die „Geschichte der Naturdistanzierung“ (Dieter Claessens) seinen Anfang nahm, (man könnte auch sagen: Emanzipation von der Natur) war an diesen Erfolg auch eine zweite Geschichte, eine weniger glorreiche Geschichte der Innendistanzierung gebunden.¹⁹⁰

Mit dem Stein wurde nicht nur die Natur distanziert, sondern von Anfang auch der eigene Artgenosse. Diese Interdependenz von Außen- und Innendistanzierung liegt heute als hochkomplexes Netz vor uns, das in seinen

¹⁸⁶ Sloterdijk: „Exakt um 18 Uhr wurden von Pionieren des neuen Regiments unter dem Kommando von Oberst Max Peterson 1600 große (40 kg) und 4130 kleinere (20 kg) mit Chlor gefüllte Flaschen bei vorherrschendem Nord-Nordostwind geöffnet. Durch dieses „Abblasen“ der verflüssigten Substanz breiteten sich circa 150 Tonnen Chlor zu einer Gaswolke von etwa 6 Kilometern Breite und 600 bis 900 Metern Tiefe aus. [...] Gegen 19 Uhr lag eine sechs Kilometer breite Bresche in der französisch-kanadischen Front offen; um diese Zeit rückten deutsche Truppen nach und besetzten die Langemarck. [...] Die Angaben über die Opfer gehen stark auseinander - nach inoffiziellen französischen Quellen hätte es lediglich 625 Gasverletzte gegeben, von denen nicht mehr als drei ihren Vergiftungen erlegen sein sollen, während nach anfänglichen deutschen Berichten mit 15.000 Vergifteten und 5.000 Toten zu rechnen gewesen wären [...]“ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S. 91 f.

¹⁸⁷ Peter Sloterdijk: „Man wird das 20. Jahrhundert als das Zeitalter in Erinnerung behalten, dessen entscheidender Gedanke darin bestand nicht mehr auf den Körper eines Feindes, sondern auf dessen Umwelt zu zielen.“, Ebd. S.12

¹⁸⁸ Sloterdijk: „Entscheidend war, dass die neuzeitliche Technik mittels Gasterrorismus in den Horizont eines Designs für das Ungegenständliche durchbrach - wodurch Latenzthemen wie physikalische Luftqualität, künstliche Atmosphärenzusätze und sonstige klimabildende Faktoren in menschlichen Aufenthaltsräumen unter zunehmenden Explikationsdruck gerieten.“ Ebd. S.23

¹⁸⁹ Sloterdijk: „Nur in der Reaktion auf terroristischen Entzug konnten Luft- und Atmosphäre - primäre Lebensmedien im physikalischen wie im metaphorischen Sinn - Gegenstand expliziter aerotechnischer, medizinischer, juristischer, politischer, ästhetischer und kulturtheoretischer Betreuung werden. In diesem Sinn sind Luft-Theorie und Klima-Technik nicht bloße Sedimente des Kriegs- und Nachkriegswissens und eo ipso erste Objekte einer Friedenswissenschaft, wie sie allein im Kriegsstress-Schatten entstehen konnte - mehr noch sind sie primäre post-terroristische Wissensformen.“ Ebd. S.23 f.

¹⁹⁰ Sloterdijk: „Worauf ich im Augenblick hinweisen möchte, ist die anthropologische Katastrophe der Hochkultur, die die Evolution des homo sapiens in eine Hochchancenlinie und in eine Verelendungslinie spaltet. Die Menschheit bricht hier auseinander in Gruppen, die sich durch Anspannung steigern, und Gruppen, die im Leiden stagnieren, der Schmerz bekommt in der Hochkultur ein unheimliches Doppelgesicht [...] Wenn wir im Anschluß an Claessens sagten, die altmenschlichen Gruppen seien durch eine Art von Inselbildung aus der alten Natur herausgehoben worden, so müssten wir jetzt, in Fortsetzung dieses Gedankens, feststellen, dass Menschengruppen, seit das Phänomen Herrschaft epidemisch wurde, damit begannen, andere Menschengruppen wie äußere Naturen zu bewirtschaften; [...]“, Ebd. S.41

verfalteten Dimensionen kaum zu überschauen ist. Das Umweltexplikationsgeschehen, das mit dem Gaskrieg beginnt, führt diese ursprüngliche Verflechtung von Erfolgs- und Leidkultur beinahe exemplarisch vor.

Die Geschichte der Umweltexplikationen im 20. Jahrhundert ist schnell skizziert. Nach dem Gaskrieg wenden sich die Forschungsinstitutionen, die militärisch techno-wissenschaftlichen Komplexe der spätmonarchistisch industriellen Gesellschaften gezwungenermaßen friedlicheren Anwendungsgebieten zu. Sie verschwinden aber keineswegs. Die in ihrem historischen Gefüge wenig bedachte Entwicklung von technowissenschaftlicher Kriegsforschung, die mit dem Ende des 19. Jahrhunderts ihren Anfang nimmt, gehört im Gegenteil im 20. Jahrhundert in ihrer industriellen Vernetzung zu den am besten ausgestatteten wissenschaftlichen Einrichtungen überhaupt und nimmt, wie sich noch zeigen wird, eine eminent wichtige Position in der gesellschaftlichen Entwicklung ein.

Im Ersten Weltkrieg ist das in Deutschland vor allem das Kaiser-Wilhelm Institut, das heutige Max-Planck Institut, das unter der Leitung von Professor Fritz Haber das deutsche Kampfgasprogramm entwickelte.¹⁹¹ In den 20er Jahren wendete sich Fritz Haber der zivilen Nutzung der Gaswissenschaft, der Schädlingsbekämpfung zu. Schlagwörter dieser Nutzung waren „Entwesung“, „Entmottung“ und „Entrattung“. In dieser „friedlichen Nutzung“ des Gaskampfwissens sind zwei Dimensionen für die weitere Entwicklung der Umweltexplikationen von Bedeutung. Das ist zu aller erst die technische Gleichgültigkeit, ob es bei der „Begasung“ von Räumen um die „Entwesung“ von Menschen oder Ungeziefer geht. 1924 wird in den Vereinigten Staaten von Amerika im Staat Nevada die erste Gaskammer als „humane Hinrichtungsmethode“ eingeführt. Die zweite Dimension zieht eine Linie von der zivilen Ungezieferbekämpfung über die Schädlings- und Ungeziefermetaphorik der Nationalsozialisten, die nach 1933 zur „offiziellen Sprachreglung“ der gleichgeschalteten deutschen Öffentlichkeit wurde,¹⁹² über die zivile Entwicklung des Zyklon B direkt in die Gaskammern der Konzentrationslager, in denen die NS-Metaphorik und die Entwesungstechniken zusammenfielen. Neben den düsteren Lagern ist es vor allem die politische Rhetorik, die immer noch nicht gänzlich aus der politischen Semantik verschwunden ist.

Den Höhepunkt des Dramas der Umweltexplikation bildet das Jahr 1945. Neben den Menschenmassenvernichtungsanlagen der Nazis muss ebenfalls als weitere Umweltexplikation die Bombardierung Dresdens im Februar 1945 durch die Royal Air Force in Betracht gezogen werden. Durch das gezielte und verdichtete Abwerfen von Stabbrandbomben wurde eine Art Brandkessel hervorgerufen, in dessen Mitte ein Vakuum entstand, das im inneren Ring der Stadt einen „orkanartigen Sog“ auslöste. Die Dresdner Altstadt wurde dadurch regelrecht in einen Brennofen verwandelt, in dem Temperaturen von über 1.000 Grad Celsius auftraten. Binnen weniger Stunden kamen in diesem Kessel niedrigen Schätzungen zu Folge 35.000 Menschen ums Leben.¹⁹³ Auf dem Gebiet der Schnelltötung von großen Menschengruppen war damit eine neue Dimension erreicht. Sloterdijk fasst das Explikationsmoment der Bombardierung folgendermaßen zusammen: „die Brandnacht von Dresden setzte den neuen Archetypus von extensiven Thermoterrorismus in die Welt. Hier geschah ein zu Ende gedachter Großanschlag auf die thermischen Grenzbedingungen des Lebens. Er vollzog die expliziteste Negation der implizitesten aller Erwartungen: dass das In-der-Welt-Sein unter keinen Umständen ein Im-Feuer-Sein meinen kann.“¹⁹⁴

Übertroffen wurde die Bombardierung Dresdens nur noch durch die noch vehementere Explikation des menschlichen Aufenthalts in der Welt durch die Bomben von Hiroshima und Nagasaki und dies nicht nur quantitativ. In Hiroshima starben 100.000 und in Nagasaki 40.000 Menschen. Zählt man die Opfer hinzu, die erst im Verlauf des folgenden Jahres an den Folgen der Strahlen starben, sind es in Hiroshima sogar 151.000 und in Nagasaki 70.000 Tote. Mit Hiroshima und Nagasaki, das muss kaum betont werden, ist der bisherige Kulminationspunkt des Umweltexplikationsdramas erreicht. Ein noch tieferer Einschnitt in das implizite Selbstverständnis des menschl-

¹⁹¹ Fritz Haber war der Direktor des Dahlemer Kaiser-Wilhelm-Institut für physikalische Chemie und Elektrochemie. Außerdem war er „zur Kriegszeit auch Leiter eines Referats für Gaskampfwesen im Kriegsministerium. Er musste 1933 als Jude Deutschland verlassen, nachdem er noch im Sommer desselben Jahres der deutschen Reichswehrführung Ratschläge für die Wiedereinführung einer Gaswaffe gegeben haben soll. Er starb am 29. Januar 1934 in Basel nach einem Aufenthalt in England, als er sich auf der Reise nach Palästina befand. Einige seiner Angehörigen kamen in Auschwitz ums Leben. In der Militärwissenschaft hat sich die Erinnerung an das sogenannte Habersche Tödlichkeitsprodukt erhalten, das sich aus der Multiplikation von Giftkonzentration mit Expositionszeit ergibt. Die Verleihung des Nobelpreises für Chemie im Jahr 1918 an Haber aufgrund seiner Entdeckung der Ammoniaksynthese löste in England und Frankreich, wo man seinen Namen vor allem mit der Organisation des chemischen Kriegs verband, heftige Proteste aus.“ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.92

¹⁹² Die Schädlings- und Ungeziefermetaphorik findet sich aber nicht nur in der NS-Rhetorik, sondern ebenso bei Stalin, unter dem dieselbe Form der Lagerpolitik hervorgebracht wird, die den Umfang Lagerung beinahe noch überschreitet, ohne allerdings „die Zuspitzungen der SS-Entwesungspraktiken“ zu erreichen.

¹⁹³ Eine ausführliche Beschreibung findet sich in: Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, auf S.137

¹⁹⁴ Ebd. S.138

chen In-der-Welt-Seins ist bis auf weiteres nicht absehbar. Mit der radioaktiven Strahlung der Atombomben ist die nukleare Explikationsebene erreicht worden, die kaum zu unterschreiten ist.

Diese kurze Geschichte des katharsislosen Dramas der Explikation des menschlichen In-der-Welt-Seins muss jetzt nur noch um eine letzte Wendung ergänzt werden. Nach den „Weltbildrevolutionen“ der Umweltexplikationen wartet eine systemische Explikation auf ihren zivilisatorischen Durchschlag. Es ist das Drama der absehbaren Entwicklung des globalen Klimas.

Auf der Explikationslinie der natürlichen Bedingungen menschlichen Aufenthalts in der Welt kommt mit ihm eine Größe ins Spiel, die den zivilisatorisch technischen Regimen eine ökologische Verträglichkeitsgrenze zieht: die zivilisatorischen Emissionen und Vernutzungen müssen vor den Hintergrund eines globalen klimatischen Gleichgewichts bilanziert werden. Um diesen Punkt wird man in Zukunft nicht mehr herumkommen. Der Wandel der zivilisatorischen Machensregime hin zu einer die Natur kuratierenden Kultur ist vorgezeichnet.

Das Wissen um die technischen Möglichkeiten muss um das Wissen seiner Verträglichkeit ergänzt werden, das ist die wesentliche Folgerung, die aus den grausamen Folgen des Explikationsgeschehens gezogen werden muss.

Pointiert: indem das Denken als technisches Vorstellen sich vom „vitalen Leben“ löst, d.h. in die sich realisierende Möglichkeit einer Dimension umschlägt, die gegen die eigenen Existenz-Bedingungen gerichtet ist, verschwindet mit diesem Denken die Selbstverständlichkeit der Verknüpfung von Erkenntnisproduktion mit dem, was hoffnungsvoll „Zukunft“ gewesen war.

Die Nicht-Rezeption des Bruchs in der Form der Erkenntnisproduktion wird zum eigentlichen Epochenereignis und zum Gefährdenden für die Existenzbedingungen der globalen Soziotope. Das Bedenken des Bruches liegt nicht mehr auf der Linie der technischen Explikationen. Es ist ein Denken zweiter Ordnung, dessen Grundlage das Bedenken ökologisch syntaktischer Verhältnisse bildet.

Sloterdijk notiert: „Die fortgeschrittene Explikation zwingt der Naivität nicht nur einen Bedeutungswandel auf, sie lässt sie auch zunehmend auffällig, sogar anstößig werden, naiv ist jetzt, was zum Schlafwandeln inmitten gegenwärtiger Gefahr einlädt.“¹⁹⁵

Psychoakustische Inseln

Dass dieser Prozess nur durch eine grundlegende Verwandlung der Ökologie der psycho-semanticen Ordnung bzw. der Eindämmung der zivilisatorischen „Machensregime“ erreicht werden kann, ist eine der Grundthesen dieser Arbeit. Vor dem Hintergrund der kursorischen Skizze zu einer Geschichte der Explikation des menschlichen In-der-Welt-Seins wurde mit der Hilfe von Sloterdijk auf der „natürlich-technischen Ebene“ ein Gerüst entworfen, in dem der Umweltexplikationszusammenhang mit seinen verschiedenen Dimensionen aufschien. Dieses Gerüst lässt sich nicht einfach auf die „soziativen Ebenen“ der Gesellschaft übertragen.

Trotzdem soll versucht werden, die Kulturgeschichte parallel zur Explikation des menschlichen Aufenthalts in atembaren Räumen als Explikationsgeschichte der soziativen Hintergrundbedingungen aufzufassen. Grundlegend für diese Auffassung ist die Annahme, dass es sich bei den soziativen Hintergrundbedingungen genauso wie bei „natürlichen Bedingungen“ menschlichen Aufenthalts in der Welt um Räume handelt, die auf gewisse Gleichgewichtsverhältnisse angewiesen sind. Dem Verständnis dieser Räume soll im Folgenden anhand des ebenfalls von Sloterdijk eingebrachten Begriffs der „psychoakustischen Insel“ nachgegangen werden.

Der Begriff der psychoakustischen Insel ist der theoretische Begriff für die abstrakt-konkrete Form, die das kulturelle In-der-Welt-Sein des Menschen als In-einer-atmosphärischen-Kugel-Sein auf den verschiedenen Ebenen seines Daseins interpretieren soll. In diesem Begriff konzentriert sich bis zu einem gewissen Maß die Aussicht, dass dem kulturellen Sein des Menschen - entgegen der konstruktivistischen und positivistischen Erwartungen und ihrer Ethiken - ein eigenwirksames ökologisiertes Gefüge unterliegt, das als *schwache Kraft* unterschwellig wirksam ist.

Wenn die Gegenwart als das Resultat eines lang währenden Kräfteverhältnisses in den zivilisatorischen Grunddispositiven gedeutet wird, dann muss der Klimawandel auch vor dem Hintergrund dieses Kräfteverhältnisses

¹⁹⁵ Ebd. S.108

bedacht werden, um die wesentlichen Zusammenhänge der gegenwärtigen Situation richtig zu erfassen. Mit diesem eigen-wirksamen Gefüge, das vorsichtig "Ökologie der Mentation" genannt wurde, wird ein theoretisch komplexes Feld betreten.

Um die hier avisierten Horizonte richtig zu deuten, darauf soll zuletzt noch hingewiesen werden, muss man vorweg verstanden haben, dass der Mensch ein Wesen ist, dass, entgegen manchem anthropologischem Egozentrismus, sein Wesen in seinem Bezogen-Sein auf seine Umwelt hat bzw. dass Menschen vor allem durch ihre Beziehung und in ihren Beziehungen existieren.

Wie bereits erwähnt, wird mit dem Begriff der psychoakustischen Insel wieder auf einige Überlegungen Sloterdijks Bezug genommen. Sloterdijk entwirft in einer Studie zur Paläopolitik¹⁹⁶ das Panorama einer Gattungsgeschichte, die in drei Stadien begriffen werden kann. Anhand dieses Panoramas lässt sich mittels weniger Begriffe ein Verstehensrahmen für die Hintergrundbedingungen menschlichen Zusammenseins gewinnen.

Versucht man eine Gattungsgeschichte zu entwerfen, so muss einem diese vor allem als eine politische ins Auge fallen, gehört doch der Begriff „Gattung“ zuallererst in das Vokabular der politischen Anthropologie, noch lange bevor er von den Biologen aufgegriffen wird.

Der Gattungsbegriff wird mit den Bemühungen der ersten Universalisten explizit, den Formen menschlichen Zusammengehörens einen abstrakten Container zu verleihen: der Versuch den sesshaften, städtebildenden Gemeinwesen, die sich nicht mehr unmittelbar selbst konstituieren können, ein abstrakteres Gehäuse zu verleihen. Die Gattungsbegriffe treten in dem Moment auf, in dem die soziale Ordnung selbst höhere Komplexitätsgrade erreicht, was vor allem im Zuge der Sesshaftwerdung, an der Ausbildung einer institutionellen Ordnungsmacht festgemacht werden kann.

Sloterdijk vollzieht die Entstehung des Gattungsbegriffs an der Geschichte vom Turmbau zu Babel nach. In der Babel-Geschichte als gattungsgeschichtlicher Erzählung wird der zivilisatorische Ursprung mythisch-narrativ festgehalten. Zivilisation und Gattungsbegriff entstehen parallel zueinander. Die gattungsgeschichtliche Urkatastrophe, in der paradoxerweise der Gattungsbegriff erst hervorgebracht wird, wiederholt die Vertreibung aus dem Paradies auf der Ebene des Politischen, so Sloterdijk.¹⁹⁷

Die Menschen von Babel sind geeint in ihrem Denken und Wollen. Ihrem Turmbau ist keine Grenze gesetzt, so dass Gott interveniert und ihre Sprache verwirrt, „dass keiner mehr die Sprache des Anderen versteht“ [Genesis 11,1- 11]. Die Menschheit zerstreut sich danach über die ganze Erde und ist von nun an uneinig, vielleicht sogar uneinbar.

Es ist offensichtlich, dass dieser Gott nicht der Gott ist, an den heutige Christen glauben, sondern ein Gott, der etwas gegen die geeinte Menschheit und ihre Städte hat. Die Verhinderung des Turmbaus dem Symbol des Feldzugs gegen die Höhe, kann von der aller höchsten Ebene ausgehen, von einem Gott der radikal antipolitisch fühlt, so Sloterdijk.

Die Babel-Geschichte enthält also einen macht-kritischen Kommentar: Die aufkommende Macht der Städte ist ein metaphysischer Irrtum. Der anti-politische Gott, der die Sprache verwirrt und die Menschen auseinander treibt, ist ein Gott der Stammesgesellschaften.

Die Babel-Geschichte erzählt vom Anbruch der Zivilisation als Geburtsstunde ihres zentralen Problems, der Frage, wie politische Zusammengehörigkeit zu denken und zu organisieren sei. Der Gattungsbegriff entsteht gerade in dem Augenblick, in dem Zusammengehörigkeit zum (Ana-)Thema der sozialen Ordnung wird, die erst ab diesem Datum, den Begriff Politik (das, was das Gemeinwesen der Polis bzw. der Stadt angeht) verdient.

Die ersten zwei Phasen der Gattungsgeschichte können also gerade anhand des Explizit-Werdens des Gattungsbegriffs voneinander unterschieden werden. Die erste Phase: der Zeitraum vor dem Entstehen der Städte, und die zweite Phase: der Zeitraum der politisch uneinigen Städte.

Die dritte Phase dieser Gattungsgeschichte verortet Sloterdijk in den Torsionen der letzten Gegenwart. Nach der expansiven Epoche der Imperialismen und dem industriellen Ende einer im Kern agrarischen Kultur setzt eine „zur Entgrenzung tendierende Weltverkehrsgesellschaft dazu an post-imperiale planetarische Verhältnisse zu schaf-

¹⁹⁶ Peter Sloterdijk in: „Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik“, Suhrkamp Verlag, FFM 1993

¹⁹⁷ Vgl. Arno Borst, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprünge und Vielfalt der Sprachen und Völker, 3 Bände, Stuttgart 1957

fen.“¹⁹⁸ Diese Drei-Stadien-Theorie der Gattungsgeschichte hält Sloterdijk am Leitbild der Schifffahrtsmetaphorik einprägsam fest:

„Nichts wäre naheliegender, als die erste Periode unter dem Symbol von Flößen darzustellen, auf denen kleine Menschengruppen durch riesenhafte Zeiträume driften, die zweite als Weltalter der Küstenschifffahrt mit Staatsgalernen und Herrschaftsfregatten, aufgebrochen zu riskanten Fernzielen anhand einer Vision von Größe, die in der Heiligen Ordnung der Männer psychisch verankert ist; und die dritte als Ära der Superfähren, die, fast unlenkbar vor Riesenhaftigkeit, durch ein Meer von Ertrinkenden hindurchziehen, mit tragischen Turbulenzen an den Schiffswänden und beklommenen Konferenzen an Bord über die Kunst des Möglichen.“¹⁹⁹

Das düstere Bild, das Sloterdijk hier entwirft, zeigt sehr deutlich das Aufbrechen des Problems, das mit der expansiven Entwicklung von der Stammesgesellschaft bis zu den heutigen transnationalen Beziehungskomplexen aufgespannt ist. Was mit den vergleichsweise kleinen Städten der Frühzeit beginnt und mit Begriffen wie Siedlung, Besitz, Ausbildung institutioneller Macht etc. gekennzeichnet werden kann, führt in der „entgrenzten planetarischen Gesellschaft“ in eine offenkundige Katastrophe: zwischen den politisch-ökonomischen Abstraktionscontainern und den Alltagswirklichkeiten der Mikrosphären ist keine ihre Beziehung klimatisierende bzw. regulierende Verbindung mehr zu erkennen. Das Drama dieser fehlenden Verbindung schlägt sich nicht zuletzt als Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts nieder.

Die notwendige Innendistanzierung, das Aufkommen von Herrschaft innerhalb der frühen Gemeinwesen bis zu den heute hochabstrakten supranationalen Komplexen, an die die zivilisatorische Entwicklung gebunden war, offenbart mit zunehmendem Fortschreiten der Natur-Distanzierung (Ding-Technik) ihre kollaterale Eigenheit, die man grob im Auseinanderbrechen von Hochchancenlinien und breiten Armutszonen beschreiben kann. In diesem Prozess der Innendistanzierung findet ein Ablösungsprozess statt, der nur ungenügend wahrgenommen wurde.

Das Problem, das zum Entstehen des Gattungsbegriff geführt hat, die Notwendigkeit, politische Zusammengehörigkeit zu organisieren jenseits des Stammesverbands (und das bedeutete in erster Linie das Ausbilden abstrakter Formen wie Institutionen, Besitz, Gesetz etc.), machte es, mit anderen Worten, erforderlich, dass schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt die politischen Angelegenheiten in einen sublimen Apparat bzw. als sublimen Apparat ausgelagert wurden. Mit dieser Auslagerung beginnt die Explikation der soziativen Hintergrundbedingungen menschlichen Daseins, der mit dem Begriff der psychoakustischen Insel nachgegangen werden soll.

Pointiert: mit dem Übergang von den „Primärkulturen“ zu den ersten sedierte Gemeinwesen tritt ein Problemhorizont hervor, der am besten durch das Fehlen natürlicher Notwendigkeit in den inneren Prozessen der Gemeinwesen gekennzeichnet ist. Das Schließen dieser Notwendigkeitslücke markiert den Anfang der Explikation der soziativen Hintergrundbedingungen menschlichen Daseins. In den Worten von Bernd Ternes kann man diesen Explikationsprozess auch als „Wiederholung der Ontogenese (die Entwicklung und Entstehung des Seins) durch die Phylogenese“ (die Entwicklung und Entstehung des menschlichen Zusammenseins) beschreiben.

Die Geschichte dieser Wiederholung ist heute vor allem in ihren Katastrophen dokumentiert. Die Beziehung der ideenhaften Vorstellungswelt und dem daraus abgeleiteten inklusiven Gattungsbegriff wird mit der zunehmenden Auslagerung des Gemeinwesens in sublimen und abstrakten Apparate schwieriger. Man muss dieses Problem in seiner Tiefenstruktur richtig verstehen: Mit zunehmender Größe der Gemeinwesen findet unverkennbar ein Abstraktionsprozess sozialer Ordnung statt. In diesem Prozess entsteht parallel zu den Krisen, die mit den Transformationsprozessen der verschiedenen Ebenen einhergehen (machtpolitische, ökonomische, soziale Verschiebungen), ein abstrakt sozialer Inklusionsbegriff. Dieser Inklusionsbegriff ist auf seiner Kehrseite begleitet von vehementen Ausgrenzungsmechanismen, die unterschwellig wirkend immer wieder zu gewalttätigen Konflikten zwischen den sich bildenden Menschengruppenformationen führen.

Der inklusive Gattungsbegriff ist spätestens seit der griechischen Antike an die paradigmatische Unterscheidung Griechen/Barbar, d.h. an die Konstruktion des Nicht-Menschen geknüpft. Diese Unterscheidung ist keineswegs harmlos, denn sie ist auf basale Weise eingewoben in die Mechanismen der Herrschaft, wo sie in den Außen- und Fremdbeziehungen der städtischen Zusammenschlüsse sehr wirksam ist. Der spätere Begriff Menschheit ist nur eine weitere Variation dieser Grundunterscheidung, deren grundsätzliche Verankerung in der Apparatur der Herrschaft nicht übersehen werden darf.

¹⁹⁸ Peter Sloterdijk in: „Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik“, Suhrkamp Verlag, FFM 1993, S.12

¹⁹⁹ Ebd. S.12 f.

Die Sprengkraft des Begriffs Menschheit, wie Sloterdijk historisch konsequent erkennt, erscheint unter den Titeln: „Weltgeschichte, Missionsgeschichte, Imperialismus“. Die Geschichte der politischen Inklusion großer „Verbände“ von Menschen ist vor allem auch die Geschichte der Kehrseite des Begriffs Menschheit: der Vernichtungszug, zu denen diese hochgerüsteten Verbände ausziehen, um den ins Imperiale gewachsenen Anspruch des Gattungsbegriffs Geltung zu verschaffen. Sloterdijk notiert: „Die Geschichte der politischen Ideen lässt sich als eine Serie von Versuchen lesen, das politische Gattungsparadoxon zu entschärfen. Darum geht es in der klassischen Politologie immer um die Eindämmung der Dramen, die aufbrechen müssen, wenn die Zusammengehörigkeitshorizonte von Gruppen und Völkern ins Imperiale und darüber hinaus ins weltweite und Gattungshafte expandieren. Mit Rücksicht auf diese Überlegungen ist es nicht erstaunlich, dass die Geschichte der politischen Ideen immer eine Geschichte von Zusammengehörigkeitsphantasmen gewesen ist.“²⁰⁰

Die Bedeutung der „Ideen“ bzw. der Vorstellungswelten muss nicht betont werden, sie ist heute hinreichend deutlich. Ihre Beziehung zu den Organisationsdimensionen des soziativen Zusammenseins hingegen wird oft übersehen. Das Aufkommen des Gattungsbegriffs ist nicht denkbar ohne die Komplexitätssteigerungen, die allein schon durch die wachsende Größe der Menschengruppen zum Tragen kommen. Der Gattungsbegriff wird, wie alle Vorstellungsbegriffe, vor allem in den organisatorischen Abstraktionsprozessen entwickelt. Sie entstehen nicht in einer *a priori* Vorstellungswelt.

Das führt mich zum Begriff der psychoakustischen Insel.

Für das Verständnis der psychoakustischen Insel ist es wesentlich, dass ein Übergang angenommen wird, im Verlaufe dessen die menschlichen Gemeinschaften allmählich beginnen in abstrakte Gehäuse umzuziehen. Diese abstrakten Gehäuse existieren nicht allein in ihrer Vorstellungswelt, sondern auch in der Organisationsdimension ihrer Reproduktionsformen. Sie bilden eine Art Hülle, die für alle Menschen bis auf weiteres die einzigen Orte darstellen, in denen sie existieren. Ein Nicht-Angekoppeltsein an dieses Gehäuse bedeutet nicht nur psychosozial den Tod. Es verlangte eine Existenz, die schon ohne die erste mütterliche Fürsorge, in welcher Art auch immer diese gegeben würde, sich also von Anfang an gänzlich aus sich selbst erhalten müsste. Eine solche Existenz ist schlichtweg unmöglich.

Eremiten, Mönche, Aussteiger jeglicher Art sind allesamt eingefangen in diesem abstrakten Gehäuse, wie immer sie dieses Eingefangen-Sein auch empfinden mögen. Sie sind sogar in besonderem Maße Existenzen dieser abstrakten Gehäuse. Die Exponiertheit ihres Daseins ist ein existenzieller Ausdruck der Suche nach einer Einbergung jenseits der politischen Routinen und ihrer Apparate, in etwas Anderem zu interpretieren. Und dabei spielt es keine Rolle, ob sich dieses Andere nun auf die Natur, den Kosmos oder Gott bezieht.

Gerade im Hinsausweisen dieser Randfiguren aus der Polis tritt deutlich die entscheidende Bedeutung der Politik hervor. Politik ist, vor allen strategischen Kalkülen, die schlichte Pflege der abstrakten Gehäuse, in denen sich Menschen seit einigen tausend Jahren aufhalten. Der metaphysische und der politische Mensch sind also verwandt. Sie erscheinen beide in dem Augenblick, in dem die Hülle menschlichen Zusammenseins auf abstrakte Formen umgestellt werden muss. Der metaphysische und der politische Mensch entstehen zur selben Zeit und treten umso stärker auseinander, je intensiver die Abstraktionsprozesse in den Gehäusen, in denen sie sich aufhalten, werden.

Wie gesagt, es ist schwierig zu sagen, wann oder wie sich dieser Wechsel in der Anthropogenese, der Umzug in die abstrakten Gehäuse vollzieht, aber wenn man ihn als theoretische Figur annimmt, so gibt diese Unterscheidung den Blick frei auf eine nicht abstrakte Vor-Form menschlichen Zusammenseins, die sich nicht notdürftig auf abstrakte und institutionalisierte Formen stützen muss. Diese Behälter sollen mit Sloterdijk „psychoakustische Inseln“ genannt werden.²⁰¹

Es ist wichtig kurz das Wesen dieser psychoakustischen Inseln zu beschreiben. Sloterdijk kehrt, um die psychoakustischen Inseln zu beschreiben, in die Frühzeit der Hominisation zurück. Er leitet dabei die psychoakustische Insel gerade aus jenem Ereignis der Frühgeschichte ab, das man vielleicht die Urszene des menschlichen Daseins nennen könnte:

²⁰⁰ Peter Sloterdijk in: „Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik“, Suhrkamp Verlag, FFM 1993, S.11 f.

²⁰¹ Es ist wahrscheinlich in der Tat wenig sinnvoll, ein genetisches Datum des Übergangs von der einen Verfasstheit zur anderen auszumachen. Sinnvoller, denke ich, ist es anzunehmen, dass diese psychoakustischen Inseln in einer Art Gleichzeitigkeit zu den abstrakten Gehäusen bestehen. Die psychoakustischen Inseln wären dann ein Moment der abstrakten Gehäuse und umgekehrt. [Es sei denn, man spannte den Beginn der Anthropogenese über die anthropoiden Lebensformen hinaus bis in die Anfänge animalischen Lebens.]

Die murmelnde, singende Mutter, die in den Savannen der Frühzeit das kleine Gemeinwesen mit ihrer Stimme in friedlichem Bann hält.

Es entsteht ein hörbarer, ein gehörter Raum oder Ort mitten in den Weiten der Savanne, der umschlossen wird durch die Stimme, das Lied. Dieser Raum, der die Gruppe umschließt, wird zu einer Welt in der Welt. Wer zu dieser Gruppe gehört, ist von nun eingeschlossen in einer Echo-Höhle. Der Raum wird zu einem Klangkörper, für alle, die ihn hören und damit ist nicht nur die bloße akustische Sphäre gemeint, sondern der ganze psychische Komplex, der mit diesem Echo-Raum verbunden ist. Sloterdijk notiert: „Der in sich selber schwingende, selbstaufmerksame Gruppenklangkörper bildet die früheste Form jener Sozial-Uterus-Konfigurationen, die zu allen Epochen der Menschheitsgeschichte den Effekt des Gemeinschaftsinnenraum hervorzubringen hatten.“²⁰² Die psychoakustische Insel ist das Bild für jenes Zusammensein von Menschen, das in der Differenz von Gruppengeräusch und Geräuschen der Außenwelt die Gruppe als psychoakustische Sphäre umhüllt und damit vor der Auflösung und der Verlorenheit des Außen bewahrt. Dieses Erzeugen einer Welt in der Welt, das Hervorbringen der psychoakustischen Insel ist eine Kunst oder Technik, die für alles, was der Mensch sein mag, die Grundbedingung war.

Die abstrakten Gehäuse der supranationalen Komplexe von heute sind nur Erweiterungen dieser äußerst alten Kunst oder Technik der Hervorbringung von psychoakustischen Inseln. In den gigantischen Ausmaßen der heutigen abstrakten Gehäuse mit ihren nicht nur akustischen Lärmemissionen, die alle anderen Geräusche unter sich ersticken, ist die Hervorbringung dieser primären Sphären schwieriger geworden. Eine Hülle zu schaffen für das Ganze dieser hochbeschleunigten, vibrierenden Masse ist gegenwärtig nur noch abstrakt in den Negativ-Anzeigen einer Klimakatastrophe auszumachen: Wo die Luft für alle knapp wird, erscheint noch einmal ein Horizont, in dem alle gemeinsam sind. Diese Negativität einer Hülle hat wenig zu tun mit jener archaischen Szene in den Savannen Afrikas.

Nichtsdestotrotz sind auch die abstrakten Gehäuse Techniken, eigentlich sogar Vorrichtungen zur Hervorbringung von Inseln, die darauf achten müssen, dass das psychoakustische Gewebe, das leise Gemurmel, das sie zusammenhält, auch im Krisenstress die „psychosphärische Synchronisation“ (Sloterdijk) aufrecht erhält, den Welt-Effekt auch nach Störungen wiederherstellt.

Wo Millionenheere gegeneinander aufgestellt werden, zeigt sich die psychoakustische Beschwörung einer Wir-Form äußerst deutlich. Die Gleichschaltung der Öffentlichkeiten durch die Nazis vor dem zweiten Weltkrieg macht unübersehbar deutlich, dass die Kraft, die von der psychoakustischen Umhüllung ausgeht, ein wirksames Grundmoment der Konstitutionsprozesse der total mobilisierten Gesellschaft bildet.

Es können jetzt zwei Aspekte der bisherigen Überlegungen zusammengeführt werden. Der erste Aspekt tritt in der Einsicht hervor, dass der unterschwellige Prozess in der Zivilisationsgeschichte dadurch gekennzeichnet ist, dass eine innere Form, der psychoakustischen Insel, mehr und mehr von einem abstrakten Gehäuse in den Hintergrund gedrängt wird. Der Ausgangspunkt dieser Überlegung ist die Annahme, dass die zivilisatorische Entwicklung als das Ausformen einer Welt in der Welt einen Innenraum entstehen lässt, in dem die Widerständigkeit der Natur distanziert wird. Die Anthropogenese kann so im Nachgang Dieter Claessens als eine Naturgeschichte der Unnatürlichkeit vorgestellt werden, in der es von Anfang an darum ging, Gegennatürlichkeit hervorzubringen.²⁰³ Diese Gegennatürlichkeit muss aber, das muss ausdrücklich betont werden, als „natürliches“ Geschehen bzw. aus der Natur hervorgehend verstanden werden. Die abstrakten Gehäuse, in die Menschengruppen zu einem gewissen Zeitpunkt umgezogen sind, wurden also als revolutionäre Erbrütungsmaschinen von Gegennatürlichkeit in der Natur selbst interpretiert.

Die innere Struktur der abstrakten Gehäuse wurde für das In-der-Welt-Sein der Menschen im zivilisatorischen Verlauf von immer größerer Bedeutung, vor allem hinsichtlich der Lebensbedingungen, die sich spätestens mit der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts beginnen von den „natürlichen“ Bedingungen abzukoppeln. Vorformen dieser Abkopplung sind selbstverständlich schon viel früher anzusetzen.

Mit der Moderne, das lässt sich nun grundlegend feststellen, lösen sich die abstrakten Gehäuse aus ihrem ökologischen Balance-Verhältnis zur „natürlichen“ Umwelt, in dem sie zuvor noch weitgehend gestanden haben. Mit dieser Lösung wird die innere Struktur der abstrakten Gehäuse zum gestaltgebenden Moment in den globalen Kräfteverhältnissen und drängt die „Natur“ zurück. Von nun an hängt alles von der inneren Struktur der abstrakten Gehäuse

²⁰² Ebd. S.22

²⁰³ Dieter Claessens: „Das Konkrete und das Abstrakte, Soziologische Skizzen zur Anthropologie“, SV, FFM 1993

ab: die Bedingungen der inneren Struktur, die Realität der menschlichen Insel tritt mit industrieller Durchschlagskraft im Kräfte- Gleichgewicht von Mensch und Natur in den Vordergrund.

Dieser Punkt in der langen Geschichte der Emanzipation von der Natur zeigt paradoxerweise aber den unübersehbar „natürlichen“ Ursprung der abstrakten Gehäuse: Indem die menschliche Insel das Gleichgewicht in der Natur existenziell bedroht, stellt sie ihr eigenes Überleben in Frage.

Der Erbrütung von Gegennatürlichkeit ist damit eine „natürliche“ Grenze gesetzt. Die Distanzierung wechselt in diesem Verlauf ihre Richtung. Nicht mehr die Natur wird nun distanziert, sondern von nun an ist es das eigene abstrakte Gehäuse, dessen fatale Bedingungen den Gefahrenhorizont sogenannter gesellschaftlicher Entwicklung ausmachen.

In dieser Umkehrung tritt wiederum das komplexe Gefüge hervor, das schon im Bedenken der inneren Katastrophen der „Gattungsgeschichte“ hervorgetreten war. Das Innenleben der abstrakten Gehäuse war von Anfang an eine fragile Kunst, in der die verschiedenen Austauschprozesse, die notwendig waren, um die „Natur“ zu distanzieren, selbst zu einem Notwendigkeitsgefäß zusammenschmolzen, das in seinem historischen Geschehen sich wie eine zweite Natur um die Menschen zog. Diese Austauschprozesse der abstrakten Gehäuse bilden ein mehr oder weniger traumatisches Gefüge, d.h. sind kaum zu reflektieren.

Unter dem ersten Aspekt wird also deutlich, wie im Zuge der zivilisatorischen Entwicklungen die innere Formbildung in den abstrakten Gehäusen in den Vordergrund tritt.

Der zweite Aspekt wurde mit dem Begriff der psychoakustischen Insel angesprochen. Wesentlich für das Verständnis der psychoakustischen Insel war der Modus der Umhüllung, die als Grundform soziativen Zusammenseins vor und innerhalb der abstrakten Gehäuse diese in ihrer Prozessualität tief bestimmt. Die Organisation der psychoakustischen Insulierung in den abstrakten Gehäusen, die sowohl als die Erweiterung als auch als Ersatz für die psychoakustischen Insel verstanden werden können, öffnet den weiten Horizont von politisch-semanticen Problemen.

Die Formen der psychoakustischen Insulierung wurden in diesem Zuge sichtbar als komplexe semantische Gefüge eines zivilisatorischen Zustands. Der zivilisatorische Zustand kann grob als das Niveau der Verknüpfung von Vorstellungshorizonten und den zivilisatorischen Institutionalisierungen verstanden werden. Es ist naheliegend das psychoakustisch insulierende Gewebe eines jeweiligen zivilisatorischen Zustands selbst zu einem Begriff zusammenzufassen. Der zweite Aspekt knüpft also an den ersten an, indem er einen wesentlichen Hinweis zum Verständnis der Austauschprozesse in den abstrakten Gehäusen liefert.

Psychoakustische Inseln als Treibhäuser oder Immunsysteme: Explikation kultureller Atmosphären

Am Ende der Überlegungen zu den psychoakustischen Inseln wurde anhand des urszenischen Bildes, der murmelnenden Mutter, der Verfasstheit der sogenannten abstrakten Gehäuse anthropologisch nachgegangen. Am Leitbild der Hüllenbildung, die als Fundamentalereignis der Menschwerdungsprozesse angesehen wurde, entstand die vage Vorstellung eines psychoakustisch insulierenden Gewebes. Dass dieses Gewebe keineswegs eine nur theoretische Annahme darstellt, sondern auch, durchaus wahrnehmbar, in den Menschen umhüllenden Komplexen existiert, zeigt sich offensichtlich in der Psychosphärik, von der die abstrakten Gehäuse durchdrungen werden. Diese Psychosphärik soll im Folgenden etwas entfaltet werden.

Ebenfalls wurde darauf hingewiesen, dass das Wissen um die psychosphärischen Eigenschaften der abstrakten Gehäuse sich gegenwärtig fast ausschließlich negativ formuliert, und das bedeutet, vor allem pathogen. Auf dem Weg zu einem Verständnis der Psychosphärik der abstrakten Gehäuse treten vereinzelte Momente auseinander und lenken auf diese Weise ein wenig Licht auf die Viel-Dimensionalität der Hüllenbildung. In den folgenden Kapiteln soll nicht zuletzt versucht werden ein allgemeines Verständnis für diese Polymorphik zu entwickeln.

Die abstrakten Gehäuse, die sich aus den psychoakustischen Inseln entwickelt haben, sind in diesem Zusammenhang als komplexe Gefäße zu denken, die selbst aus einer Reihe von Gefäß- bzw. Hüllenbildungsprozessen hervorgehen: Die abstrakten Gehäuse, die als Erweiterung und Ersatz der psychoakustischen Inseln vorgeschlagen wurden, treten mit dem Abstraktionsprozess, der von den „konkreten“²⁰⁴ psychoakustischen Inseln über die kulturellen Transformationsprozesse des Neolithikums, der Sesshaftigkeit und dem Übergang von der Oralität zur Literalität bis in die gegenwärtigen Torsionen der Menschenformung gezogen werden kann, in einen autogenen Kohäsionsstress, der sich beispielhaft in der bereits angedeuteten „Geschichte des Gattungsbegriff“ ausdrückt: Wo die „konkreten“ psychoakustischen Hüllen durch Missionshüllen bzw. Wir-Gruppen-Formationen ersetzt werden, sich das psychoakustische Gemeinwesen mittels abstrakterer Formen zu formieren beginnt, sind Brüche in diesen psychosemantischen Groß-Sphären nicht zu vermeiden.

In den sich formierenden abstrakten Hüllen entstehen Zwischen-Formen, die weder eingeschlossen, noch ausgeschlossen werden können. Sie entstehen quasi auf der Rückseite dessen, was man vielleicht auch zeichenvermittelte Insulierung nennen könnte. Die Hüllen schließen sich nur noch perforiert. Es ist ihnen kaum mehr möglich tatsächlich „ganze kosmisierende Kugeln“ zu bilden, und wo sie es tun, laufen sie Gefahr zu phantasmagorischen Gebilden zu werden, die letztlich an ihren zu Exterminismen gesteigerten Unterscheidungen zugrunde gehen. Die abstrakten Gehäuse haben also von ihren ersten Anfängen an einen innerlogischen Konflikt mit der Unschärfe ihrer Trennungen auszuhandeln. Anders gesagt, instantan mit der Bildung abstrakter Gehäuse ist die Genese eines Dritten zu verfolgen, das als das Paradoxe der Ein- und Ausschließung die Einhüllung durchbricht. Wenn im Folgenden die Explikation kultureller Atmo-Sphären untersucht werden soll (und „kulturelle Atmo-Sphären“ ist als ein paralleler Begriff für die polymorphe Hüllenbildung der abstrakten Gehäuse zu verstehen), so tritt diese Genese des Dritten und die daraus resultierende prekäre Hüllenbildung sehr deutlich hervor.

Explikation kultureller Atmo-Sphären, das Hervortreten von Hintergrundbedingungen der Hüllenbildungsprozesse in den abstrakten Gehäusen, das hier nachgezeichnet werden soll, ist ein Prozess, der wie die Explikation des „natürlichen“ In-der-Welt-Seins von Menschen latente Verhältnisse des menschlichen Aufenthalts in Zusammen-Seinsformen bloßlegt. Ging es in der Explikation des „natürlichen“ In-der-Welt-Seins mehr oder weniger um das Hervortreten der physikalischen und chemischen Hintergrundbedingungen von Räumen, in denen sich Menschen aufhalten, so geht es in der Explikation der kulturellen Atmo-Sphären ebenfalls um Atem-Räume, allerdings ist die Atembarkeit dieser Räume nicht physikalisch messbar, wie die Chlor-Gaskonzentration an der Ypern-Front. Hierfür sind schon andere Instrumente nötig. Die Meßmethode „kultureller Giftgaskonzentrationen“ ist ungleich schwerer. Nichtsdestotrotz gibt es im Bedenken kultureller Gefüge durchaus Ansätze für ein solches Aufspüren von schädlichen Gaskonzentrationen.

Messungen dieser Art sind nicht, wie zu vermuten wäre, in moralischen oder ethischen Auslassungen zu suchen, mit denen man sie nicht verwechseln sollte, sondern eher in Formen existenzieller Achtsamkeit, die in der Moderne vor allem in den Künsten zu finden ist, wie bei Hermann Broch, Antonin Artaud oder Samuel Beckett (in gewisser Weise finden sich Spuren des Prüfens kultureller Atemverhältnisse natürlich bei allen Menschen mehr oder weniger ausgebildet). Existenzielle Achtsamkeit, die für die Detektion „kulturell schädlicher Gaskonzentrationen“ notwendig ist, liegt nicht im künstlerischen Ausdruck, sondern in der Wendung der Wahrnehmungsweise. Die Linie der Explikation kultureller Atmo-Sphären zu verfolgen, verlangt nach einer sehr spezifischen Untersuchungsmethode. Sloterdijk weist darauf hin, dass bei Hermann Broch und Elias Canetti dieser Zusammenhang quasi exemplarisch bedacht wird. Dieser Zusammenhang, wie ihn Sloterdijk in seinem dritten Sphärenband darlegt, soll kurz referiert werden. Hermann Broch und Elias Canetti, Zeitgenossen der Weltkriege, beginnen nicht zuletzt unter dem Schatten des aufziehenden Zweiten Weltkriegs das Verhältnis von Individuum und Masse zu bedenken. Interessant ist in diesem Bedenken vor allem Hermann Brochs radikale Übertragung des Gaskriegs auf die Erzeugung von „Massenwahnzuständen“.

²⁰⁴ „Konkret“ kann hier nur pragmatisch verstanden werden, als pragmatische Unterscheidung, um ein Bild zu finden, mit dem man die Schwierigkeiten mit der Form der abstrakten Gehäuse richtig annähern kann. Wie gesagt, einen tatsächlichen Ursprung bzw. Zeitpunkt des Entstehens von abstrakten Gehäusen ist kaum auszumachen.

Durch die mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert entstehenden Massenmedien wird, so Broch, nicht nur eine „Propaganda“ in die gesellschaftlichen Routinen eingesetzt, sondern die Nationalbevölkerungen werden in ein aggressives Klima versetzt. Die Erzeugung dieses aggressiven Klimas ist eine chemische Kriegsführung auf informatischer Ebene, so Brochs zentraler Gedanke. Der Parallelismus zwischen dem Gaskrieg, in dem versucht wurde, die gegnerischen Armeen durch eine Giftgaswolke zu vernichten, und den erzeugten „Massenwahnzuständen“, die nicht erst mit dem Zweiten Weltkrieg anzusetzen sind, sondern schon mit den industriellen Nationalverbänden des 20. Jahrhunderts entstehen, sind durch ein inneres Klima geprägt, das aus informatischen Dauerbegasungsverhältnissen, denen die „Masse“ ausgesetzt ist, hervorgeht. Es ist eine existenzielle Erfahrung, die sich in ihrer idiomatischen Struktur für Broch nur dichterisch formulieren konnte.

Elias Canetti nahm diese existenzielle Einsicht Brochs deutlich wahr und begann mit Hermann Broch zu verstehen, dass das Verhältnis des Menschen zu seiner Zeit in besonderer Weise ein Atemzusammenhang darstellt: in einer Zeit zu leben bedeutet eingetaucht-Sein in den konkreten atmosphärischen Zustand einer Epoche.²⁰⁵

Im Parallelismus zwischen den Giftgaswolken des Ersten Weltkriegs und der informatischen Einhüllung durch die Massenmedien tritt eine grundsätzliche Eigenschaft des Verhältnisses des modernen Menschen zu seiner Welt hervor: Menschen zu verstehen bedeutet demnach, einzusehen, dass man es nicht mit Punkt- Individuen und deren Einzelschicksalen zu tun hat, sondern mit singulären Existenzen, die von einer unverkennbaren Klimahülle umgeben sind, einer Klimahülle, die nun nicht mehr nur physikalisch zu bestimmen ist, sondern auch sozio-psycho-atmosphärisch. Hermann Broch „näht sich den Menschen mit einer Atemluft-Erfahrung“, wie Canetti Brochs Überlegungen deutet. Hermann Broch taucht dichterisch in die „Atmosphärenhabitate“ ein und nimmt gleichsam Luftproben aus diesen mit sich. In seiner Gedankenwelt entstehen auf diese Weise Bilder von sozio-psychischen Atemluftverhältnissen. Er findet Öffnungen, Türen zu den atmosphärischen Vielheiten, in denen Menschen ihre Existenz führen, so Canetti. Die Ich-Punkte im allgemeinen Äther verschwinden und an ihre Stelle treten Existenzen, die eher Äthergestalten ähneln. Man könnte vielleicht sagen: Singularitäten als atmosphärische Vielheiten [oder atmosphärische Vielheit als Singularität].

Das Auffälligste an diesen atmosphärischen Vielheiten trete in der Gegenwart, so Broch in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts, im Entfremdungsmoment der Moderne hervor: Die modernen Menschen sind sich gegenseitig fremd und das nicht nur, weil sie aus einem individuellen Unvermögen heraus nicht dazu in der Lage wären sich auf das Fremde einzulassen, sondern weil die Atmosphären selbst, in die eingefügt sie existieren, deren Gestalten sie existenziell verkörpern auf eine mit der Quantitätssteigerung der Moderne kulturell unvereinbaren Weise sich vor dem Andersgestimmten, Andersumhüllten, Andersklimatisierten verschließen. In der Produktivität, in die sich die Sphären hinein organisieren müssen, ist eine Auto-Xenophobie eingewoben, die es den Modernen unmöglich macht, sich auf das Andere, Fremde einzulassen.

In dieser kurzen und prägnanten Überlegung geht Hermann Broch, wie auch Sloterdijk betont, weit über alles hinaus, was zu dieser Zeit soziologisch über das „Element des Zusammenseins“ von Menschen in der Moderne geschrieben wurde. Broch entwickelt aus der Einsicht in die atmosphärische Verfassung der Moderne eine Theorie der „Dämmerzustände“.

„Dämmerzustände“ sind die Zustände, die den Menschen am wenigsten bewusst sind. Sie gehören zum Unbewussten bzw. zum atmosphärisch Nicht-Wahrnehmbaren der Atmosphäre. In dieser Dämmerwelt organisiert sich das kollektive Wachbewusstsein. Die sozio-psychischen Atmosphären werden mit der Moderne und den sich ausbildenden Massenmedien zu einem stark national geprägten Luftraum, in der die Atemluft für die sich (nicht zuletzt unter diesem massenwirksamen Einfluss der Moderne selbst) vereinzelnden Existenzen zu einem totalitären System wird, dem man sich kaum entziehen kann.

Der „Massenwahn“ als Dämmerzustand legt sich um die Bewohner der sozio-psychischen Luftaggregate wie ein dicht gewebtes Netz. Broch erscheint dieses narkotische Moment als Denker nach dem Ersten Weltkrieg eben als Massen-Begasung, institutionell hochgerüstet zu einer auto- und innerstaatlich chemischen Kriegsführung auf informatischer Ebene. In dieser Gegenwartsdiagnostik der „Dämmerung“ verkoppelt Hermann Broch die chemische Kriegsführung und die Massenwahnproduktion, durch die die Menschen zu gleichgeschalteten hysterischen

²⁰⁵ Elias Canetti: „Hermann Brochs Werk steht zwischen Krieg und Krieg, Gaskrieg und Gaskrieg. Es könnte sein, dass er die giftigen Partikel des letzten Krieges jetzt noch irgendwo spürt... Sicher ist aber, dass er, der besser zu atmen versteht als wir, schon heute am Gas erstickt, das uns anderen, wer weiß wann erst, den Atem nehmen wird.“ zitiert nach Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.99 f.

Öffentlichkeiten zusammengeschlossen werden, zu einem einzigen durch das Atmen zugänglichen Zusammenhang. Menschen bewegen sich demnach in einem nicht von ihnen selbst erzeugten Tagtraum. Eigentlich müsste man mit Broch sogar sagen, Menschen sind auf gewisse Weise Tagträume massenpsychotischer Zustände.²⁰⁶

Wenn man dieses Bild ein wenig neutraler betrachtet, erkennt man deutlich die Explikationsfigur, deren vehementer Zeuge Hermann Broch und Elias Canetti wurden. Mit den Massenmedien bzw. dem Medienstaat, der sich überdeutlich in der Weltkriegs Atmosphäre der 20er und 30er Jahre des letzten Jahrhunderts herauskristallisiert, expliziert sich, d.h. tritt unübersehbar ein wesentliches Merkmal des Aufenthalts von Menschen mit Menschen in der Welt hervor. Wenn man Hermann Brochs Überlegungen ernst nimmt, so zeigt sich deutlich, wie der Zeichen-Raum in und um Menschen auf dieselbe Weise wie der Atemluft Raum ein unentrinnbarer Ort menschlichen Aufenthalts ist. Es wird explizit, dass Menschen sich, wenn sie zusammenleben, und nur als solche können sie bedacht werden, in einer Glocke aus Zeichen aufhalten, die für sie von einer fundamental semantischen Atem-Bedeutung ist.

Diese Bedeutung hat sie schon seit den frühen Anfängen der ersten Menschengruppenbildungen. In der „modernen Gesellschaft“ tritt diese Bedeutung aber noch einmal gesteigert hervor. Die Regulierung dieser sozio-psychischen Atmosphären wird zu einem wesentlichen Moment der politischen Verwaltung der nationalen Verbände. Diese Einsicht in die Explikationsgestalt der kulturellen Atmosphären, die aus der Theorie des politischen Somnambulismus hervorgeht, zeigt, dass Menschen zu ihren Vorstellungen nicht durch ein natürliches Verhältnis gelangen, sondern sich immanent in einem politischen und kulturellen Selbsterzeugungsprozess befinden, der durch die massenmedial gesteigerten Möglichkeiten der Moderne als empfindliches und zu moderierendes kulturelles Gleichgewichtssystem unübersehbar wird, das zudem keiner äußeren Notwendigkeit folgt. Explizit wird, dass Menschen immer schon Endverbraucher dezentral organisierter Real-Illusionen sind.

Wenn man für die Explikation des menschlichen Aufenthalts in einem Zeichenraum als erzeugte massenpsychotische Normalität ein markantes Datum suchen sollte, so fällt Joseph Goebbels Rede am 1. Juni 1942, in der er die Frage nach dem totalen Krieg stellt, unmittelbar ins Auge. Es gibt, denke ich, geschichtlich keinen eindrücklicheren Augenblick, um die Wirkungsdimension des sozialen Tagtraums, in deren Organisation sich die Einzelnen wie Ferngesteuerte bewegen, deutlicher vor Augen geführt zu bekommen. Es ist natürlich offensichtlich, dass diese massenpsychotischen Mechanismen nicht erst 1942 explizit werden. Karl Kraus, ein älterer Freund Hermann Brochs, hält schon 1908 medienkritisch fest: „An allen Enden dringen die Gase aus der Welthirnjauche, kein Atemholen bleibt der Kultur.“²⁰⁷ Und nimmt damit die von Hermann Broch und Elias Canetti beschriebene Theorie der Atemzusammenhänge vorweg.

Gegenwart verstehen bedeutet nicht erst mit dem 20. Jahrhundert, eintauchen in die Luftverhältnisse der Zeichenräume, in denen sich die Menschen bewegen wie in ihrer „natürlich“ biologischen Umwelt. Mit dem 20. Jahrhundert aber wird die Produktion dieser massenpsychotischen Mechanismen in der Zeichenraumeinhüllung zum expliziten Gegenstand der Organisation des Politischen und das auf einer industrialisierten Stufe. Die Normalisierungstechniken erreichen ungeahnte Höhen, auf denen die Propaganda-Ministerien zu Produktionsanlagen der Regulierung der Zeichen-Begasung und das heißt in erster Linie der Gleichschaltung und Hysterisierung der Öffentlichkeit werden. Die Nation als hegemoniale Grund-Form der weltpolitischen Ordnung des 20. Jahrhunderts konstituiert sich nicht mehr nur, wie es bis ins 19. Jahrhundert weitgehend stattfindet, durch die institutionalisierte Grundfunktion des Rechts und der Gewohnheit, sondern beginnt nun auch seinen semantisch-atmosphärischen Zustand als Gegenstand seiner Reproduktionsroutinen zu ergreifen.

Hermann Brochs und Elias Canettis Hinweis diesem epochalen Zuschnitt als Atmende nachzugehen, d.h. die Verfasstheit der Meinungen im Dämmerzustand und vor allem in der auto-xenophoben Funktion der Bewusstseinsmaschinerie zu begreifen, verweist zum einen darauf, dass es sich angesichts der Atembarkeit der abstrakten Gehäuse um eine wesentliche Dimension menschlichen Daseins handelt, zum anderen, dass zwischen den politischen Ordnungsmechanismen, der erweiterten Bewusstseinsmaschinerie und den kulturellen Atemräumen ein prekäres Gleichgewicht besteht, dass am Ende von Karl Kraus' mentekelhaftem Satz: „kein Atemholen bleibt der Kultur“ unüberhörbar anklingt. Broch entwirft aus den Tendenzen dieser Intentionen politische Richtlinien, die vor

²⁰⁶ Sloterdijk notiert: „Im Inneren solcher toxischen Atmosphären sind die Einzelnen noch nachdrücklicher als das zu erkennen, was sie schon unter freieren Verhältnissen sind – „Schlafwandler“, die sich im sozialen Tagtraum ihrer Organisationen wie ferngesteuerte bewegen.“ Ebd. S.103 f.

²⁰⁷ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.103

allem auf De-Hysterisierung und eine Entgiftung der Rationalität ausgerichtet sind. Dass diese politisch-psychologischen Lektionen des 20. Jahrhunderts, die Broch und Canetti aufzeigen, bis heute keinen Eingang gefunden haben in die politischen Routinen, ist, wie das übersteigerte amerikanische Siegerwahnsystem oder die karikaturhafte Kritik der angeblich selbstkritischen westlichen Mächte an der Medienpolitik Chinas zeigen, unübersehbar.

Über Sloterdijks Broch-Rezeption ist versucht worden einen Zugang zu den Explikationsgestalten kultureller Atmosphären zu finden. Es ist nun vielleicht nicht unangebracht ein etwas differenzierteres Verständnis für diese kulturellen Atmosphären zu entwickeln. Ausgehend von dem urszenischen Klangraum der in sich schwingenden kleinen Menschen-Gruppen, die mit Sloterdijk psychoakustische Insel genannt wurden, wurde die These entwickelt, dass die konkreten wie abstrakten Gefäße menschlichen Zusammenseins als Ersatz und Erweiterung dieser psychoakustischen Inseln aufgefasst werden können. Der wesentliche Aspekt dieser Überlegungen lag vor allem darin herauszustellen, auf welche Weise die unterschiedlichen Hüllenbildungsprozesse beschrieben und verfolgt werden können. Dazu wurde ein denkbar aufwendiges Unternehmen entworfen.

Am Beispiel der Entdeckung der Umweltbedingungen menschlicher Existenz und ihrer Explikation in der Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts vom Gaskrieg des Ersten Weltkriegs über Hiroshima bis zur sich abzeichnenden Klimakatastrophe wurde vor allem deutlich, auf welche fundamentale Weise der Mensch ein Wesen ist, dass auf eine Umwelt angewiesen ist und wie die Umwelt zu einem Thema werden musste für die globale Zivilisation. In Analogie zur Explikation der „natürlichen“ Umweltbedingungen menschlicher Existenz wurde versucht die Explikation menschlichen Aufenthalts in kulturellen Atmosphären als Explikationsprozess von massenpsychotischen Normalisierungsverhältnissen großräumiger Zeichencontainer zu entfalten.

Dies bot sich vor allem deswegen an, weil der Belastung des empfindlichen Atmosphärenhaushalts durch toxische Gase in beiden Atemverhältnissen nicht allein sprachlich, sondern wie durch Hermann Broch deutlich wird, existenziell eine Analogie zugrunde liegt.

Die Ordnung hinter den Worten und Sätzen, die die summend vibrierende Atmosphäre der Erde erfüllen, wie auch das globale atmosphärisch-klimatische Gleichgewicht der zivilisatorischen Emissionen zeigten sich als vehemente Explikationsfiguren: die kulturelle Atmosphäre als ein sensibles massenpsychotisches Normalisierungsverhältnis verschiedener großräumiger Zeichencontainer, die in der Moderne unter einen zunehmenden Verwaltungsaspekt gerät.

Explikation kultureller Atmosphären, das lässt sich jetzt vielleicht so auf den Punkt bringen, bedeutet, dass die Hintergrundbedingungen menschlichen Aufenthalts in einer umgreifenden sozialen Umwelt, durch ihre in der Moderne bedrohlich werdende Formen hervortreten.

Mit dieser Parallelisierung sollte zweierlei deutlich gemacht werden, zum einen die prekäre Situation, in die die globalisierte Weltgesellschaft, wie sie sich gerne selber nennt, im 20. Jahrhundert geraten ist, und zum anderen die Verflochtenheit der unterschiedlichen Bereiche der Zivilisationsgestaltung.

Die Verfasstheit der kulturellen Atmosphäralität ist seit den ersten psychoakustischen Hüllenbildungen ein Stimmungsmoment. Die Stimme und ihr Klangraum sind hochkonzentrierte Formen, innerhalb derer die Zeichencontainer verschlüsselt sowie das, was eher unzureichend die dunklen Verwachsungen psychischer Momente genannt werden kann, verborgen sind.

Das sloterdijksche Bild der explikativen Moderne als Feldzug gegen die hintergründigen Selbstverständlichkeiten macht deutlich, was die Moderne selbst nur allzu gerne zu übersehen bereit ist: die Erfolge der technischen Rationalität lassen sich nicht eins zu eins in Immunitätsvorteile umrechnen. Die Explikationsfigur hinter dem Explikationsgeschehen ist die Immunität der Atmosphäre und der Stimmung, der ökologischen Unversehrtheit von erster und zweiter Umwelt.

Das Klima, die Luft, die Meinung, das Bewusstsein, das Begehren sind unter den Druck verwaltungstechnischer und politisch-technischer Reproduktion geraten. Wer sich von nun an vertrauensselig der quasi religiösen Erwartung hingibt, dass diese Hintergrundbedingungen des Lebens „natürlich“ gegeben sind, übersieht oder verkennt die Radikalität der zivilisatorischen Gegenwart.

Wer sich auf der Höhe der Zeit bewegen möchte, kann mit der Moderne nicht mehr länger auf gute Naturen vertrauen. Er ist gleichsam verurteilt ein radikales Misstrauen zu entwickeln, dass er nicht nur der Welt, der Technik, den anderen Menschen, der Gesellschaft, sondern vor allem sich selbst gegenüber aufbringen muss. Er

kann nicht übersehen, dass die Richtigkeit seiner Überzeugungen, seiner Weltanschauung, seines Bewusstseins, ja nicht einmal die Natürlichkeit seines Begehrens in irgendeiner Weise vorausgesetzt werden kann.

Die Kosten der technischen Explikationen sind nicht nur auf den Schlachtfeldern der Moderne nachzurechnen, sondern auch in der mentalen Überforderung ein angemessenes Verhältnis gegenüber den Herausforderungen der Gegenwart zu entwickeln. Unübersehbar ist, dass es nicht mehr möglich ist, auf Apriori-Information über das Wie-, Wo-, und So-Sein-Sollen zurückzugreifen. Es wird also entscheidend einzusehen, dass Orientierung in jeglicher Hinsicht nicht mehr von einer impliziten Hintergrundverankerung aus gedacht werden kann, sondern explizit gesetzt werden muss.

Wo eine solch tiefgreifende Verunsicherung statt hat, treten an die Stelle impliziter Annahmen unzulängliche Selbstverständlichkeitsprothesen. Das ist die Konjunktur der Identität. Identität ist der maßgebende Hintergrundverankerungsersatz in unsicherer Lage, so Sloterdijk. Wer „ich“ sagen kann und damit mehr meint als die Aktualität eines Kommunikationsgestus schafft sich eine Selbstverständlichkeitprothese.

Die radikale Verunsicherung ergreift das Selbst. „Lebensleitende Hypothesen“ (William James) können nicht mehr aus dem kulturellen Erbe abgeleitet werden, sondern sind einem fortwährenden „Briefing“, einem ständigen „Umformatierungsprozess“ ausgesetzt. Das Mentale greift nach der letzten ihm verbliebenen Sicherheit ihrer organismischen Verfasstheit und leitet daraus kulturelle oder nationale Wahlselbstbilder ab. Pointiert gesagt, wer sich sicher sein kann ein Deutscher zu sein und das nicht nur weil er eine deutsche Staatsbürgerschaft besitzt, sondern weil er im Grunde seiner Existenz Deutscher ist, der findet auch gute Gründe sich gemächlich einzurichten in einer paranoiden Xenophobie. Jenseits dieser Wahlselbst- und Wahlweltbilder kann aber nichts darüber hinwegtäuschen, dass Orientierung nahezu unmöglich geworden ist.

In dieser prekären Situation muss die Unversehrtheit der Habitate, in denen sich Menschen aufhalten müssen – das natürlich und sozietiv klimatische Wohnen, das Wohnen in der „Ersten“ und „Zweiten“ Natur – als pragmatische Orientierungspunkte dienen. Das ist überschaubar, solange man vom „natürlichen“ Klima ausgeht und es um die Emissionen der Industriekultur geht, aber es wird ungleich schwieriger, wenn man versucht die Unversehrtheit des kulturalen Sphärenhabitats bzw. Stimmungszusammenhänge zu bedenken.

Das wesentliche Ergebnis der Überlegungen ist also, dass von der Einsicht in die moderne Existenz, als eine durch den Endverbrauch von Realillusionen bestimmte, einzig die Qualität der Habitate bzw. der Umwelten bestehen bleibt. Dass die Existenz eine Qualität besitzt, auch wenn sie durch Realillusionen bestimmt ist, darüber kann kein Zweifel bestehen.

Die Immunität des Lebens, die Schonungsfunktion der kulturalen Atmosphäre wird mit der Moderne zum expliziten Gegenstand der Produktion. Wenn Friedrich Nietzsche noch feststellte: „Es gibt kein Maß“, so muss diese Einsicht heute folgendermaßen ergänzt werden: Es gibt kein Maß, aber Immunität bzw. die Unversehrtheit der unterschiedlichen ökologischen Klimata menschlichen Aufenthalts können ebenfalls nicht mehr als gegeben vorausgesetzt werden. (Der Begriff Immunität weist auf den prekären Zustand der kulturalen Sphären hin.)

Das 20. Jahrhundert hat überdeutlich gemacht, dass das realillusionäre Geflecht dessen, was als hegemoniale Wirklichkeit wirksam ist, qualitative Unterschiede besitzt, die Unterschiede machen. Das Geflecht der Realillusion, bzw. die kulturelle Atmosphäre verfügt über eine Qualität, die nicht zu übersehen ist. Diese Verschiebung markiert einen fundamentalen Perspektivenwechsel. Nicht mehr die Notwendigkeiten der äußerlich gedachten Natur bestimmen die Horizonte der Wahrnehmungswelten, sondern jetzt bleibt nur noch die Qualität des kontingenten Geflechts von Realillusionen, an die eine ganz neue Art von Halt-Finden in der Welt sich anknüpfen muss.

Im folgenden Kapitel sollen einige Grundüberlegungen für das Verständnis der Verfassung der kulturalen Atmosphäre skizziert werden.

6. Geschichte(n) der Kugel

Anhand der „Geschichte der Kugel“ (von der Entdeckung der mathematischen Form der Kugel über die Entstehung der Philosophie, über die Gottesvorstellungen hin zur „letzten“ Kugel) soll die Entwicklung der psychoakustischen Inseln zu einem in der Hoch- Abstraktion geborgenen globalen Treibhaus nachvollzogen werden, um das Verständnis für die durch die politische, historische und die moralische Philosophie verdeckte "Ökologie der Mentation" in ihrer „globalen“ Bedeutung (d.h. durch ihre sphärologische Konnotation) ersichtlich zu machen. Auch um zu zeigen aus welchen Gründen jene "Ökologie der Mentation" zivilisationsgeschichtlich nur marginal erscheinen konnte bzw. erst jetzt mit dem ausgehenden 20. Jahrhundert erscheinen kann.

Die entscheidenden Veränderungen in den Geschichte(n) der anthropogenen Inseln vollziehen sich in der Weltwahrnehmung.

1. Entstehen der menschlichen Inseln
2. Entstehung der Philosophie und der Metaphysik: die Idee der Welt
3. Metaphysik als Para- Hülle, die aus dem Politischen hervorgeht: die Welt tragen

In den letzten beiden Kapiteln ist über den Begriff der psychoakustischen Insel und dem der kulturalen Atmosphären relativ lose Zugang genommen worden zu einer Beschreibung menschlichen Aufenthalts in „Stimmungsräumen“. Das wesentliche Merkmal der Beschreibung dieser Stimmungsräume liegt in der Perspektive, die in Bezug auf den Raum menschlichen Zusammenseins eingenommen wurde. Kennzeichnend für diese Perspektive ist es, menschliche Eigenschaften, Fähigkeiten oder Charakteristika nicht vom Menschen selbst, sondern aus seiner Situation heraus zu beschreiben. „Menschliche Weltbildungsprozesse“ wurden so verständlich als Situationen, die durch eine eigene ontische Qualität gekennzeichnet sind. Das Zusammenleben von Menschen wurde auf diese Weise weniger als unmittelbarer Akt einzelner Individuen, sondern vielmehr als Eigenkreaturalität der menschlichen Insel (anthropogenen, psychoakustischen Insel) in Anschlag gebracht. Dieser Perspektivenwechsel zur Topologie ist nicht nur vollzogen worden, um ausgehend von den psychoakustischen Inseln einen Zugang zu finden zur prekären Verfassung der kulturalen Atmosphäre menschlichen Zusammenseins, sondern hat seinen Ursprung in grundlegenden anthropogenetischen Annahmen.

Diesen Annahmen geht ein Erklärungsproblem voraus, die einfache Frage: wie ist die Abtrennung bzw. die Sezession eines kulturhaften Daseins genetisch bzw. evolutiv zu erklären. Diese Abtrennung von der „Natur“, die so massiv die Erfahrungswelt des Menschen prägt, kann nicht einfach aus der biologischen Gegebenheit des Denkvermögens abgeleitet werden. Die Schwierigkeit den evolutiven Prozess zu verstehen, der zur menschlichen Insel führt, liegt ja unter anderem gerade darin zu erklären, unter welchen Voraussetzungen sich dieses spezifische Denkvermögen entwickeln konnte. Die Anthropogenese muss also letztlich voraussetzungslos, d.h. als Ergebnis natürlicher Transformationsprozesse erklärt werden, was letztlich nichts anderes bedeutet als die Entstehung reflexiven Verstehens (die oft und fälschlicher Weise mit Subjektivität gleichgesetzt wird) als Resultat eines „objektiven“ Entwicklungsprozess zu beschreiben. Die Entstehung der menschlichen Insel als evolutive Markierung verleitet, trotz der fundamentalen Kritik der Aufklärung, weiterhin auf metaphysische Erklärungskonzepte zurückzugreifen. Die Schwierigkeit, die sich dem Bedenken des Ursprungs der Menschwerdung stellt, liegt also gerade darin, dass die Entwicklung der menschlichen Insel nicht allein aus der inneren biologisch physiologischen Verfassung des menschlichen Organismus verstanden werden kann. Und hier liegt die wesentliche Einsicht in den Ursprung der sogenannten Menschwerdung. Wenn sich das Gefüge bzw. die Zusammenhänge, die leichthin mit dem Menschen verknüpft werden, nicht allein durch seine biologisch physiologische Verfassung erklären lassen und auch nicht auf ein metaphysisches Außen zurückgegriffen wird um diese Sezession bzw. Distanzierung der Natur zu begründen, dann muss „die vormenschliche Situation“ ins Auge fallen.

Um sich ein Bild zu machen von diesen vormenschlichen Wesen muss man wahrscheinlich bis zu einer sehr frühen Baumaffenart zurückgehen und auch dieser Punkt kann nur metaphorisch festgehalten werden. Die Genese der

menschlichen Insel ist entgegen verbreiteter Vorstellungen ein Prozess, der in seinen einzelnen Entwicklungsmomenten nicht genau bestimmt werden kann.²⁰⁸

Aber wie und wo auch der Ursprung der Anthropogenese verortet wird, entscheidend ist, dass man diesen Prozess ausschließlich aus den banalen Wechselwirkungsverhältnissen zwischen den vormenschlichen Wesen und ihrer Umwelt bzw. ihrer ökologischen Nische erklärt. Nur dieses Wechselwirkungsverhältnis des Eingebettet-Seins kann darüber Auskunft geben, wie sich die Bildung der menschlichen Insel vollzogen hat. Man muss also die Frage nach der Entstehung der menschlichen Insel auf dieses Eingebettet-Sein hin präzisieren. Mittlerweile klimatisch geschult, könnte man diese Frage vielleicht prägnant folgendermaßen formulieren: wie konnten sich aus dem vormenschlichen In-der-Welt-Sein menschenformende Binnenklimata entwickeln? So gefragt, wird gleichzeitig deutlich, dass das Hervorgehen der menschlichen Insel als ein weiterer Selbst-Isolationseffekt in Betracht gezogen werden muss. Es ist wichtig an dieser Stelle zu differenzieren. Bei Sloterdijk wird der „ontologische Bruch“, der sich mit der Menschwerdung vollzieht, ein wenig überdramatisiert, auch wenn diese Metaphorisierungen ästhetisch unbestreitbar ihren Reiz hat.²⁰⁹ Es ist keineswegs so, dass erst mit dem Menschen kollektive Binnenklimata entstehen. Inselbildungen sind wahrscheinlich ein Grundmoment des Lebens und auch die vormenschlichen Wesen, ob man sie als Einzelwesen denkt oder als Primatenhorden haben ein gewisses Binnenklima ausgebildet und das heißt, sie haben ihre Umwelt bis zu einem gewissen Grade distanziert. Die Entstehung der menschlichen Insel ist also keineswegs ein Ereignis, das als erste Distanzierung aufgefasst werden kann, sondern sie muss unbedingt als eine spezifische Distanzierung in einer Reihe weiterer Distanzierungen verstanden werden, die Betonung liegt auf spezifische. Sie ist nicht grundsätzlich verschieden von denen ihr vorhergehenden Distanzierungen oder den sogenannten tierischen Binnenklimata. Sie muss als eine spezifische Spielart dieser Distanzierungen, dieser Binnenklimaschöpfung aufgefasst werden, ohne Zweifel einer ganz besonderen und aufsehenerregenden, auch wenn sie sich, das steht auch außer Zweifel, unbemerkt und über einen sehr langen und allmählichen Prozess vollzogen hat.

Wenn man diese spezifische Entwicklung menschenformender Binnenklimata als ein „ontologisches Beben“ auffasst, so kann man die Zeitspanne dafür mit dem Zeitpunkt angesetzt werden, an dem die Raumforderungen der Binnenklima einen offensiven Hütten-, Dörfer- und Städtebau hervortreiben werden.²¹⁰

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass es durchaus möglich ist ein grobes Bild der Entwicklung der Menschenformenden Inseln zu zeichnen. Es wird dabei von der naheliegenden Annahme ausgegangen, dass die Re-Versicherung sowie die Binnenklimaschöpfung überhaupt durch die Entfaltungsdimension einer Medialität zu verstehen ist und dass diese mediale Deutung der Entfaltung der menschenformenden Inseln zu einem Bedenken der Stimmung führt.

Es wurde bereits ausgeführt, dass der Klangraum der Stimme als wesentliches Moment der frühen Hordenbildungsprozesse in den Savannen Afrikas angesehen wurde. Die Stimme muss in diesem Zusammenhang als eine mediale Form der Innenraumbildung verstanden werden, die die verschiedenen anthropogenetischen Entwicklungen aus sich hervorgebracht hat. Durch die Stimme und durch den mit ihr entstehenden Klang- oder Stimmraum distanziert sich

²⁰⁸ Eine Datierung, wie sie zum Beispiel Alexander Kluge vertritt, in der die Anthropogenese bis in die Urmeere zurückverfolgt wird, ist ebenso berechtigt, wie die hier vorgeschlagene. Alexander Kluge: „Chronik der Gefühle“, SV, FFM 2001

²⁰⁹ Sloterdijk: „Dies nachzuvollziehen setzt eine anthropologische Phantasie voraus, die und über den Zeitgraben hinweg zu Zeugen einer unerhörten Begebenheit macht: Es ist, als ob vor zwei Millionen Jahren das alte Festland durch ein langanhaltendes Seebeben erschüttert worden wäre, in dessen Folge Abertausende anthropophorischen Inseln emporgeloben – Archipele aus vagabundierenden Primatenhorden [...]“ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.359

²¹⁰ Zuletzt wäre noch ein Aspekt zu nennen, der sich aus dem vorherigen schon fast von selbst ergibt und sich beinahe erübrigt: es kann in keiner Weise als zwangsläufig betrachtet werden, dass sich die Form der Binnenklimaschöpfung, wie sie der menschenformenden inne ist, aus der Ontogenese (der Entwicklung/Evolution des Seins) ergeben musste. Im Gegenteil, es zeigt sich sogar wie zufällig sie gedacht werden muss. Menschenformende Binnenklimata sind letztlich eine unwahrscheinliche Erscheinungsform der zeitlichen Verläufe wie die einmalige Färbung eines Rots am dämmernden Abendhimmel. Die Frage: wie konnten sich aus dem vormenschlichen In-der-Welt-Sein menschenformende Binnenklimata entwickeln?, kann nach dem Gesagten nicht weiter als ein unerklärliches Ereignis betrachtet werden. Das kann an dieser Stelle festgehalten werden. Allerdings nach dem dies klargestellt ist, darf ebenfalls nicht übersehen werden, welche außerordentliche Verwerfung sich in dieser langen Zeitspanne von den ersten menschenformenden Binnenklimaschöpfungen bis zu dem Zeitpunkt, an dem sich aus diesen Binnenklimaschöpfungen territoriale Raumforderungen in Form von Hütten-, Dörfer- und Städtebau entwickeln, zu verzeichnen sind. Binnenklimaschöpfung bedeutet nichts anderes, als dass die äußere Klimaaussetzung durch ein sogenanntes künstliches Binnenklima distanziert wird. Die Schaffung dieses Binnenklimas muss also in erster Linie als Schutz gedacht werden vor einer äußeren Welt. Sie immunisiert bzw. ist ein Immunraum. Die menschenformende Binnenraumschöpfung muss aber auch als radikale Entsicherung bedacht werden. Die Formen, in denen sie vollzogen wird, befördern ontische Dimensionen in die Binnenklimaräume, die einen Grad der Re-Versicherung verlangen, der ein gewisses Maß an Viabilität des Binnenklimas gewährleistet.

nicht nur die Horde von ihrer Umwelt, durch sie entsteht auch eine eigentümliche Färbung dieser Innenraumbildung, die noch prä-informativ gedacht werden muss. Dieses Verhältnis kann evolutiv nur vom Medialen her erklärt werden, d.h. im Medium der Stimme bzw. des Stimmraums öffnen sich erst die evolutiven Dimensionen, die die sogenannte Anthropogenese ermöglichen.

Von Michel Serres stammt der Hinweis, dass dieser fundamentale Vorgang vor allem als eine Geschichte des Verlusts bzw. durch den Funktionsverlust des „Mauls“ zu deuten ist. Indem die Vormenschen beginnen sich aus einer gewissen Fügung ihrer sich verändernden natürlichen Umwelt körperlich aufzurichten, verlieren die „Vorderfüße“ ihre Funktion zu stützen und beginnen zu greifen. Im selben Zug verliert auch das „Maul“ seine Funktion Festzuhalten und Gegenstände zerreißen zu müssen und verändert sich physiologisch. Erst durch diese physiologische Verwandlung vom „Maul“ zum „Mund“ öffnet sich der Horizont für die Ausdifferenzierung stimmlicher Handlungsakte, aus der schließlich die Entstehung einer weltbildbildenden Sprache abgeleitet werden muss.²¹¹

Nimmt man diesen Hinweis ernst, so wird unmittelbar deutlich, welche wesenhafte Bedeutung der psychoakustischen Hüllenbildung für den anthropogenetischen Prozess zukommt. Sämtliche sprachliche Begriffe und Vorstellungsinhalte samt der sich durch sie ausbildenden Apparate und Institutionen können wesentlich nur aus der psychoakustischen Hüllenbildung heraus verstanden werden, sprich sind wesentliche Momente der ersten Stimmungsräume.

Die unmittelbar entstehende Innenwelt des stimmlichen Raums ist nicht nur ein Lautraum, der angefüllt ist von territorialem Geschrei. Er ist von Beginn an sehr schlicht eine psychoakustische Medialität. Diese Medialität ist nicht nur der Wesensraum für die innere Verfassung des Menschenwesens, sondern ebenfalls das Resonanzgeflecht für sein Zusammensein. Mit anderen Worten, im Stimmungsraum der menschenformenden Insel schwingt sowohl die innere, wie die kommunäre Befindlichkeitsregistratur ihrer Inselbewohner. Die Stimmung der anthropogenen Insel ist von Anfang der Aufenthalt in einer psychoakustischen Hülle, die diejenigen, die sie einschließt, nicht nur isoliert von einer äußeren Welt, sondern auch zu Atmenden einer zweiten Atmosphäre macht, die in ihnen wie um sie herum zu klingen beginnt.

Gerade in der kommunären Gestimmtheit bildet sich das aus, was aus heutiger Sicht unter dem Begriff Ritus zusammengefasst wird und durch den sich die anthropogene Insel in sich selbst festigt. Die Riten sind ein Moment des Stimmungsraums, sie sind in ihm angelegt. Mit Hans Peter Weber könnte man sagen, die Stimmung hat eine eigene Sinnlichkeit, einen kulturalen Sinn, der auf Formen der Einbergung gerichtet ist und das bedeutet, vor allem versucht einbergende Momente hervorzubringen. Aber darauf soll später noch im Detail eingegangen werden. Entscheidend für den Augenblick ist die Einsicht, dass die Anthropogenese als Entfaltung bereits vorhandener Formen und Kräfte zu deuten ist, die aus der sich mehr oder minder zufällig ausbildenden Medialität der Stimme hervorgeht.

Die Kugel

Es muss jetzt ein großer Sprung gewagt werden und zur Bildung großer abstrakter Inselformen, sprich zu den Bildungsprozessen von Staatsformen zurückgekehrt werden und das heißt, es wird zeitlich in die Antike gewechselt, um einen weiteren Hinweis Peter Sloterdijks aufzugreifen. Sloterdijk weist auf ein Mosaik hin, das aus Torre Annunziata stammt und sieben bärtige Männer zeigt, die sich in einem kleinen Hain außerhalb der Stadt (wahrscheinlich Athen) um das Modell einer Kugel versammelt haben²¹² Sloterdijk macht diese Szene zum Ausgangspunkt eines historischen Datierungsversuch der Denkentwicklung in der abendländischen Geschichte und öffnet dadurch den Zugang zu einem Verständnis der polymorphen Bilder und Selbstbilder der Gegenwart, vor allem legt er aber einen Grundstein zum Verständnis der Entstehung makropolitischen Strukturen. An der Entwicklung des Bildes der Kugel wird auf diese Weise die Transformation der Psychosemantik durch die europäische Geschichte verfolgt.

²¹¹ Michel Serres: „die fünf Sinne“, SV, FFM 1998

²¹² Das Mosaik stammt vermutlich aus dem 1. Jahrhundert v.u.Z.

In der Interpretation Sloterdijks hält das Mosaik einen historisch denkwürdigen Moment fest, der sich in der Metaphorik der Kugel in der Mitte der Versammelten konzentriert. Der kleine Baum, unter dem die sieben Männer in ein Gespräch vertieft sitzen, die Stadt, die im Bildhintergrund zu erkennen ist und nicht zuletzt die Bärte und Umhänge der Männer weisen darauf hin, dass es sich bei dieser Szene nicht um ein gemütliches Picknick im Grünen handeln kann, sondern um die Darstellung jener seit Platon bekannten Form der Unterhaltung, die unter dem Titel des akademischen Diskurs bekannt geworden ist. Die Kugel in ihrer Mitte ist nicht irgendein beliebiger Gegenstand, der seinen Weg mehr oder minder zufällig in diesen Kreis von Männern gefunden hat, sondern er ist, wie Sloterdijk nahe legt, der Gegenstand dieser besonderen Form des Gesprächs. Als Gegenstand des Gesprächs ist die Kugel aber selbst ein Bild und das gleich in doppelter Hinsicht. In der Kugel stehen die Philosophen, so darf man sie bestimmt nennen, nichts geringerem gegenüber als dem Bild des Ganzen, das allerdings als „entseeltes Objekt“ und „arbiträres Zeichen“ erscheint.²¹³

Bevor die Metaphorik der Kugel aber richtig verstanden werden kann, ist es hilfreich sich das Mosaik als solches zu betrachten. Hier fällt zuerst ein anderer Punkt ins Auge. Man wird damit konfrontiert, dass das Mosaik nicht berichten kann, worüber in diesem Augenblick gesprochen wird, aber es hält dadurch etwas viel Entscheidenderes fest. Es zeigt wie alle Beteiligten durch das Streitgespräch in Anspruch genommen werden, ja mehr noch die Haltungen und das Verstummen der Gesten im momenthaften Schweigen des Bildes deuten darauf hin, dass hier das gewöhnliche Sprechen, „das vergebliche Wortemachen“²¹⁴ in etwas anderes übergeschlagen ist. Der Ausdruck ihrer Gesichter zeigt, dass das Gesagte etwas ausgelöst hat, das man Denken nennen kann. Die Worte verwandeln sich in Überlegungen und es öffnet sich ein Raum um die sieben Männer, der der kleinen Versammlung ein bestimmtes Problembewusstsein ausweist. Das Mosaik hält also auf schlichte Weise den besonderen Moment fest, in dem sich das vergebliche Wortemachen des Sprechens in den Aufschwung der Ideen im Denken verwandelt.

In diesem Moment der Darstellung erschöpft sich aber das Mosaik natürlich nicht. Folgt man der Interpretation Sloterdijks, dass hier über die Darstellung der akademischen Szene und des Denkens hinaus ein historischer Augenblick festgehalten wird, rückt die Darstellung der Kugel wieder in den Vordergrund. Es wurde bereits festgestellt, dass die Kugel kein beliebiger Gegenstand in einer solchen Versammlung darstellt, sondern als Symbol des Einheits- bzw. Ganzheitsgedanken angesehen werden muss. Dieser Symbolismus der Kugel wird noch stärker betont, indem die Kugel nicht nur in den Mittelpunkt des Geschehens rückt, weil sie sich in der Mitte der Versammelten befindet, sondern vor allem auch, weil einer der Sieben mit einem Zeigestock auf sie weist und damit auf die Ausführungen eines anderen Mannes zu antworten scheint, der noch in der Geste des Sprechenden zu erkennen ist, wodurch ihr nicht nur als Gegenstand, sondern eben auch als Form eine besondere Bedeutung zugewiesen wird.

Das Geheimnis hinter der Kugel in der Darstellung dieser Szene ist im symbolischen Denken und Verständnis der späten Antike, dessen Sprache bis ins späte Mittelalter unmittelbar verständlich bleibt, leicht zu dechiffrieren. Die Kugel ist in diesem ohne Schwierigkeiten als die symbolische Form eines tiefgründigen Gegenentwurfs zu verstehen. Die idyllische Szene befindet sich, wie bereits bemerkt, außerhalb der Stadt, die im Hintergrund zu erkennen ist. Diese negative Verortung, man erinnert sich an die Schwierigkeiten die Sokrates mit den Athenern hatte, unterliegt eine bewusste Absetzung. „Außerhalb der Stadt“, das heißt soviel wie, Abwendung vom Städtischen oder auch Abwendung von der städtischen Sicht. Wer in die Akademie kommt, der wird zu einem Teilnehmer einer anderen Form des Zusammenseins, das dem städtischen Leben gegenübersteht. Wer hier her kommt, ausschließlich die Jugend der privilegierten Schichten der Stadt, kommt um zu lernen und interessiert sich nicht für die beschränkten Interessen der Stadt. Er kommt um teilzuhaben am Denken und Denken heißt, und das verdeutlicht sich im Symbol der Kugel, sich als Teil des Geschehens des Ganzen zu wissen und zu öffnen. Das Ganze ist wiederum nichts anderes als das Wahre oder im heideggerischen Tonfall, das „Sein“.

Was heute vergessen zu sein scheint ist, dass die Kugel nicht nur das Symbol für das Ganze und Runde ist, sondern, dass mit ihr auch der Enthusiasmus eines Problembewusstseins verbunden ist, das diejenigen, die mit ihm vertraut sind, aus der Blindheit aller übrigen Menschengruppen herausprengt und zu Einwohnern einer besonderen Klasse von Menschen erhebt, einer Klasse von Menschen, die durch die geteilte Erfahrung des Einheits- und Ganzheitsgedanken sprich Wahrheit als Zusammengehörige neuen Typs hervortreten. Für diese Form des Zusammenseins gibt es in den völkischen und familialen Verhältnissen kein Vorbild. Was man einfach mit dem Wort Kosmopolitismus

²¹³ Peter Sloterdijk: „Sphärologie Bd. 2“, SV FFM 1999, S.13

²¹⁴ Ebd. S.15

kennzeichnen wird, ist mehr als ein Bekenntnis zu einem Denken, dass über die kleinlichen Interessen der Städte hinausgeht. Es ist die radikale Selbst-Verortung in der Zugehörigkeit zur Wahrheit, die noch über die bloßen Erscheinungen der Phänomenwelt hinweg den Kosmopolit oder Philosophen ausweisen als einen Einwohner eines besonderen semantischen Raums.

Im angeregten Zusammensein der sieben bärtigen Männer tritt also eine Gesellungsform hervor, dessen innere, implizit immanente Form in der Kugel zum Ausdruck kommt. Diese Gesellungsform, die ihrem Sinn und Zweck nach überhaupt nicht auf die Selbsterhaltung, Produktion, Fortpflanzung oder Kinderaufzucht ausgerichtet ist, ist zwar noch an die naturwüchsige Kommune angelehnt, lässt sich aber keineswegs von ihr vereinnahmen. Von Anfang an setzt sich die Semantik dieser Sphärik von den sogenannten Volksgemeinschaften ab.

Wenn man diesem Hinweis und der Interpretation Sloterdijks folgt, so zeigt das Mosaik in der Tat gerade in seiner schlichten Darstellungsform auf tiefschichtige Weise mehr als das Bild des philosophischen Denkens. Es markiert einen zivilisatorischen Epochenwechsel. Im Staunen, das sich in den Gesichtern und Haltungen der bärtigen Männer ausdrückt, springt der Zeiger der zivilisatorischen Zeit und öffnet das Fenster für die gesellschaftlichen Formationen der Wahrheit.

Peter Sloterdijk bemerkt, „wir sind, durch [die Kugel als Symbolform des philosophischen Denkens], ins beginnende Zeitalter der messenden, feststellenden, vergegenständlichenden Vernunft versetzt.“²¹⁵ Das Mosaik meditiert so untrüglich eine zweite Urszene: die des akademischen Pazifismus: die friedliche Zusammengehörigkeit der Gelehrten in einer Dissidenz, die auf der Logik und der gemeinsamen unendlichen Frage nach dem All-Einen beruht, so Sloterdijk.

Das philosophische Denken, das wird nun durch diesen Hinweis deutlich, ist nicht nur eine Fähigkeit, die sich aus der zivilisatorischen Entwicklung ergibt, sondern sie ist unmittelbar und direkt eine kommunitäre Raumbildungsform, deren Karriere in den römischen und mittelalterlichen Gesellschaftsformen deutlich zu verfolgen ist. Diese Linie soll im Folgenden etwas konturiert werden.

Atlas – Vom Himmelsträger zum Erdkugelträger: Kugeln tragen

„Der Grundvorgang der Neuzeit ist Eroberung der Welt als Bild.“²¹⁶

Martin Heidegger

Im Kapitel Kugeln tragen soll deutlich werden, wie das außerstädtische Zusammensein des „bios theoretikos“ zurückkehrt in die Stadt und dort an zentraler Stelle in die „sinnhafte Ordnungs- Architektur“ der Stadt eingefügt wird.

Eine Erkundung, wie sie hier mit Hilfe von Sloterdijk versucht wird, die Verwandlungsprozesse der untergründigen Formen menschlichen Zusammenseins von der Frühgeschichte bis in die Gegenwart zu verfolgen, darf sich nicht von den Oberflächenstürmen verwirren lassen, sondern muss die kleinen Verschiebungen im Inneren der architektonischen Zusammenhänge der Inselbildung verfolgen. Wo diese Bildungsprozesse sich im wesentlichen in der Entwicklung von Abstraktionspotentialen zu vollziehen beginnen, also spätestens mit jener Urszene, die auf dem Mosaik von Torre Annunziata festgehalten wird, verdichten sich die Verflechtungen der verschiedenen Dimensionen der Insulierung in abstrakten Gehäusen zu kaum entwirrbaren Knäueln. Soll von hier an diese Insulierung in abstrakten Gehäusen als Ganzes in den Blick genommen werden, müssen Bilder als Ersatz für die Darstellung der Komplexität der Insulierung dienen. Das heißt, minimale Verschiebungen können nicht mehr im Ganzen isoliert betrachtet werden, sondern treten nur als veränderte Schattierungen des Ganzen auf.

Es ergibt sich daher beinahe von selbst sich den Bildern und Kunstgegenständen der jeweiligen historischen Epochen zuzuwenden, die in ihrer immanenten Struktur ihren historischen Moment wiederholen und diesen in sich wie ein dunkler Punkt als Vielfältigkeit ihres Augenblicks konzentrieren. Eine politisch historische Anthropologie ist nicht nur aus diesem Grund im Wesentlichen immer auch ein wenig (der Versuch einer) Kunstgeschichte.

²¹⁵ Peter Sloterdijk: „Sphärologie Bd. 2“, SV FFM 1999, S.22

²¹⁶ Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, 6.Auflage 1980, S.92

In diesem Zusammenhang scheint es sinnvoll, zum sphärologischen Ansatz Sloterdijks zurückzukommen, um damit der Inselbildung durch die Erfindung der „Wahrheit“ noch weiter zu folgen. Die Geschichte der Kugel oder wie Sloterdijk betont, die Geschichte der „Sphaira“²¹⁷ im Fortgang des zivilisatorischen Geschicks Europas ist, wie bereits angedeutet, mit jener Entdeckung der außerstädtischen Versammlungen bärtiger Männer noch keineswegs abgeschlossen. Im Gegenteil, Sloterdijk macht deutlich, dass die Kugel als symbolische Form in ihrer Bedeutung für die weitere kommunale Entwicklung von den antiken Stadtgesellschaften über das römische Imperium, die mittelalterliche Ständegesellschaften bis in die technische Moderne einen eminenten Einfluss gehabt hat.

Dieser Zusammenhang erläutert sich zum Teil von selbst. Es wird dennoch für wesentlich erachtet, diesen Vorgang auszuführen, nicht nur der Anschaulichkeit wegen, sondern auch um den Zusammenhang der zwischen der stimmungshaften Verfassung der psychoakustischen Insulierung bzw. den Hüllenbildungsprozessen und ihrer Entwicklung hinzu den abstrakten Großgehegen der abendländischen Makropolitiken klar hervortreten zu lassen.

Das Transformationsgeschehen, das im Folgenden in den Blick genommen wird, die Rückkehr des „bios theoretikos“ in die Stadt zeugt von einer morphologischen Verwandlung in der Struktur der Inselformen bzw. Insulierungsformen, die in einem Wandlungsprozess der Weltwahrnehmung begründet ist. Dieser Wandlungsprozess der Weltwahrnehmung ist unmittelbar gebunden an die Symbolform der Kugel. Die Kugel als mathematische Ideal-Form und Chiffre für die Universalität und den Einheitsgedanken ist mehr als ihre bloße abstrakte Form. Sie ist selbst eine Insulierungsform, ähnlich den völkischen und familialen Insulierungen und mit vergleichbaren zivilisatorischen Implikationen. Diese These bedarf einiger Erläuterungen.

Hierzu sollte man noch einmal auf die Überlegungen zum Mosaik von Torre Anunziata zurückkommen. Jenes Staunen der sieben bärtigen Männer angesichts einer unscheinbaren Kugel in ihrer Mitte, das mit Sloterdijk als Urszene der Philosophie beschrieben wurde, diente als metaphorische Skizze um die Entstehung der philosophischen Überzeugung zu verdeutlichen, dass das Ganze, das damals noch nicht als Erdkugel repräsentiert werden konnte, sondern eher als kosmische Dimension gedacht wurde, nur durch theoretische Reflexion zugänglich sei.²¹⁸ Vom Modell der Kugel, das zu Anfang vielleicht nur die Verbindlichkeit einer Denkfigur unter Philosophen darstellte, ging aber auch, wie bereits schon betont, ein fundamentaler Gegenentwurf aus. Das heißt, was sich in der theoretischen Reflexion hielt, war mehr als nur ein einfacher Gedanke, es war der Entwurf einer höheren Ordnung des Ganzen, eine Ordnungsvorstellung oder ein Ordnungsentwurf, der sich nicht auf Ansichten, sondern auf die Einsicht (Theoria) in die Wahrheit gründet, wobei Wahrheit hier als Synonym der Kugel verstanden werden muss. Das Einsicht-Nehmen in das Kugel-Sein riss nicht nur jene Einsichtigen aus ihren Menschengruppen heraus, sondern formte selbst eine Welt.

Der Atlas

Unübersehbar zeugen die Abbildungen von Kugelformen in der Kunstgeschichte Europas von diesem einschneidenden Moment. In ganz besonderer Weise tritt in diesem Zusammenhang die Atlasgestalt der griechischen Mythologie in den Vordergrund. In der griechischen Mythologie ist Atlas ein Titan, der nachdem Sieg der Götter über die Titanen von Zeus dazu verurteilt wird den Himmel zu tragen. Er gehört wie Prometheus oder Sisyphos zu der Gruppe der Ewigleidenden der griechischen Mythologie. Im Verlauf der imperialen und kulturellen Umwälzungen von der Antike bis in die frühe Neuzeit erfährt diese Geschichte einige kleinere Abwandlungen, die die morphologischen Transformationen in der Weltwahrnehmung von der Spätantike bis in die Moderne offen legen und dokumentieren. Dieser Atlasgeschichte soll in einem kleinen kunst- und philosophiegeschichtlichen Diskurs nachgegangen werden.

In der Antike zeichneten sich Tragödiendichter durch neue Varianten der Ödipusgeschichte aus. Ähnlich wie diese Neudichtungen gibt es eine verdeckte Linie der Atlasdichtungen, die es im Folgenden aufzudecken gilt.

²¹⁷ „Sphaira“ ist der griechische Begriff für Kugel.

²¹⁸ Dass dieses Staunen nicht einfach vom Himmel fällt, sondern ebenfalls aus einem genetischen Entwicklungsprozess heraus verstanden und gedeutet werden muss, versteht sich beinahe von selbst. Hier könnte man zum Beispiel auf die ägyptische Kultur zurückkommen und wie diese mit der Vermessung von Feldern nach ihrer Überschwemmung begonnen haben. Aber auch andere Überlegungen kämen hier in Betracht.

Sloterdijk weist diese Transformationsgeschichte beinahe exemplarisch an einer Atlasstatue nach, die im 16. Jahrhundert bei Grabungsarbeiten in Rom gefunden wurde. Sie wurde damals der höchstflussreichen Familie Farnese zugeeignet und heißt deswegen bis heute Atlas Farnese. Der Atlas Farnese ist eine monumentale Statue, die den Titanen Atlas in schwer gebeugter Haltung zeigt. Auf seinen Schultern trägt er eine gewichtige Kugel, auf der unterschiedliche Linien und Abbildungen in Reliefstruktur zu erkennen sind. Die Atlasfigur ist unbekleidet. Neben dem athletischen Körper des Titanen fallen sofort der füllige Bart und ein Umhang, der ihm von der rechten Schulter hängt, ins Auge.

Der farnesische Atlas ist aber nicht wie man vielleicht annehmen könnte, ein Zeugnis des antiken Griechenland, sondern stammt wahrscheinlich aus dem 1. Jahrhundert n.u.Z. Da es im Folgenden um eine Transformationsgeschichte gehen soll, ist diese Datierung nicht unwesentlich. Bevor auf die Implikationen eingegangen wird, die sich in dieser Datierung verbergen, soll kurz eine allgemeine Bemerkung zur farnesischen Atlasgestalt eingefügt werden. Sloterdijk bemerkt zur Bildsprache der Atlasgestalt: „In ihrer gebändigten Qual und ihrer formalisierten Ausdauer scheint diese human kraftvolle Atlasgestalt ihrem Betrachter den Lehrsatz zuzuflüstern, dass Dasein das Gewicht des Himmels tragen bedeute.“²¹⁹ Sloterdijk macht mit dieser prägnanten Beobachtung deutlich, dass die Statue wie das Philosophen-Mosaik nicht einfach nur einen repräsentativen Charakter hatte, sondern gleichzeitig als Chiffre einer philosophischen Meditation aufgefasst werden muss. Mit der Atlasgestalt, so muss man feststellen, tritt eine Frage in den Vordergrund, die als logische Konsequenz des philosophischen Universalismus unausweichlich ist. Wenn die Kugel das Bild des Ganzen ist, so wird unmittelbar fraglich, worauf sich diese allumfassende Kugel stützt. Wer trägt, was alles trägt? Welche Hülle oder welche Fassung umgibt die Kugel, die alles enthält? Wie ist der Ursprung des Ursprungs zu denken?

In der Rezeption dieser quasi ersten philosophischen Frage, die von der Spätantike bis in die Neuzeit wesentlich bleibt und allen theoretischen Überlegungen vorausgesetzt wird, zeigt sich der Horizont eines historischen Kontinuitätsfelds. Die Vorstellung, dass die alles enthaltende Kugel sich ausschließlich selbst enthält und auch nur aus sich selbst entstanden sein kann, wird nach Sokrates und Plato beinahe explizit ausgeschlossen. Die ontologische Immanenz, denn mit nichts anderem hätte man es hier zu tun, bedeutet in einem auf der Vergegenständlichung aufbauendem Weltverständnis, mit seiner auf Abstammungslogik ausgerichteten völkischen bzw. familialen Wahrnehmungskultur, einen unauflösbaren Widerspruch.

Nach dem Gesagten ist der philosophisch metaphorische sowie semantische Hintergrund des farnesischen Atlas in groben Zügen skizziert. Mit diesen Überlegungen im Rücken ist es nun möglich sich der besonderen Form des farnesischen Atlas zuzuwenden. Unterhalb dieser philosophisch metaphorischen Bedeutungssphäre verbirgt sich nämlich noch eine kulturhistorische Schicht, die die Atlasfigur deutlich als nicht-griechisch ausweist und die als Chiffre einen wesentlichen Verwandlungsprozess der Weltwahrnehmung von der Antike hin zum Römischen Reich festhält. Dieser Verwandlungsprozess zeigt sich in drei Hinsichten, denen mit der kunsthistorisch fachkundigen Anleitung Sloterdijks nachgegangen werden soll.

Der erste Aspekt dieser Verwandlung, auf die Sloterdijk hinweist, ist gleichzeitig der Offensichtlichste. In der griechischen Mythologie ist der titanische Atlas ohne Zweifel ein großer Träger und auch ein Leidender wie der farnesische Atlant, aber das Gewicht, das ihm aufgebürdet ist, ist nicht der Kosmos und auch nicht die Erdkugel. Was auf den Schultern des antiken Atlases lastet ist der Himmel, der als massiver Halbkugel-Himmel, wie ein körperliches Gewicht durch eine reale Gegenkraft vor dem Herabfallen auf die Erdscheibe abgehalten werden muss. Der Himmel, den der antike Atlas trägt, ist eine Halbkugel, den Himmel, den der farnesische Atlas trägt, muss also offensichtlich eine Abwandlung des antiken Himmels sein.

Vor dem Hintergrund der Überlegungen zur Urszene der Philosophie und der Symbolform der Kugel lässt sich die Absicht dieser Umschrift schon erahnen. Wenn der farnesische Atlas die Halbkugel gegen eine ganze Kugel eintauscht, so wird damit implizit nahegelegt, dass „den Himmel tragen“ nicht mehr bedeuten kann, ein titanisches Geschick in den mythischen Urgründen des Kosmos zu erblicken,²²⁰ sondern muss bedeuten, dass der Himmel, der nun als das Umfassende gedacht werden muss, nichts anderes als das Ganze sein kann. Mit anderen Worten, was der farnesische Atlas auf seinen Schultern trägt, das legt die Kugelform dieses Himmels nur allzu nahe, das ist der

²¹⁹ Peter Sloterdijk: „Sphärologie Bd. 2“, SV FFM 1999, S.62

²²⁰ Oder wie Peter Sloterdijk schreibt: „sein inneres Datum ist nicht die Epoche der Titanomachie, in der uralte Kraft und Elementargötter mit jüngeren Form- und Tugendgöttern um die Vorherrschaft im Weltall ringen.“ Ebd. S.65

Himmel der Philosophen, der seit Platon und Aristoteles als Synonym für das Weltganze bzw. den Kosmos (nicht die Erd-Kugel) steht. Das Bildwerk des farnesischen Atlanten bedient sich des archaischen Mythos entspringt aber explizit einer Symbolik, die keine archaisch mythische mehr ist.

Das zeigt sich auch in der zweiten Hinsicht, der Figur des farnesischen Atlas. Betrachtet man die Atlasgestalt mit ihrer Kugel, so fällt auf, dass Haltung und Gestalt dieses Atlases auf einen Athleten hinweisen. Beinahe fühlt man sich bei seiner Haltung an eine Bodybuilding-Pose erinnert, wäre nicht der Kopf so tief geneigt unter dem Gewicht der Kugel. Die Pose des farnesischen Atlas sowie sein muskulöser, athletischer Körper, machen dem Betrachter deutlich, dass dieser Atlas nicht in der Zeit der Titanen zu Hause sein kann. Seine ganze Gestalt lässt eher darauf schließen, dass er sich seiner Beobachter bewusst ist.

Es scheint beinahe so, als ob er wüsste, dass auch dieses Betrachtet-Werden ein Teil seiner Aufgabe ist. Er steht da wie ein Gewichtheber in einer Arena. In welche Zeit und an welchen Ort gehört dieser Atlas? Sein Ort scheint nicht am Ende der Welt, fernab allen Geschehens zu sein, wie es dem archaischen Atlas beschieden war. Er scheint vielmehr im Mittelpunkt eines kosmischen Krafttheaters zu stehen. Sloterdijk bemerkt, dass die Aufstellung des Atlases in Rom sehr stark dafür spricht, dass die Atlasfigur als „Symbol für einen neuartigen Existenzialismus der Macht wahrgenommen wurde.“²²¹ Wenn der farnesische Atlas als solche politisch-kosmische Figur betrachtet wird, erscheint in der Tat ein gänzlich neues Verständnis des „Himmel-Tragens“. „Das Himmel Tragen“ muss dann entschieden staatspolitisch verstanden werden. Beugt sich der farnesische Atlas unter dem Gewicht des Kugel-Himmels, so kann dies nur bedeuten, dass er sich unter die Aufgabe des Ganzen stellt, was wiederum nichts anderes heißt als das Weltgebäude zu verwalten.

Die Atlasfigur wird zur Chiffre der Weltwahrnehmung eines neuen Machtdispositivs. Der Kern dieses neuen Machtdispositivs, so könnte die versteckte Botschaft des farnesischen Atlas entschlüsselt werden, liegt in der Form des Herrschens, die er in seiner Bildsprache konzentriert: Herrschen, das bedeutet, sich unter das Gewicht des Ganzen zu stellen und auf den Schultern zu tragen. An dieser Stelle zeigt sich schon wie sehr sich die Rezeption der Kugelform bzw. des Himmels der Philosophen verändert hat.

An der farnesischen Atlasfigur, lässt sich geleitet durch die Hinweise Sloterdijks deutlich ablesen, wie der mythische Zwangsdienst des archaischen Atlas sich in der römischen Weltwahrnehmung in einen politischen Heildienst verwandelt. Politischer Heildienst heißt, dass schon das römische Herrschaftssubjekt sich in der farnesischen Atlasgestalt als dem höheren politischen Wohl untergeordnet zeigt. Die Statue flüstert seinen Beobachtern zu: Wer im politisch-kosmologischen Krafttheater eine tragende Rolle übernehmen will, darf sich als Träger einer übermächtigen Idee verstehen.

Indem dem mythisch archaischen Titan, der ihm eigentlich wesensfremde philosophische Himmel aufgeladen wird, das zeigt sich an dieser Stelle deutlich, entfaltet sich in der libidinösen Erzählung der Selbst-Erfindungsgeschichten nicht nur der konzentrierte Rahmen der historischen Weltwahrnehmung, sondern auch eine Figur der Macht, die bis in die Moderne maßgebend sein wird.

Sloterdijk weist auch noch auf einen dritten Aspekt der farnesischen Atlasgestalt hin, der einen weiteren Hinweis auf die Verwandlungsprozesse der Weltwahrnehmung von der Antike zu den abendländisch nationalen Verbänden enthält. Was bisher nicht weiter Beachtung gefunden hat, sind jene unverkennbaren Philosophen-Attribute von Bart und Umhang. Der farnesische Atlas, das wird unmittelbar ersichtlich, ist kein beliebiger Bürger, er ist offenkundig ein Philosoph. In dieser Feststellung drängen sich die bisherigen Überlegungen und Bilder noch einmal dichter zusammen: die Atlasfigur ist nicht nur nicht mehr ein Halbkugel-Träger, sondern sein Körper ist selbst zu einem Bild geworden für die geistige Anstrengung des Philosophen. Was die Kugel trägt bzw. in der Konnotation der politisch-kosmologischen Krafttheater Metaphorik: derjenige, der das Weltgebäude verwaltet, ist nicht mehr jener archaische Titan, sondern der Titan ist das Bild der titanischen Anstrengung des Gedankens, der das Weltgebäude trägt.

Die philosophische (Staats-)Athletik, die sich hier ins Bild setzt, muss recht begriffen werden. Dem philosophischen Athlet, in Gestalt des staatspolitischen Verantwortungsträgers wird durch das Bewusstsein seiner Rolle im politisch-kosmologischen Krafttheater nahegelegt, dass das Gewicht des Ganzen, das er auf sich geladen hat, nicht durch Kraftanstrengungen des Körpers im Gleichgewicht gehalten, sondern dass die Stofflichkeit des Ganzen in der

²²¹ Ebd. S.65

Form der Kugel nur durch einen großen Gedanken getragen werden kann, der in Form einer tiefen philosophischen Erkenntnis gefasst ist oder in der Selbst-Erkenntnis wie sie der farnesische Atlas in seiner Bildsprache meditiert. Das Weltgebäude trägt sich nicht selbst, sondern wird durch das Denken getragen, so kann der fundamentale Transformationsprozess der Weltwahrnehmung von der Antike zum Römischen Imperium auf den Punkt gebracht werden.

In dieser Beschreibung klingt auch der heideggerische Gestell-Gedanke an. In gewisser Weise wird der archaische Atlas nämlich nicht nur zu einer Philosophen-Gestalt, sondern er wird gänzlich zu einer instrumentellen Figur: die Geburt der „Rationalität der Herrschaft“. Das Denken erscheint in der allgemeinen Metaphorik der atlantischen Philosophengestalt entpersonalisiert wie ein Säulen-Werk oder eben im heideggerschen Diktum wie ein „Gestell“, auf das das Gewicht des Himmels übertragen wird. Diese Konstellation des Denkens als Träger der Welt markiert für Martin Heidegger den Beginn einer tiefen „Seinsvergessenheit“.

Es ist nicht ratsam, die Begrifflichkeiten von „Sein“ und „Gestell“ zu adaptieren, dennoch liegt in dieser krypto-katholischen Modernitätskritik ein wesentlicher Hinweis für die weiteren Überlegungen, enthalten sie doch einen grundlegenden Anspruch den historischen Transformationsprozess von der Antike bis in die Neuzeit zu verfolgen, der bei aller Skepsis gegenüber dem pastoralen Anliegen Heideggers hinsichtlich der logischen Beziehungen, die das Denken zu sich selbst unterhält, einen wesentlichen Punkt thematisch konturieren, der auch für den zu entwickelnden Stimmungsbegriff nicht unwesentlich ist. Die grundlegende Frage, der Martin Heidegger nachgeht, ist bereits in der einen oder anderen Bemerkung angeklungen. Sie soll vor allem topologisch aufgefasst werden, als Frage nach dem Ort des Denkens. Das heißt, zurückkehrend zu den Überlegungen zum farnesischen Atlas: wo muss man stehen, wenn man das Ganze trägt? Wie lässt sich der weltäußere Ort des Atlas topologisch bestimmen? Wie ist ein Ort außerhalb von Allem zu denken?

Wenn Martin Heidegger zu seinen modernitätskritischen Überlegungen der Seinsvergessenheit ansetzt, so liegt in der kryptischen Beziehung, die er zwischen „Sein“ und Welt entfaltet, ein wesentlicher Hinweis auf eine Geschichte der erkenntnistheoretischen Dispositionen oder in meinen eigenen Worten, ein Hinweis auf die Wandlungsprozesse der Weltwahrnehmungen.

Die Wandlungsprozesse der Weltwahrnehmungsstruktur, die hier mit Hilfe von Sloterdijk (ausgehend von der Urszene der Philosophie auf dem Mosaik von Torre Annunziata) anzudeuten versucht wurde, ist der wesentliche Anhaltspunkt, um unter den einzelnen Epochenfiguren nicht nur verschiedene Ausprägungen einer beliebigen Kultivierung zu erkennen, die von einer mehr oder weniger kontinuierlichen technischen Entwicklung vorangetrieben wird, sondern um die Dynamiken des eigentlichen Komplexes von Weltwahrnehmung und kultureller Verfasstheit der unterschiedlichen Kräfte, die in der sogenannten anthropogenen Insel wirksam sind, zu verstehen. Dieser grundlegende Ansatz hat seine immanenten Gründe, die im Folgenden deutlich gemacht werden sollen. Vorerst soll die von Sloterdijk entworfene Kugelgeschichte verfolgt werden und mit ihm gefragt werden, wie sich im Verlauf der abendländischen Geschichte das Verhältnis der Kugel und der Kulturverfassung ausgeprägt hat.

Was hier ein wenig kryptisch als Verhältnis von Semantik der Kugelform und Kulturverfassung angesprochen wird, wird viel verständlicher, wenn man die Perspektive gewissermaßen umkehrt und zurückschauend versucht, die gegenwärtigen Formen aus ihrem historischen Entwicklungszusammenhang zu verstehen. Im zweiten Band seiner Sphärologie, Globen, entfaltet Sloterdijk ein entwicklungsgeschichtliches Panorama, dem auf den letzten Seiten implizit gefolgt wurde. Die Linie dieser phylogenetischen Überlegungen geht dem Bild der Kugel durch die verschiedenen Transformationen der abendländischen Geschichte nach.

Der prägnante Ausgangspunkt Sloterdijks ist hierbei die These, dass die „Globalisierung das Grundereignis des europäischen Denkens ist.“²²² Von dieser These geht er rückwärts und findet den Ursprung der terrestrischen Globalisierung, so wie sie heute verstanden wird, in der bei den ersten Kosmologen angelegten Einsicht in die Kugelform, Sloterdijk: „Was heute als bloßes geopolitisches Faktum in eine Phase höherer Verdichtung (und nervöser Deutung) eintritt, ist am Anfang eine nur für die Philosophen und Kosmologen verbindliche Denkfigur gewesen. Die mathematische Globalisierung geht der terrestrischen um mehr als zweitausend Jahre voraus.“²²³

Wenn dieser von Sloterdijk aufgewiesenen Linie gefolgt wird, dann zum einen um deutlich zu machen, wie aus den frühen psychoakustischen Inseln verschiedene andersartige Inseln hervorgegangen sind, zum anderen aber auch um

²²² Ebd. S.48

²²³ Ebd. S.48

zu zeigen, dass sich diese Verwandlungsprozesse vor dem Hintergrund und innerhalb des Rahmens der psychoakustischen Inseln entfalten. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist die Linie, die von der Stimmung, dem Klangraum (*der Soundscape*) der kleinen Horden zur Stimme, von der Ausdifferenzierung der stimmlichen Artikulation zur Sprache, von der Sprache zur Literalität und von der Literalität in die Ausdifferenzierung der Abstraktionsprozesse der Institutionalisierung von Politik, Ökonomie, Religion und Wissenschaften führt. Im Folgenden wird versucht, diesen Ausdifferenzierungsprozess bis in die Begriffsentwicklung der „Globalisierung“ nachvollziehbar zu machen.

Das Staunen, das auf dem Philosophen-Mosaik von Torre Annunziata nachvollzogen wird, ist in dieser Konnotation nicht nur das Bild für die Urszene der Philosophie, sondern gleichzeitig auch der metaphorische Augenblick, in dem den Abstraktionspotentialen (deren Anfänge anthropogenetisch viel früher verortet werden müssen) in den Regieanweisungen der anthropen Insel eine wesentliche ordnungspolitische Funktion zugewiesen wird. Diese Markierung ist, das versteht sich von selbst, nur ein metaphorisches Datum. Gleichwohl hält es prägnant den Bruch der anthropen Inseln zu ihrer Umweltbeziehung fest. Die *Entdeckung der Kugel* kann als Markierung eines Wechsels des anthropen In-der-Welt-Seins verstanden werden. Das Platznehmen in einem semantischen Treibhaus wird zu einer fundamentalen anthropen Weltbeziehung.

Die Chiffre der philosophischen Einsicht, die im außerstädtischen Gegenentwurf der Akademie anklingt, stellt also fest, dass In-der-Welt-Sein fortan immer auch heißen muss, in einem Ganzen zu sein. Das Ganze sind aber nicht die einzelnen sogenannten *konkreten* Umstände, sondern eine abstrakte Form, die man seit Platon Wahrheit, „*aletheia*“ zu nennen pflegt. Wahrheit ist die geschichtspolitische Form der Abstraktion, die selbst einen anthropen Inselcharakter hat.

Die von Anfang an wirksamen Binnenklimata der anthropen Inseln beginnen noch vor der Ausbildung sprachähnlicher Formen einen abstrakten Charakter anzunehmen. Mit dem epochalen Siegeszug der Theoria, dem Wahrheit-Schauen, der platonischen und aristotelischen Weltsicht, lässt sich also verfolgen, wie diesem abstrakten Charakter der anthropen Binnenklimata in den Formierungszusammenhängen der anthropen Inseln zunehmend stärker werdende Gestaltungskräfte zukommen. Folgt man dieser Argumentationslinie, so wird einsichtig, wie die psychoakustische Insel als spezifisches Im-Treibhaus-Sein als Gleichzeitigkeit von physikalischer, physischer und psychischer (musischer, chemisch-pharmazeutischer, biologischer, libidinöser, logisch-algebraischer) Welt einer fortlaufenden Metamorphose unterliegt.

Atlastransformationen

Mittels der farnesischen Atlasfigur wurde deutlich gemacht, wie der platonische Himmel durch seine Übertragung auf den mythischen Atlas zu einer staatspolitischen Größe geworden ist. Der topologische Akzent dieser Übertragung wurde als Markierung eines grundlegenden Wechsels der architektonischen Verfassung der anthropen Insel aufgefasst.

Mit diesem Transformationsgeschehen der anthropen Insel, die hier anhand der „Kugelgeschichte“ nachgezogen wurde, sind die Verwandlungsprozesse von der psychoakustischen Insel zu den psychopolitisch und psychosemantischen Hüllen durch die Kugelform bei weitem noch nicht abgeschlossen. Im Folgenden soll auf drei weitere Transformationsfiguren hingewiesen werden, die sich wiederum in einer Umschrift der Atlasgeschichte niederschlagen.²²⁴

Die erste Reformulierung, der nachgegangen werden soll, bezieht sich auf die Legende des Christophoros, die zweite bezieht sich auf Christoph Kolumbus (lat. Christopherus), und die dritte geht auf Gerhard Mercator zurück, der seine Kartensammlung dem mythischen König Mauretanniens Atlas gewidmet hat und damit den heutigen kartographischen Atlasbegriff begründete. Mittels dieser weiteren Transformationsfiguren soll theoretisch der Weg

²²⁴ Nur wenige Figuren der griechischen Mythologie sind so beständig Umschriften unterzogen worden wie die Atlasfigur. Der Grund hierfür liegt äußerst offensichtlich in der weltragenden Frage, die in die Figur des Atlas physisch eingeschrieben ist und so durch die innere Beziehung zur Welt grundlegend für die abendländische Geschichte werden musste.

geeignet werden, um einen Rahmen zu skizzieren, in dem die Transformationsgeschichte der Moderne als die Entwicklung eines Im-Treibhaus-Seins vor dem Hintergrund der psychoakustischen Insulierung verstanden werden kann.

Zwischen-Exkurs – künstliche Solidarität

Bevor der Geschichte der Atlasfiguren und ihrer unterschiedlichen Rezeption durch die Jahrhunderte weiter nachgegangen wird, soll kurz noch einmal ein Sachverhalt ein wenig näher erläutert werden, der zwar oft wiederholt, aber dadurch trotzdem noch nicht ausreichend deutlich geworden ist. Es geht um jene insistierende Behauptung, dass es sich bei der Entstehung der Philosophie in der Antike nicht nur um die Entwicklung einer Denkform handelt, sondern um eine raumgreifende Form, von der behauptet wurde, dass sie einen neuen anthropen Inselcharakter hervorbringt.

In dieser Behauptung liegt ein grundlegender Perspektivenwechsel der Wahrnehmung menschlichem In-Beziehung-Seins. Geht man davon aus, dass die Entdeckung der Kugel in ihrer mathematisch-symbolischen Form nicht nur einen Einschnitt des Bedenkens von Welt (eine „Professionalisierung des Denkens“) bedeutet, sondern, dass von ihr eine binnenklimaschaffende Kraft ausgeht, rückt eine Frage in den Mittelpunkt: Wie organisieren sich menschliche Binnenklimata? Aus was bestehen die anthropen Treibhäuser, von denen hier fortlaufend die Rede ist? Mit welchen Kräften sind diese Raumschöpfungen verbunden?

Am Anfang der Überlegung zu den psychoakustischen Inseln wurde nahegelegt, dass sozietive Räume vor allem als Klangräume bzw. Stimmräume aufgefasst werden müssen und es wurde ein wenig später ergänzt, dass diese Stimmräume/Stimmungsräume durch Überlieferung eine eigenkreaturale von den Einzelnen unabhängige und übergeordnete Qualität gewinnen, die sich im Verlauf der Anthropogenese von der Erzeugung ritueller Stimmräume zur oralen Kultur, in der das rituelle Wissen auf gewisse Weise geborgen wird, bis zu den Formen der Literalität verfolgen lässt. Dieser Zusammenhang wurde als Stimmungsgenese im Verwandlungsprozess des Beziehungsgeflechts durch die einfache akustische Stimme zusammengefasst.

Dieses hochkomplexe Transformationsgeschehen erklärt aber nicht, wie es zuvor durch das Bild der singend murmelnden Mutter in den Savannen Afrikas gelang, den umhüllenden Moment der Stimme, den Schutz vor der Zerstreung an ein gleichgültiges Außen zu fassen. Diese fehlende Verbindung von Stimmungsgenese und Hüllenbildung ist aber entscheidend für das Verständnis der „zivilisatorischen Inseln“.

Die Wir-Gruppen Formation ist von ihren Anfängen in der vormenschlichen Situation das immunisierende Moment, das den Umhüllten die unmittelbare Existenzbedingung bedeutet. Wenn man nun davon ausgeht, dass diese Hüllen in ihrer Eigenkreaturalität einem Transformationsgeschehen unterworfen sind, wird deutlich, dass auch die psychoakustische Insulierung durch die Stimme mit ihrem unmittelbaren Klangraum, ihrer Binnenklimaerzeugung (Binnenklimapoesis), spezifischer bedacht werden muss.

An dieser Stelle wird eine Komplexität unübersehbar, die von einem einfachen Verständnis der Stimmungsraumgenese nicht abgedeckt werden kann. Die Entwicklung der Werkzeug-Techniken, die bisher nur marginal behandelt wurden, aber offensichtlich einen wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung der anthropen Inseln hatte, zeigt, dass die sozietive Raumform der anthropen Insel nicht ausschließlich als eine inner-psychische Dimension aufzufassen ist, sondern auch auf der nüchtern materiellen und biologischen Reproduktion des menschlichen In-der-Welt-Seins gründet. Die komplexe Verschränktheit der anthropen Insel, die in dieser Feststellung zum Vorschein kommt, liegt in der Vielschichtigkeit der sozietiven Raumproduktion. (In der Form des menschlichen Zusammenseins realisieren sich Raumerzeugungstechniken, die sich natürlich nicht nur akustisch niederschlagen.) Die architektonischen Raumergreifungen und die psychoakustische Raumpoesis sind aber nicht voneinander zu trennen.

Die Entstehung abstrakter Wir-Gruppen-Formationen in der anthropen Insel ist mit einem fundamentalen Umzug des menschlichen In-der-Welt-Seins in ein phylogenetisch neues In-der-Zeit-Sein verbunden. Durch die verschiedenen Techniken der Raumergreifung, maßgeblich durch den agrikulturellen Aufbruch („Sedierung“) und der mit ihm verbundenen Zyklen der Ernten (aber auch durch die anderen Zeit-Ergreifungs-Techniken) kommt den räumlichen Bedingungen des menschlichen In-der-Welt-Seins zunehmend ein stärkerer zeitlicher Charakter zu. Die

Insel im unheimlichen Raum wird zu einem Schiff in der Unheimlichkeit der Zeit. Diese kryptische Bemerkung sei hier etwas freischwebend eingefügt. Es ist wesentlich in ihrer Undeutlichkeit zu erkennen, dass mit den Werkzeug-Techniken (Stock-Feuer-Haus) nicht nur eine Sedierung der Lebensweise, sondern auch eine Sedierung des Raums (und sogar der Zeitlichkeit), also ein allgemeiner Ausfällungsprozess der anthropen Insel stattfindet. Die psychoakustischen Hüllen werden zu tatsächlichen Häusern, die über den akustisch verklingenden Moment hinaus Bestand haben. (Die Insel wird zu einer Hülle in der Zeit.)

Die Entstehung der Philosophie als neue Wir-Gruppen-Formation ist in dieser Kontinuität sehr spät anzusiedeln. Die Inseln sind über die architektonische Form des Hauses zu Städten ausgebaut worden. Der Begriff der Stadt wird später noch ausführlicher bedacht. Für den Augenblick muss es jedoch ausreichen darauf hinzudeuten, dass die Stadt in sich die verschiedenen Dimensionen der anthropen Insel verdichtet. In dieser hoch verdichteten Form der anthropen Insel hat sich auch die Formierung der Wir-Gruppen grundlegend verschoben. Die Stadt ist kein einheitliches Aggregat, sie zerfällt in die verschiedensten Bereiche. In ihr manifestieren sich hierarchische Brüche. Die Comfort-Situation der anhaltenden Distanzierungsleistungen ist mit einem zunehmenden, damals schon offensichtlichem Auseinanderfallen bzw. Auseinanderbrechen der Gesamtheit des Hüllen-Verbundes verbunden. In der Stadt entsteht der Nährboden, auf dem die Frage der Philosophie nach dem Ganzen erst bedenklich werden kann.

Der zivilisationsgenetische Zeitpunkt der Entwicklung der Stadt setzt bereits eine lange Distanzierungsgeschichte voraus, in der auf die erfolgreichen Außendistanzierungen auch ebenso erfolgreiche Innendistanzierungen folgten. Pointiert könnte man vielleicht sagen, die menschliche Insel hat in sich weitere Inseln hervorgebracht, die als Inseln von Inseln oder Para-Inseln beschrieben werden können.

Diese Insel-Inseln und Para-Inseln konstituieren sich nicht mehr in der einfachen Akustik der menschlichen Stimme. Sie konzentrieren sich in den festen Raumformen des menschlichen Zusammenseins, die sich in der Eigenkreaturalität der Sprache als konstituierendes Netz (über der Eigensinnigkeit der Einzelnen) mit historischer Evidenz entfalten.²²⁵

In der Entfaltung der stimmlichen Ausdrucksmöglichkeiten verschwindet die psychoakustische Insel nicht. Sie bleibt bestehen. Vertragstheoretische Annahmen würden die Entfaltungsgeschichte der Stimmung mit Sicherheit als (Vertrags-)Bündnisse der einzelnen psychoakustischen Inseln deuten. Diese Annahmen sind zum Teil berechtigt, es scheint aber hier ein besonderes genetisches Moment berührt. Die Besonderheit liegt darin, dass etwas aus der Potentialität der entstehenden Komplexitäten hervorgeht, das in seiner genetischen Vorgeschichte keinen Vorläufer hat.

In den Komplexitätsformen der makrosphärischen Konstitution psychoakustischer Inseln entsteht etwas genetisch Neues, das sich in erster Linie als Bezugslosigkeit in den anthropen Inseln niederschlägt. Dieser Niederschlag wiederum lässt sich an der Ausbildung von etwas nachziehen, das vorsichtig: „Ökonomie der Solidarität“ genannt werden soll. In dieser „Ökonomie der Solidarität“ liegt etwas, das als in der Eigenkreaturalität der anthropen Insel geborgene Weltwahrnehmung beschrieben werden kann: die sinnhafte Ordnung. In der Eigenkreaturalität liegt die Bezugslosigkeit der anthropen Inseln begründet und damit das Geheimnis ihrer Weltwahrnehmung. (Diesen Moment könnte man mit Michel Serres auch als das Weichwerden der Panzer beschreiben.²²⁶)

Von diesen rituell gestimmten ersten Momenten der Weltwahrnehmung bis zu den antiken Stadtformen muss eine weitere Linie gezogen werden, in der die solidarische Gemeinschaft nicht zuletzt durch die vollzogenen Innendistanzierungen ein Netz künstlicher Solidaritäten webt, die als Zwangsgemeinschaften großer Wir-Gruppen Formationen ihre eigentümliche Geschichte schreiben. Vielleicht kann man diesen Vorgang auch umgekehrt beschreiben und

²²⁵ Diese Netze schwingen weiterhin im akustischen Moment der Stimme (zumindest solange bis sie durch literale Kulturen ergänzt werden, die ja auch stimmlich gedacht werden können). Sie erschöpfen sich aber nicht mehr in der unmittelbaren Komplexität des musikalischen Moments des Akustischen. Sie entwickeln ihre eigentümliche Wirkung eher in der Färbung oder Schattierung der Akustik. Das Entscheidende bleibt aber die psychoakustische Insel.

²²⁶ Michel Serres: Um sich, allein und verschlossen, wie bestimmte Schalentiere vor Gefahr zu schützen, umhüllten sich die mittelalterlichen und antiken Krieger mit erdrückenden Panzern; wie der Krieg zog die Natur später die geschmeidige Strategie des weicheren äußeren Fleisches und des harten inneren Skeletts vor; eine auf andere Art weiterentwickelte dritte Lösung besteht darin, die eigenen Verteidigungs- und Sicherungsmaßnahmen aus dem Körper herauszuverlegen: in die Beziehungen. Was aus mir herausdringt oder heraushängt oder von mir ausgeht, rettet mich: ich orientiere mich in Richtung des Verbindungsstranges, des Seils. Obwohl wir keinerlei Beweis dafür haben, muss dieses Band die Erfindung der menschlichen Technik gewesen sein: zeitgleich mit dem ersten Vertrag.“ Michel Serres: „der Naturvertrag“, SV, FFM 1994, S.173

die Fähigkeit oder Möglichkeit der Erzeugung künstlicher Solidaritäten ermöglicht erst die erfolgreiche Innendistanzierung.

Um auf die exkursive Frage zurückzukommen, worin die binnenklimaschaffende Form der Philosophie besteht, muss auf die entscheidende Bedeutung der philosophischen Erkenntnis hingewiesen werden, die darin liegt, dass die Weltwahrnehmung und die Ausbildung künstlicher Solidaritäten von Anfang an aneinander gekoppelt sind. Es ist wesentlich festzuhalten, dass die anthropische Insel in ihrer stimmungsgenetischen Entfaltung von der psychoakustischen Insel zum architektonischen Entwurf der Stadt neue und ihr eigene Solidaritäten hervorbringt, die auf eine bis jetzt noch nicht ausreichend bestimmte Weise in die Aktualität der Psychosphäre (oder Psychoakustik) eingeschrieben werden. Dieses Netz lässt sich nicht ohne weiteres umformen, weil es in der Weltwahrnehmung fußt, die die einzelnen Menschen umschließt. Es kann sich eigentlich nur immanent verwandeln, wenn es selbst den Kräftezusammenhang seines Weltwahrnehmungsgeflechts berührt und verschiebt. Worin besteht also die gegenentwurfsmächtige Raumschöpfung der philosophischen Ganzheitsidee, die am Leitbild der Kugel nachgezogen wurde?

Sie besteht interessanter Weise gerade in der Weltwahrnehmungseinsicht der psychosemantischen Raumschöpfung.²²⁷ Die Weltwahrnehmung wird im Verlauf der polymorphen Sedierungsprozesse selbst zu einem wesentlichen Moment der soziativen Hüllenbildung. Was mit der Akademie seinen Anfang nimmt ist also das Explizitwerden der Weltwahrnehmungshülle als Organisationsform künstlicher Solidarität. Pointiert, in der Einsicht in die Ganzheit zeigt sich das Organisationsprinzip der künftigen großen und abstrakten Wir-Formationen. Der Gegenentwurf der platonischen Akademie liegt also gerade in dem Bekenntnis zu einer Solidaritätsform, die sich auf der Weltanschauung begründet und in der der „Logos“ die Regie übernimmt.

Erst vor dem Hintergrund der philosophischen Erkenntnis wird die soziative Ordnung zu einem Gegenstand, der von einer Idee geleitet ist. Das Entstehen der Akademie muss so als späte Reaktion auf die Nötigung verstanden werden, wenn sich die psychoakustischen Inseln zu großen Wir-Formationen zusammenschließen. Der Zwang, der von ihnen ausgeht, ist das Epochensignal des „Zeitalters der künstlichen Solidaritäten“ (Sloterdijk).

Die Philosophie und ihre Anhänger treten in dem Augenblick auf die Bühne des Politischen, in dem die Konstitution der abstrakt werdenden Hüllenbildung eine Größe erreicht, mit der die Motivation in die durch binnenklimatische Bedingungen vorgefügte Welt nicht mehr durch eine einfache akustische Insulierung hergestellt werden kann: institutionalisierte Formen der Agora. Was zeitweise noch im Amphitheater rituell abgedeckt werden kann (Zeit der Tragödie), schlägt im Verlauf der Antike um.

Es kann also festgehalten werden, dass mit den großen Wir-Formen der psychoakustische Raum erweitert wird; der Klangraum der Stimme treibt durch seine Formalisierung und Verinnerlichung zu einer anders gearteten Form der psychoakustischen Inselbildung auf und löst einen politischen Ausdifferenzierungsprozess ein. Was im Stimmraum der Psychosphäre komplex libidinös zusammengefaltet und in einem epigenetischen Gleichgewicht geborgen ist, wird zunehmend durch neue Solidaritätsformen ergänzt. Die psychoakustische Hülle wird um die Einsicht „sich in einer Zeichendimension zu befinden“ erweitert. Menschliches In-der-Welt-Sein ist von diesem Zeitpunkt an immer an die Einsicht gebunden, von der Ordnung in einer Metaebene gelagerten Zeichenraum eingehüllt zu sein. Klangraum, Hülle, Weltwahrnehmung und Solidarität werden von den Zeichen verdeckt und verschwinden auf diese Weise bis zu einem gewissen Grad in der Organisation der Zeichen-Politik.

Christophoros der Chananäer

Im Folgenden sollen die Umschriften der Atlasfigur und also die Transformationsprozesse der Entwicklung der zeichenpolitischen Organisation künstlicher Solidarität vom Römischen Reich bis in die Neuzeit nachgezogen werden. Anhand dieser kurzen Skizze soll der Verlauf und die Entfaltung der verschiedenen Dimensionen des

²²⁷Der große Unterschied zu der hier vorgestellten Genese der psychoakustischen Inseln liegt nur darin, dass ihrer Folge entschieden die tragisch-heitere Freude des Melos der psychoakustischen Hüllenbildung tragischerweise konsequent mit Wahrheit, Logos und technischem Wissen verwechselt wurde. Siehe hierzu: Hans Peter Weber: „Orphisch“, sine causa, Berlin 2007

stimmungshaften In-der-Welt-Seins in der zeichenpolitischen Dimension der philosophisch-mathematischen Kugelform angedeutet werden.

In der Christophoros Legende, so wird der von Sloterdijk vorgezeichneten Linie weiter gefolgt, ist unterhalb der Legendengestalt Christophoros unschwer die weitere Reformulierung/Reformierung der farnesischen Atlasgestalt zu erkennen. Die zahlreichen Parallelen sind äußerst offensichtlich. Christophoros ist nach der *Legenda aurea* des Jacobus de Voraigne²²⁸ ein Hüne aus dem Land der Chananäer, „zwölf Ellen hoch und furchterregend durch sein wildes Antlitz“. Dieser Christophoros wird geleitet durch den Wunsch, keinem als dem mächtigsten Herrn zu dienen, und so zum Christentum bekehrt. Die Legende erklärt durch ihre Grundstruktur äußerst geschickt das theologische und weltliche Weltbild jener Zeit. Im Wunsch, keinem als dem höchsten Herrn zu dienen, offenbart sich auf schlichte Weise die Frage nach dem lebensleitenden Prinzip, also die theologische Frage nach der höchsten Wahrheit: Wer ist der höchste Herr?

Christophoros' erster Dienstherr ist naheliegender Weise ein König. Christophoros erkennt jedoch schnell, dass dieser sich vor dem Teufel fürchtet. Er verlässt also den König und wird zu einem Vasallen des Teufels. Aber auch hier erkennt er schnell, dass der Teufel, vor dem sich der König fürchtete, selbst Furcht vor einem Anderen hat. Der Teufel flieht der Legende nach vor dem Anblick eines Christusbildes. Christophoros beschließt also auch den Teufel zu verlassen und jenem Christuskind zu dienen, obwohl dieses nie selbst in der Welt erscheint und „nur durch Zeichen und Wunder seine Gegenwart bezeugt“. Auf der Suche nach seinem neuen Dienstherrn trifft er auf einen „frommen Einsiedler“, der ihn in die Aufgabe einweist, alle Menschen durch einen tiefen und reißenden Fluß zu tragen, die diesen überqueren wollen. Eines Tages kommt ein Kind und bittet ihn, über den Fluß gebracht zu werden:

Jacob de Voraigne schreibt: „Christophoros nahm das Kind auf seine Schulter, ergriff seine Stange und ging in das Wasser. Aber siehe, das Wasser wuchs höher und höher, und das Kind ward so schwer wie Blei. Je weiter er schritt, je höher stieg das Wasser, je schwerer ward ihm das Kind auf seinen Schultern; also dass er in große Angst kam, und fürchtete, er müsse ertrinken. Und da er mit großer Mühe durch den Fluß war geschritten, setzte er das Kind nieder und sprach: Du hast mich in große Fährlichkeit gebracht, Kind, du bist auf meinen Schultern so schwer gewesen, hätte ich alle diese Welt auf mir gehabt, es wäre nicht schwerer gewesen. Das Kind antwortete: Des sollst du dich nicht verwundern, Christophore; denn du hast nicht allein alle Welt auf deinen Schultern getragen, sondern auch den, der die Welt geschaffen hat. Denn wisse, ich bin Christus, dein König, dem du mit dieser Arbeit dienst.“²²⁹

Es ist nicht schwer der sloterdijkschen Linie der Transformationsgeschichte der Kugelmetaphern zu folgen. Die Atlasfigur unterhalb der Christophoros Legende ist kaum zu übersehen. Das Motiv „die Welt Tragen“ wird unverkennbar wiederholt. Auch die Ähnlichkeit der titanischen Atlas-Gestalt mit der hünenhaften Riesengestalt 'Christophoros' die sich unter der Last des Ganzen beugt, spricht für sich.

Abgesehen von diesen unübersehbaren Ähnlichkeiten fallen aber auch die verschiedenen kleinen Metamorphosen ins Auge, als erstes natürlich die Transformation der Weltkugel in die Gestalt des Christuskindes. Des Weiteren fällt auf, dass Christophoros das Kind aus freien Stücken trägt. Sein Dienst hat kaum mehr etwas gemein mit jenem Zwangsverhältnis des verdammten Titanen am Rande der Welt. Christophoros ähnelt in dieser Hinsicht vielmehr seinem jüngeren Vorgänger, dem farnesischen Atlas, bei dem allerdings die antiken Attribute noch viel direkter und unverkennbarer sind. Aber auch zwischen dem farnesischen Atlas und der Christophorosgestalt sind deutliche Unterschiede zu erkennen. Die Staatsathletik, die der farnesische Atlas ins Bild gesetzt hat, verwandelt sich in der Christophoros Legende in ein Personen bezogenes Dienstverhältnis. Die staatstragende Idee transformiert sich in die Christusidee. Die Welt-Tragen bedeutet weniger sich selbst mit dem Gewicht des Ganzen zu beladen, mit allen Implikationen, die vom Kugelgedanken ausgehen, sondern es bedeutet, seine Arbeit für den höchsten Dienstherrn treu ergeben zu verrichten, auch wenn diese Last so groß wird, dass man unter ihr zusammenzubrechen droht.²³⁰

Unterhalb dieser offensichtlichen Ähnlichkeiten und Unterschiede gibt es noch eine zweite Reihe von kleinen Parallelen. Unter diesen ist die auffälligste, dass der titanische Atlas starr und unbeweglich dasteht wie eine Säule,

²²⁸ Jacobus de Voraigne lebte von 1230- 1298, war Erzbischof von Genua, eine wichtige Persönlichkeit seiner Zeit und wurde nach seinem Tod selig gesprochen.

²²⁹ Zitiert nach Peter Sloterdijk: „Sphärologie Bd. 2“, SV FFM 1999, S.110: Von Sanct Christophorus, in: Die legenda aurea. Aus dem lateinischen übersetzt von Richard Benz, Heidelberg 1984, S.500

²³⁰ Peter Sloterdijk bemerkt: „Die entscheidende Metamorphose des Atlas geschieht durch seine Umwandlung vom trotzig philosophierenden Athletensklaven zu einem intimen Vasallen Gottes.“ Ebd. S.112

Christophoros hingegen beständig einen Fluss durchquert. Dieses Mobilitätsmoment ist nicht uninteressant. Das Welt-Tragen in der antiken Konnotation lässt den archaischen Atlas unter seiner Last erstarren. Eine mythische Geschichte, die sich um die antike Atlasfigur rankt, berichtet, dass Perseus, als er mit dem Haupt der Medusa von den Hyperboreern zurückkehrt, Atlas mit diesem tatsächlich versteinert. Diesem Bild des versteinernenden Verhältnisses unterliegt die Vorstellung, dass die Welt nur tragen kann, wer sich in die starren Gewalten von Himmel und Erde einspannen lässt. Im christophorischen Bild ist diese Vorstellung gänzlich aufgehoben. Die Welt-Tragen hat sich in ein Arbeits- bzw. Tätigkeitsverhältnis gewandelt. Das Weltgebäude, so kann man es vielleicht übertragen sagen, ruht nicht mehr auf den festen, in die Ewigkeit gefügten Verhältnissen der Naturgewalten, sondern wird in den Aktivitätsgrund menschlicher Arbeit verschoben.

Die starke Anziehungskraft der Christophoros Legende ist sicher, wie es auch Sloterdijk nahe legt, darauf zurückzuführen, dass in ihr auf „schlichte und tiefsinnige Weise der Bezug des Christenmenschen zum Weltganzen in eine starke Beziehung zu einem personalen Gegenüber eingebettet wird.“²³¹ Gleichwohl liegt unter dieser Schicht noch eine weitere Implikation, die auf den ersten Blick nicht gleich ins Auge fällt und auf die auch Sloterdijk nicht eingeht. Wenn Christophoros die Reisenden über den Fluss trägt, so tut er dies bestimmt nicht im Dienst eines merkantilen Interesses. Der Fluss muss ähnlich wie der Bart des farnesischen Atlanten als symbolisches Attribut aufgefasst werden. Über den Fluss zu gehen ist nicht irgendein Stück Weg. Eine solche Annahme würde bedeuten, die gesamte Symbolsprache der Legende zu übersehen. Die Metaphorik des Flusses soll nicht überladen werden, aber es ist kaum zu übersehen, dass das Übersetzen über den Fluss unmittelbar bedeutet, an ein neues Ufer zu gelangen.²³² Dieses An-ein-neues-Ufer-Gelangen, kann in der metaphysischen Metaphorik, die der Legende unterliegt, nicht als ein beliebiges Reisen ausgelegt werden. Der Fluss deutet in seiner Symbolsprache auf eine Reihe von Unterscheidungspaaren. Naheliegend sind beispielsweise: Diesseits und Jenseits, Leben und Tod, Heiliges und Profanes, Göttliches und Weltliches usw. Wenn Christophoros einen Reisenden über den Fluss trägt, so ist es also naheliegend davon auszugehen, dass dieser Dienst nicht nur ein einfacher Trägerdienst ist. Christophoros ist offensichtlich kein Gepäckträger. Nimmt man die Metapher des Flusses ernst, so wird deutlich, dass der Dienst des Christophoros ein unmittelbar pastoraler sein muss.

Es gibt noch ein zweites Merkmal, das auch nicht so recht ins Bild des duldsamen Arbeiters passt und die Flussmetaphorik unterstreicht. Es ist das wenig auffällige aber doch markante Attribut des Stockes in der Hand des Christophoros, vielleicht nur ein Zeichen für die Beschweris des Tragens, aber gleichzeitig ein viele Jahrhunderte altes metaphysisches Attribut des Hirtens.²³³ Christophoros, das ist offensichtlich ist nicht irgendein beliebiger Knecht, auf der Suche nach einem Dienstherrn. Er ist offensichtlich jener Nachfolger der Philosophen, die im Mittelalter dem Stand des Klerus inne hatten. Vielleicht kann die Christophorosgestalt sogar als Sinnbild der Papstfigur verstanden werden. Dann wäre die Linie von Platon und Aristoteles über die römischen Cesaren bis zum Papst als atlantisches Trägerverhältnis nicht nur in der philosophischen Rezeption, sondern es wäre auch die Linie des inneren Mechanismus des Sich-in-Bezug-Setzens-zur-Welt nachzuweisen.

Wie in der farnesischen Atlasgestalt, so treten also auch in der Christophorosgestalt die körperliche Gestalt und der gesellschaftliche Stand in einen Gegensatz: der Philosoph als Athlet und der metaphysische Hirte als arbeitsamer Diener.

Die Frage, die in der Atlasfigur metaphorisch gebannt ist: In welcher Beziehung steht der Einzelne bzw. der Mensch als solches zum Ganzen?, reflektiert in ihrer historischen Spur auf naive Weise die wesentliche Transformation der Ausbildung der makrosphärischen Konstitution der abendländischen Zivilisationsunternehmung. Wenn Christophoros das Christuskind über den Fluss trägt und so symbolisch das Welt-Tragen als sich Beugen unter der Last eines Dienstverhältnisses umschreibt, wird ein ganzes Gesellschaftsprojekt ins Bild gesetzt.

²³¹ Ebd. S.113

²³² Hans Blumenberg schrieb einmal: „Die Sorge ging über den Fluss.“ In einem Gespräch mit Andre Vladimir Heiz sprachen wir über diesen Satz. Ich kann mich nicht mehr an alles erinnern, über das wir gesprochen haben, aber eine Bemerkung Andre Heiz´ blieb mir im Gedächtnis. Er legte mir nahe, dass er der Auffassung sei, dass die Sorge nicht über den Fluss geht. Sie gehe zuweilen an den Fluss, in seltenen Fällen vielleicht sogar in den Fluss. Aber er hielte es für ausgeschlossen, dass die Sorge über den Fluss gehe.

²³³ Die Kraftanstrengung des farnesischen Atlas, der auf seinem Rücken und mit beiden Armen den Kosmos trägt, kennzeichnet ihn unmittelbar als Kraftathleten. Christophoros stützt sich auf seinem Stock ab. Der athletische Charakter seines Tragens wird dadurch reduziert. Gleichzeitig unterstreicht der Stock die Funktion seiner Trägerschaft. Der Stock ersetzt seine Athletik.

Noch die kleinste Arbeit ist in diesem als Dienst am Ganzen zu verstehen, das als höchstes Prinzip Synonym für wahre Macht und das Gute schlechthin aufgefasst werden muss. „Dienen“ wird zur unmittelbaren Chiffre für die Einbettung im Unermesslichen, das als Mühsal, Last und Bedrängnis des Lebens auf den Einzelnen zukommt. Das Dienstverhältnis spiegelt damit nicht nur eine hierarchische Beziehung zwischen den Menschen wieder, sondern bildet das motivationelle Ordnungsprinzip der psycho- semantischen Hüllenbildung.

Die subtile Form dieser epochalen Hüllenauslegung muss selbstverständlich als moralische Überformung gedeutet werden. Der Mensch ist auf der Welt, um Gott, dem Herren, zu dienen. Lebe nach den Gesetzen Gottes! Das moralische Postulat ist nicht zu überhören. „An die Stelle einer solitären Gewichtheberrolle tritt eine starke Beziehung mit einem Dienstherrn“²³⁴, so Sloterdijk.

Die Weltauslegung, die dem christophorischen Bild unterliegt, geht aber auch über diese moralische Forderung hinaus. „Sein“ bedeutet in dieser noch, und das nicht nur moralisch, zu etwas Höherem zu gehören, das wahr und richtig ist und über der Einsichtssphäre des Einzelnen liegt. In dieser Zugehörigkeit zu einer höheren Wahrheit konstituiert sich auch die Solidaritätsform, die bis in die Neuzeit maßgebenden Einfluss hat. Wahrheit ist nicht nur etwas, das im Einsicht-Nehmen der mittelalterlichen Philosophen erscheint, sondern es ist das konstituierende Moment der Gesellschaften. Die Welt ist in einer höheren Wahrheit eingebettet, durch die der „Mühsal des Lebens“ ein „Sinn“ gegeben wird.

Die Psychosemantiken von Abstammung und Familie sind gänzlich codiert durch die Semantik einer göttlichen Ordnung, die nicht mehr eine extatische Einsicht in das Wahre ist, sondern schon ausgehend von der farnesischen Atlastransformation zunehmend institutionelle Formen annimmt.

Dass das Vertrauen in eine höhere Fügung der Welt nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts in den politischen Rhetoriken unvermindert als Agentur für die unterschiedlichsten politischen Unternehmungen weiter verwendet wird, zeigt die Wirkmächtigkeit, die von dieser Weltidee weiterhin ausgeht. Man muss aber anmerken, dass auch diese Wiederholung nichts an der Tatsache ändert, dass die „Metaphysik der Mitarbeit“, wie sie in der metaphysischen Seins- oder Weltauslegung entwickelt wird, und das solidarische Gesellschaftsmodell, das mit ihr verbunden war, unwiederbringlich zerstört ist. Die Analyse der Gegenwart schaut heute auf die Lücken, die diese Zerstörung hinterlassen hat, und stellt mit ironischen Unterton fest, dass diese Lücken, auch nicht von den zeitgenössischen Teamphilosophen geschlossen werden können.

Wie ist die Organisation der Solidaritätsformen in der Gegenwart organisiert, nach dem Ende der „Metaphysik der Mitarbeit“?

Christophorus Kolumbus

Die nächste Atlasfigur, der nachgegangen wird, legt implizit schon das Fundament für die radikale Umformung der Weltwahrnehmung in der Neuzeit. Mit ihrem metaphorischen Datum beginnt die Inflation des Solidaritäts- und Zeichensystems der mittelalterlich metaphysischen Weltwahrnehmung. Diese neue Figur steht zwar in unmittelbarer Kontinuität mit der Christophorosfigur, bricht aber auch mit dieser. Um diesen Bruch der neuzeitlichen Atlasfigur anzudeuten, erscheinen zwei Linien, denen an dieser Stelle aber noch nicht bis an ihr Ende gefolgt wird. Es soll hier nur die Mehrgliedrigkeit der neuzeitlichen Atlasfigur deutlich werden.

Mit wem sollte man die neuzeitliche Weltbeziehung in einer vom Topologischen ausgehenden Untersuchung beginnen lassen, wenn nicht mit Christophorus Kolumbus. Dass Kolumbus den Vornamen Christophorus trägt, ist in diesem Fall ein besonderer Zufall. Die Beziehung zwischen jenem Christophoros (mit o) der *legenda aurea* und dem Seefahrer Christophorus (mit u) Kolumbus liegt aber nicht nur in dieser Namensgleichheit. In ihrer Beziehung kristallisiert sich eine weitere entscheidende Transformation jenes Atlasverhältnisses, die nicht nur in der retrospektiven Analyse erscheint, sondern schon in der nicht mit Bescheidenheit gesegneten Selbstwahrnehmung von Christoph Kolumbus lag.

Christoph Kolumbus unterschrieb seine Briefe in seinen späteren Jahren mit dem Kürzel, *Xr ferens*, wie Sloterdijk hinweist, was man ungefähr mit „Christus Träger“ oder aber etwas freier als „der Kreuz-Träger“ übersetzen könnte.

²³⁴ Peter Sloterdijk: „Sphärologie Bd. 2“, SV FFM 1999, S.110

Diese über die Namensbeziehung hinausgehende metaphorische Beziehung zu jenem Christophoros der *legenda aurea* war Kolumbus sehr wohl bewusst. Mit seiner Unterschrift legt er selbst implizit seine große Überfahrt über den Atlantik als christopherisches Tragen aus, und schafft damit mehr oder weniger unbewusst ein neues Bild für die Frage, die in die Atlasfigur eingeschrieben ist.

Die Beziehung zwischen den beiden Christus-Träger-Gestalten (Christopherus: Christus-Ferens), jenes metaphysischen und jenes nautischen, bringt nicht nur eine erstaunliche Ähnlichkeit an Namen hervor, sondern bewahrt auch die bildlichen Konnotationen. In gewisser Weise kann man vielleicht sagen, die Christophoros-Legende (Christophopros mit o) findet in der nautischen Mission des Christophorus (mit u) ihre Anwendung bzw. weltliche Ausformung. Das Tragen des ersten Christophoros' über den Fluss wird zu dem nautischen Christus-Tragen über die ozeanische Furt, die in aller erster Linie ein Überbringungsdienst ist. Die Geschichte dieses heilsbringenden Glaubens markiert einen eminenten Wechsel in der paradigmatischen Wahrheitsbeziehung.

Von der Antike bis ins Mittelalter hinein muss Wahrheit als „Letztumfassung“ gedacht werden und nicht als Letztbegründung, wie es heute oft fälschlicher Weise ausgelegt wird. Die Verknüpfung von den letztlich nicht hintergehbaren Bedingungen und ihrer objektiven Begründung ist erst vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Trennung von *res extensa* und *res cogitans* bzw. von Subjektivem und Objektivem zu verstehen. Dass das Umfassende selbst etwas festes sein muss, dem man auf den Grund gehen kann, entsteht erst in den Torsionen der abendländischen Expansions- bzw. Explikationsgeschichte(n).

Nach seiner „Entdeckung Amerikas“ bzw. nach seiner ersten Landung auf den westindischen Inseln begann Kolumbus sich zunehmend als Heilsbringer zu verstehen. Dieser Übermachtsglaube ist offensichtlich tief in der Wahrnehmungsstruktur der damaligen Zeit angelegt. Es ist nicht so leicht zu erklären, wie es zu dieser Überheblichkeit (Hybris) kommt. Es ist allerdings ebenfalls nicht ausreichend auf die persönliche Charakterschwäche einzelner Personen zu verweisen. Offensichtlich stößt hier die Möglichkeit reale, d.h. physisch technische Überlegenheit auszuspielen auf eine Bewusstseinskonstitution, die keine andere Beziehung zu dem Anderen, das ihr begegnet, aufbauen kann als jene der Auslöschung oder Ausbeutung.

Es muss aber erwogen werden, dass die kulturelle Überheblichkeit ein sekundäres Moment dieser Möglichkeit zur ökonomischen Ausschöpfung ist, sei es in Form von Sklaverei oder von Ressourcen. Anders gesagt, das wesentliche Kennzeichen der abendländischen Gesellschaften zeichnet sich nur zu einem Teil durch ihre Überheblichkeitskultur aus. Wesentlich für sie ist vor allem ihre Raubkultur.

Die Transformation der Atlasgestalt in der Person von Christophorus Kolumbus verbirgt neben den politisch-ökonomischen Verwerfungen in den Machtverhältnissen Europas eine Reihe von tiefgreifenden Verschiebungen des christophorischen Atlasschemas. Wenn Kolumbus sich als Heilsbringer und d.h. als Überbringer des christlichen Glaubens versteht, also selbst glaubt, wie der Legenden-Christophoros (mit o), Christus über den Fluss zu tragen und damit den Atlantik als Übertragung des Flusses auffasst, erhält die christophorische Atlaserzählung eine grundlegend neue Konnotation.

Der metaphorische Dienst des Legenden-Christophoros' verwandelt sich in eine weltliche Mission. Der Fluss ist nicht mehr ein metaphysisch-metaphorischer oder symbolischer, sondern die Chiffre für einen Aufbruchsimperativ. Das antike Tragen des Himmelsgewölbes, das sich schon in der *legenda aurea* des Jacobus de Voraigne in ein Hinübertragen transformierte, erhält nun die Konnotation eines Bringens. Die Welt-Tragen in der Kolumbus-Fassung bedeutet „das Heil Bringen“. In einer weniger verklärten Sprache und mit ausreichender historischer Distanz, lässt sich erkennen, dass hinter diesem messianischen Heil-Bringen vor allem ein Welt-Nehmen steht. Welttragen bedeutet Weltnehmen, so lässt sich die Kolumbustransformation des Atlasverhältnisses auf den Punkt bringen.

Die europäische Weltnahme nach 1492 wird so als ein Einbruch des Welt-Beziehungsverhältnisses lesbar. Das metaphysische Tragen verwandelt sich in ein aggressives Bringen, das vor allem als Vernichtungs- und Auslöschungslinie auf dem Globus zu verfolgen ist. Wer in diesen Tagen ein Schiff besteigt um zu fernen Ufern und zu den grausamsten Taten aufzubrechen, kann dies im besten Gewissen tun, auf diese Weise selbst zum Mobilitätsgrund zu werden, auf den sich die Welt stützt. Diese Verbindung des Verhältnisses von Welttragen und Weltnahme spiegelt eines der Grundverhältnisse des neuzeitlichen In-der-Welt-Seins wieder. Es ist nicht so entscheidend, dass

die Entdecker und Eroberer tatsächlich überzeugt waren, dass sie die Wahrheit Gottes brachten,²³⁵ als vielmehr, dass die Weltnahme und das weltnehmende Heil-Bringen in der Weltbeziehung an die Stelle des mittelalterlichen metaphysischen Dienstverhältnisses tritt. Die metaphysische Aufgabe, metaphorisch gesprochen, des Geleitens über den Fluss transformiert sich in das imperiale Unternehmen, das als epochales Ereignis der Kolonisation eine entschieden herrschaftliche Konnotation erhält.

Die philosophische Konnotation, die noch in der farnesischen, selbst noch in der christophorischen Atlasgestalt unübersehbar war, verschwindet hinter der blutigen Gestalt des europäischen Kolonialismus, den Kolumbus repräsentiert. War die athletische Gestalt des farnesischen Atlas noch das Symbol für die denkerische Anstrengung des Staats-Philosophen, die sich in ihrer christophorischen Transformation in das kraftvolle Beugen wandelte, die das Fügen in ein metaphysisches Dienstverhältnis dem religiösen Philosophen abverlangte, so ist in der Kolumbusgestalt von dieser reflexiven Anstrengung nichts mehr zu spüren. Was geistige Anstrengung war, hat sich gänzlich in eine blutige verwandelt. Die Anstrengung findet sich aller höchstens noch in der Waghalsigkeit der riskanten Unternehmung.

Im Kapitel Kristallpalast wird noch einmal ausführlicher auf diese weltnehmende Transformationsgestalt der Atlasbeziehung eingegangen. An dieser Stelle soll jetzt noch einer zweiten Transformation der Atlasfigur nachgegangen werden, die einen weiteren Aspekt der neuzeitlichen Weltbeziehung aufweist. Die neuzeitliche Weltwahrnehmung, das sei noch kurz angemerkt, weist in ihrer Wendung zum Nicht-Metaphysischen der Welt, die schon mit dem farnesischen Atlas angelegt wird, ein mehrgliedriges oder polymorphes Verhältnis in ihrer Weltwahrnehmung auf.

Gerhard Mercator – der mauretanische Atlaskönig

Die nächste Atlastransformation, die in dieser Reihe wichtig wird, ist vielleicht die Naheliegendste. Der mythische Atlas und der Atlas, in dem eine Vielzahl von Karten versammelt sind, haben nicht zufällig den selben Namen. Die Namensgebung des Atlas als Kartenwerk geht auf Gerhard Mercator zurück.²³⁶ Gerhard Mercator vollendete am Ende seines Lebens, im ausgehenden 16. Jahrhundert sein Hauptwerk, eine Kosmographie mit dem langen Titel: „Atlas sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura“ (Atlas oder kosmographische Meditationen über die Schöpfung der Welt und die Form der Schöpfung).

Der Titel, Atlas, ist ausgehend von dieser Schrift bis heute prägend für alle Kartensammlungen unterschiedlichster Art. Die Wahl dieses Titels erklärte Mercator in einer Einleitung deren Veröffentlichung jedoch von der katholischen Kirche verboten wurde. In dieser Einleitung erklärt Mercator, dass der Titel „Atlas“, nicht, wie naheliegender Weise anzunehmen ist, von dem Titan Atlas entliehen wurde, sondern sollte an den – mindestens ebenso mythischen – König Atlas von Mauretanien erinnern.²³⁷ Dass diese Figur eines mauretanischen Atlaskönigs als eine Transformationsfigur des Titanischen angesehen werden muss, liegt auf der Hand, auch wenn Gerhard Mercator etwas anderes nahe zu legen versucht.

Auf dem Einband seines Atlas' ist ein Bild des mauretanischen Atlaskönigs abgebildet, um zum bildhaften Ausdruck des Atlases zurückzukehren. Auch hier sind die Parallelen zwischen den verschiedenen Atlasgestalten unübersehbar. Die Darstellung zeigt den Atlaskönig, der die Weltkugel in seiner Hand betrachtet. Von einem Trägerverhältnis kann hier nicht mehr die Rede sein. Der Atlaskönig ist nur ein Betrachter, kein Träger der Welt.

Der titanische, ja sogar noch der christophorische Weltenträger, trägt die Welt auf seinem Rücken. Wenn der Atlaskönig die Kugel nun in seiner Hand hält, muss die starke Rückenmetaphorik des titanischen bzw. farnesischen Atlanten auffallen. Beim farnesischen Atlas wird auf diese Weise deutlich, dass er bis zu einem gewissen Grad selbst

²³⁵ 1. Beispiel: Gotteslästerung des Inkakönigs, der als man ihm die Bibel zeigte und ihm bedeutete, dass dies das Wort Gottes sei, sein Ohr an die Bibel hielt und als er nichts hörte, sie in den Staub fallen ließ. 2. Beispiel: Gebete vor den großen Gemetzeln.

²³⁶ Gerhard Mercator lebte 1512- 1594. Er war Theologe, Kartograph und Philosoph und galt als der Ptolemäus seiner Zeit.

²³⁷ Gerhard Mercator erfand diesen mythischen König offensichtlich selbst. In der Einleitung heißt es: „Meine Bestimmung ist es also, es diesem Atlas nachzutun, einem in Belesenheit, Menschlichkeit und Weisheit so herausragendem Mann, wie von einem hohen Wachturm aus die Kosmographie zu betrachten, so weit meine Kraft und Fähigkeit es erlauben, um zu sehen, ob ich möglicherweise durch meinen Fleiß einige Wahrheiten in noch unbekanntem Dingen finden kann, welche dem Studium der Weisheit dienen könnten.“

weltbildlos ist bzw. keine Welt-“Bild“-Erfahrung hat. Der farnesische Atlas ist radikal ausgeschlossen aus dem Ganzen. Seine Blindheit gegenüber dem Ganzen der Kugel ist ein Hinweis darauf, dass er den Zugang zur Kugelgestalt nur durch die Schwere der Kugel finden kann. Er weiß vom Ganzen so viel wie die Schwere der Kugel seinem gespannten Rücken anvertraut. Er denkt gewissermaßen mit seinem Rücken. Sloterdijk notiert: „Er hat von der Welt den Vorbegriff, den ihre Schwere ihm vermittelt. Allein das Lastcharakter-Vorurteil stimmt ihn auf das Ganze des Seienden ein – er philosophiert gleichsam mit gespannten Muskeln, geneigtem Nacken und zusammengepresster Seele. Es ist das Gewicht der Welt, das ihn, den seltsamsten Philosophen, erleuchtet; die Schwere gewährt ihm den Zugang zu einer dunklen Wahrheit über das Ganze.“²³⁸

Das Bild der gebeugten Anstrengung unter der Last des Ganzen ist in der Darstellung des Atlaskönigs gänzlich verschwunden. Der Atlaskönig auf seinem Thron hat keine Beziehung mehr zu der Schwere des Ganzen. Die Radikalität dieser Umschrift ist ziemlich deutlich. Das Lasten der Welt auf dem Rücken geht in ein beinahe spielerisch anmutendes In-der-Hand-Haben der Welt über. Die Philosophie als atlantische Anstrengung: das Ganze zu tragen, wandelt sich grundlegend. Das Ganze verliert aber nicht nur seine Schwere, sondern wechselt auch seine Position gegenüber dem Atlas: von hinten nach vorne. Der mercatorische Atlas ist immer noch ausgeschlossen, aber er ist nicht mehr blind. Er ist auch nicht mehr gebunden an die Kugel. Er könnte sie jederzeit beiseite legen. Das versteinende Zwangsverhältnis von Himmel und Erde hat sich völlig aufgelöst, aber im Gegensatz zum nautischen Christopherus tauchen wieder die Attribute von Bart und Umhang auf.

Es ist deutlich, der mercatorische Atlas formuliert das atlantische Beziehungsverhältnis von Philosophie und Kosmos vor dem Hintergrund einer gänzlich neuen Weltbeziehung, in der die philosophische Einsicht als physisch psychische Schwerkraft des Seins aufgehoben ist. Das neuzeitliche Verständnis der Beziehung von Sein und Denken wird durch die kartographische Atlasform als distanzierte Wissensbeziehung ins Bild gesetzt. Die mercatorische Atlasinterpretation formuliert so den zweiten wesentlichen Grundzug der neuzeitlich atlantischen Beziehung, der unverkennbar das Selbstbild der modernen Wissenschaft reflektiert.

Die Wissenschaft, so scheint der mercatorische Atlas vor dem Hintergrund seiner atlantischen Vorgänger nahe zu legen, unterliegt nicht mehr dem übermächtigen Ganzen. Die Kugel erscheint nicht mehr als übermächtiges Großes, sondern transformiert sich in die einfache Erdkugel, der Vorstellung eines schlichten Gegenstands, der kartographiert und ins Bild gesetzt werden kann. In gewisser Weise verkehren sich die Positionen im Spiel der Ganzheiten.

Die Kugel als Symbol für die psycho-semantische Insulierung der zivilisationsmächtigen anthropen Hüllenbildung transformiert sich in die Vorstellung eines festen Gegenstands (*res extensa*), dem das ergreifende Subjekt „Mensch“ (*res cogitans*) mit seinem enzyklopädischen Wissensanspruch gegenübersteht.²³⁹

Außerhalb der Kugel

Mit der philosophischen Entdeckung der Kugel, deren urszenisches Ereignis in der Bild-Idylle des Mosaiks von Torre Annunziata festgehalten wurde, so wurde es in den zurückliegenden Überlegungen nahegelegt, wurden eine Reihe von topologischen Fragen aufgeworfen, deren innere Struktur als Epochensignal der Entstehung zeichenpolitischer Großräume aufgefasst wurde. Die Ausbildung großräumiger Wir-Formationen wurde auf diese Weise auf eine mediale Übertragungsleistung zurückgeführt.

Der psychoakustische Klangraum oder die gruppenspezifische Soundscape transformierten und erweiterten sich zu meta-temporären Gebilden. In der Medialität der Stimme, in der Färbung, in der Chromatik, in der Artikulation etc. entstand eine Raumbildungsform, noch lange vor der ersten Philosophie und den ersten Völkern. Das klangliche Wesen des Gruppenraums verdichtete sich im Momentanen und brachte so aus den temporären anthropen Inselbildungen eine über die Eigen-Zeit seiner Menschen-Wesen hinaus stabile Hüllenform hervor. Aus dieser meta-

²³⁸ Peter Sloterdijk: „Sphärologie Bd. 2“, SV FFM 1999, S.83

²³⁹ Die Frage, die mit der Atlasfigur aufgeworfen wurde, war: Wie muss das Denken seinen Aufenthalt im Verhältnis zum Ganzen des Seins denken?, oder: Was sieht man, wenn man denkt? Diese Frage wurde umso prekärer, je mehr das Denken das Ganze als Kugel zu begreifen begann. Zum Schluß der genetischen Überlegungen soll die Atlasgeschichte mit ihren unterschiedlichen Konnotationen auf den Horizont der Entwicklung der abstrakten Gehäuseverhältnisse zurückprojiziert werden.

temporären Kontinuität und den älteren genealogischen Inklusionsformen der „Horde“ (Deleuze) bildete sich etwas, dass man vielleicht Idiolektik nennen kann. Diese Idiolektiken sind der syntaktische Vorlauf zur Ausbildung der abstrakten Genealogien des Volks, denen in dieser Konnotation noch lange nicht ein imperialer Charakter zugeschrieben werden kann. Der herrschaftliche Charakter der erweiterten Klangräume bildet sich erst mit der Sedierung und der mit ihr einhergehenden Ausweitung der Institutionalisierung und Organisation in der Weltwahrnehmung und der Psychosemantik. Erst in diesem Prozess wird die entstehende Diversität der psychoakustischen Klangräume in Dependenzformen organisiert.

Die philosophische Weltreflexion setzt diese Entwicklungslinie fort und fügt ihr eine entscheidende Wendung hinzu. Der erweiterte Klangraum, der bereits grundlegend mit der Perforierung seiner Insulierung laboriert, d.h. von ständigen Zerfallsprozessen begleitet wird, verliert in der philosophischen Reflexion zum Teil seine originäre Funktion. Die Gründung der Akademie ist der Gründungsakt einer ganz neuen Form des In-der-Welt-Seins. In-der-Welt-Sein ist nach der philosophischen Einsicht ein In-einer-umfassenden-Totalität-Sein.

Die anthropo Insel verlagert ihre psychosemantischen Hüllenbildungsprozesse in eine abstrakte, vor allem mathematisch gedachte Raum-Form, die alles Leben umfasst.

Die Frage nach der Weltwahrnehmung wird durch die griechische Theoria und ihre Rezeption in den mittelalterlichen Klöstern zum entscheidenden politischen Thema. Diese konstitutionelle Verschiebung kann man geeigneter Weise so beschreiben: die Makro-Hüllen der antiken Polis beruhen nicht mehr nur auf Herrschaft und Macht der Stadt, sondern werden durch die Einsicht in das kosmologische Ganze in Frage gestellt. Die Philosophen sind die Ersten, die den Stadtraum verlassen, um in einem größeren Raum Platz zu nehmen, den sie schlechthin als das Ganze vorstellen. In diesem Ganzen formt sich die neu entstehende Supra-Hülle der künstlichen Solidaritäten.

Dieser Umzug ist vor allem ein morphologisch innerer Wechsel. Morphologisch innerer Wechsel heißt, die Grundformen der Hüllenbildungsprozesse werden entscheidend umgestellt auf theoretisches Verstehen. Hüllenbildung wird nicht mehr nur in der Macht des Faktischen realisiert, sondern in einem erweiterten theoretischen Schauen. Pointiert, die simplen zeichenpolitischen Gehäuse werden um Theoriegebäude erweitert. Der theoretische Erweiterungsbau löst aber gleichzeitig auch eine morphologische Krise aus, die sich nicht zuletzt in der atlantischen Frage ausdrückt.

Was hier mit Hilfe von Sloterdijk als Geschichte der Atlasfiguren nachgezogen wurde, ist also auch als Skizze der morphologischen Fragen in der Entwicklung der menschlichen Treibhäuser bzw. erweiterten anthropen Inselformen aufzufassen. In diesem Geflecht von morphologischer Transformation in den Hüllenbildungsprozessen und der philosophischen Reflexion erscheint das wesentliche Moment menschlichen Zusammenseins in der Zusammenschürung eines Beobachtungsverhältnisses. Dieses besondere Verhältnis von anthropo Insel und dem Beobachtungszusammenhang ist schon der psychoakustischen Insel immanent.

In der Hervorbringung der Supra-Hüllen der nachantiken Welt gewinnt die Frage nach dem Beobachtungsmoment aber eine zweifellos entscheidende Bedeutung. Es ist die Atlasfigur selbst, in der dieser Zusammenhang deutlich hervortritt.

Sloterdijk schreibt über die philosophische Betrachtung der Kugel als Symbol für das Ganze und Umfassende: „Das höchste Bild, die Sphaira, ist darum mehr als ein arbiträres Zeichen, dass die Welt bedeutet. Nicht nur ist dieses Bild dem Original im höchsten Sinne angemessen, es zieht zudem den Betrachter in das Dargestellte hinein. Die Kugel erweist sich als die dynamische wahre Ikone des Seienden: denn indem sie den Betrachter informiert und umgreift, beginnt sie als wirkende Idee in ihm zu leben. Sie bringt das menschliche Auge in die exzentrische Position, die scheinbar nur einem abgetrennten Gott eigen sein könnte; folglich vergöttlicht sie den menschlichen Intellekt, der die Regel der Kugelerzeugung erfasst hat. So lässt sich die Sphaira als das metaphysische Denkbild par excellence bezeichnen, da es seiner inneren Dynamik nach den Übergang von der sinnlichen Anschauung zum intellektuellen Vorstellen einleitet und vollendet.“²⁴⁰ Was Sloterdijk hier nahe legt, ist als der Beginn eines weiten Bogens zu verstehen.

Die Betrachter des Ganzen als die sich die Menschen der Nach-Antike zu begreifen lernen, verinnerlichen die exzentrische Position des Beobachters der Kugel bzw. des Ganzen. Diese exzentrische Positionalität, die aus der Beobachtung der Kugel entspringt, bringt, wie die kunsthistorische Geschichte der Atlasmetamorphosen deutlich

²⁴⁰ Ebd. S.81

vor Augen führt, eine Vorstellungswelt hervor, die das Zusammensein-in-der-Welt unmittelbar unter den exzentrischen Vorstellungs-Imperativ stellt. Die Linie der Atlastransformationen ist auf diese Weise als Entwicklungsprozess des „intellektualen Vorstellens“ in den verschiedenen Dimensionen der abstrakten Gehäuseverhältnisse zu begreifen. Von der farnesischen Atlasfigur als staatspolitischer Dimension, über die christophorische Atlasfigur als Dienstmetaphorik, der kolumbischen Missionstransformation bis hin zur mercatorischen Wissenschaft spannt sich ein Bogen, der die Karriere dieser exzentrischen Positionalität des Vorstellens von Welt deutlich hervortreten lässt.

Indem die Menschen der Nach-Antike begreifen, dass sie in einem übergeordneten Ganzen stehen, setzen sie einen Prozess in Gang, der kaum, wie Freud nahe zu legen versuchte, als Kränkung des menschlichen Narzissmus ausgelegt werden kann, sondern im Gegenteil, von dem sich überdeutlich nachweisen lässt, dass er äußerst förderlich auf das Selbstbewusstsein der Menschen gewirkt hat. Wenn man historisch die exzentrische Positionalität tatsächlich einer sinnlich bzw. immanenten Positionalität gegenüberstellen kann, dann ist diese exzentrische Position von Anfang an, wie es sich schon auf dem Philosophen-Mosaik von Torre Annunziata deutlich zeigt, mit einem Enthusiasmus verbunden, der die Betrachter des Ganzen ergreift und beflügelt.

Auch von Dezentrierung kann eigentlich nicht die Rede sein. Viel zu sehr ist an das exzentrische Sehen ein Zu-sich-Kommen im Ganzen gebunden. Die psychoerotische Spur der Beziehung zum Großen ist viel zu offensichtlich, als dass übersehen werden könnte, wie unterhalb der Dezentrierung eine Anthropozentrik einsetzt, die den Menschen letztlich selbst in den Mittelpunkt setzt. Man kann einfach nicht übersehen, dass in das Staunen über die Kugel schon eine sublimale Macht-Erotik und Größenwahn-Idee beigemischt ist, die unverkennbar deutlich macht, dass die exzentrische Positionalität als Bedingung einer anderen privilegierten Inklusion funktioniert, die nicht als Dezentrierung, sondern als das Aufkommen einer neuen Zentrik verstanden werden muss. Pointiert, mit dem Aufkommen des Universalismus' im philosophischen Denken werden gleichzeitig epochal die zivilisatorischen Weichen auf Anthropozentrik gestellt.

Wenn man diese Linie vom Philosophen-Mosaik bis zum mercatorischen Karten-Atlas, wie sie hier mit Hilfe Sloterdijks versucht wurde zu entfalten, als „Geschoßbahn“ (Foucault) einer epochalen Fragestellung zu lesen bereit ist, dann ist der Zugang zum topologischen Verständnis des modernen In-der-Welt-Seins gefunden. Dieser topologische Rahmen, in dessen Mittelpunkt die Frage nach der Position des Menschen bzw. des Denkens zur Welt steht, bildet den Hintergrund für die Überlegungen der nächsten Kapitel. Die Entfaltungsgeschichte der topologischen Beziehungen ist mit dem mercatorischen Atlasbegriff keineswegs abgeschlossen. Die post-metaphysische Dimension, die nicht zuletzt in der Aufstellung von Erdgloben im 16. Jahrhundert ihren meditativen Ausdruck findet, kann vor dem Hintergrund der topologischen Beziehungen nicht weiter als Bruch mit dem Mittelalter erscheinen, sondern zeigt deutlich eine Richtungskontinuität der Transformationsbewegung in der topologischen Beziehungsorganisation. Die Ausläufer dieser Transformationsbewegungen standen schon zu Anfang der Arbeit im Vordergrund. Auf den nächsten Seiten, soll diesen in einem zweiten Gang, vor dem Hintergrund der Überlegungen zu den psychoakustischen Inseln und den topologischen Überlegungen zur exzentrischen Positionalität des Denkens noch einmal nachgegangen werden.

Psychosemantischer Raum

Individuum – Anatomie-Politik: Stille-Praktiken

Endlichkeit und Unendlichkeit

Im letzten Kapitel wurde angedeutet, dass die morphologische Transformation der Hüllenbildungsprozesse mit einer Krise verbunden war. Neben der durchschlagenden Wirkung, die von der exzentrischen Positionalität des philosophischen Standpunkts ausgeht, konnte nicht übersehen werden, dass sich jenseits dessen, was Dezentrierung und Kränkung des menschlichen Narzissmus genannt wird, ein Riss in das Gefüge der anthropen Inseln gezogen hat. Dieser Riss oder besser die morphologische Krise ist nicht auf die exzentrische Positionalität zurückzuführen, sondern hat seinen Ursprung in einem viel tieferen Verhältnis. Der philosophische Universalismus

ist in dieser Hinsicht als eine spezifische und späte Reaktion auf eine grundlegendere morphologische „Raumkatastrophe“ zu lesen.

Das Beziehungsfeld dieser Krise wurde bereits an der einen oder anderen Stelle angedeutet. Das geschah implizit in den Überlegungen zur psychoakustischen Insel. Der psychoakustische Stimmraum musste hergestellt werden, um einer Diffusion an ein Außen entgegenzuwirken. Der Stimmungsraum wurde in dieser Weise als künstliche Binnenklimaschöpfung in der gleichgültigen Unendlichkeit beschrieben. Danach klang in den Überlegungen zum Übergang von den nomadischen Gemeinschaften zu den sedierten Stadtgesellschaften im biblischen Babel-Mythos eine ähnliche Zerstreuwirkung an. Hier wurde implizit der mit der Atlasgeschichte ausgebreiteten exzentrischen Positionalität zivilisatorischer Makro-Sphären-Schöpfung vorgearbeitet. In der Rezeption des Babel-Mythos wurde das gesteigerte Problem, politische Zusammengehörigkeit zu organisieren, metaphorisch als katastrophischer Ursprung des Gattungsgedanken festgehalten. Der inklusive Charakter des Gattungsbegriffs tritt also gerade in dem Augenblick in den Vordergrund als die Makrosphären-Schöpfung als morphologische Inklusionskrise in den Blick gerät.

Die menschlichen Raumschöpfungen stehen offensichtlicher Weise, man kann beinahe sagen, konstitutionell vor dem Hintergrund ihres Auflösungshorizonts. Binnenklimaschöpfungen konstituieren sich nur vor dem Hintergrund des Unermesslichen und der Unendlichkeit und bilden so prekäre und paradoxe Gebilde Heimisch-Werdens im Unheimlichen. Diese Ungleichzeitigkeit in der Hüllenbildungssituation wirkt noch unterhalb der exzentrischen Transformation in den abstrakten Gehäuseverhältnissen. Gleichwohl gewinnt der Krisis-Charakter hier eine neue Qualität.

Der mercatorische Atlasbegriff wurde implizit als metaphorisches Datum einer grundlegenden Transformationsmission dargelegt. „Der Abstieg aus dem fiktiven Ideenhimmel auf die wiedergewonnene Erde“²⁴¹ kennzeichnet diese implizite Linie. In dieser Bewegung klingt das „Durchbrechen zum Realen“ sowie der Durchbruch zur Sachlichkeit an, in der das Hohe des Himmels als Falsches oder Fiktives, die wahren Grundlagen des Irdischen aber als das sachliche oder objektive Reale interpretiert wird. Diese Wendung zu den Dingen liegt, wie deutlich zu machen versucht wurde, auf der Entwicklungslinie der exzentrischen Positionalität, wie sie in der antiken Philosophie im Bild der Kugel aufgeworfen wurde.

Der mercatorische Atlas war das Bild der Umkehrung des Atlasverhältnisses. War die Kugel bis dahin das Bild für das Unendliche als kosmologisches Ganzes, so wird sie im Bild des mercatorischen Atlas zum Endlichen und der Atlas zu einer Gott ähnlichen Figur, der das Ganze auch nicht mehr auf seinem Rücken tragen muss, sondern es thronend in seiner Hand hält und gelassen betrachtet. Die Unendlichkeit wechselt die Seite.

Diese Wendung ist als Chiffre der Transformation der Aussetzung zu verstehen. Der Mensch ist nicht mehr in der Welt, indem er zum Träger des Ganzen wird, sondern, indem er die Welt ergreift und das heißt, in der mercatorischen Wendung, sie vermisst und kartographiert, wird er selbst zum Träger. Sich dem Gewicht des Ganzen aussetzen, erhält von da an neben dem Dienstimperativ der römischen und mittelalterlichen Atlasinterpretationen zusätzlich die Bedeutung einer epochalen Heilsmission, wie sie überdeutlich in der Figur Christophorus Kolumbus' und der Kolonialgeschichte abzulesen ist. Das Passionare, das der antiken und auch noch mittelalterlichen Weltsicht (Weltwahrnehmung) unterliegt, verwandelt sich in einen Aktivismus. Das Ganze tragen ist zum Synonym mit dem ergreifenden Menschen geworden.

Wie ist diese Missions-Transformation zu denken?

In der römischen Rezeption der griechischen Philosophie wechselt das Vorstellen der Wahrheit als Einsichtnehmen in die abstrakt-mathematischen Formen grundlegend ihren Ort. Der Ort der Akademie der Antike ist unabdingbar außerhalb der Stadt gelegen. Die Akademie ist gerade eine Abwendung von der Begrenztheit der städtischen Sicht und dem städtischen Leben. In der römischen Rezeption steht das akademische Einsichtnehmen in das Kugelganze nicht nur, wie durch die Aufstellung des Atlas Farnese in Rom deutlich wird, im Mittelpunkt der Stadt, sie bildet sogar ihr herrschaftliches Zentrum. Das Einsichtnehmen in das Ganze wird zu einer politisch herrschaftlichen Grundsituation.

²⁴¹ Ebd. S.77

Die Figur des farnesischen Atlas meditiert als Bild die innere Logik dieser staatspolitischen Verwandlung der Kugelidee. Spätestens mit dieser Rückkehr in die Stadt erhält das Vorstellen des Ganzen die Konnotation eines Beherrschens, auch wenn das Ganze nicht ergriffen werden kann und nur durch seine Schwere zugänglich wird.

In der Betrachtung der Kugel von Außen liegt ein Moment, das das Ganze zu etwas Dinglichem macht bzw. als etwas Endliches erscheinen lässt, dem man sich gegenüber stellen kann. Diese implizite Struktur ist die Linie, aus der die neuzeitliche Weltwahrnehmung hervorgeht. Das herrschaftliche Moment dieses Vorstellens ist die Sicherheit, die man aus diesem Gegenüber gewinnt. Die Definition herrschaftlichen Vorstellens: „das Totum wie etwas Vorliegenden auffassen und sich selbst ins gesicherte Gegenüber stellen“ (Sloterdijk). Woher der Impuls in der Entwicklung der menschlichen Inseln zu diesem herrschaftlichen Vorstellen kommt, ist kaum auszumachen. Deutlich ist aber, dass es wenig von Vorteil sein kann, den Ursprung einseitig im Denken, in der Schwäche der psychischen Konstitution des Menschen oder gar in der Eigendynamik der technischen Entwicklung zu verorten.

Es wurde ausgeführt, wie menschliche Raumschöpfungen als Kunst des Hervorbringens künstlicher Endlichkeitsinseln im Unermesslichen ausgehend von psychoakustischen Zuneigungsräumen abstraktere Formen des Zusammenseins ausgebildet haben, die verschiedene Ausdifferenzierungen durchliefen und gleichzeitig komplexe Formen von Beziehungsnetzen hervorbrachten, die von Anfang an von hierarchischen Organisationsformen und Abhängigkeitsverhältnissen gekennzeichnet waren. Es wurde so dargelegt, dass die Entwicklung menschlichen Zusammenseins vor allem als eine Geschichte der Distanzierung verschiedener Außen zu lesen ist.

Stellt man die Überlegungen zur Geschichte der Atlasfiguren vor diesen Hintergrund, erscheint zum ersten Mal deutlich, was gemeint ist, wenn von dem abstrakten Gehäuse neuzeitlichen In-der-Welt-Seins gesprochen wird. Denn auch der abstrakt gefasste Raum der Neuzeit, der kaum mehr psychoakustisch erfahrbar ist, muss durch das Hervorbringen eines Binnenklimas entstehen, das fortwährend unterschiedlichen Diffusionsmomenten ausgesetzt ist. Wenn man die neuzeitliche Insel als solchen Immunraum versteht, muss das neuzeitliche Binnenklima als Erweiterung der Immundimensionen der psychoakustischen Inseln der frühen menschlichen Situation gedacht werden (die architektonisch-technische, die agrarische, das Binnenimmunsystem in Form von Sklaverei, erste Rechtsformen usw.). Die erweiterten neuzeitlichen Inseln bilden also einen sich in alle Richtungen dehnenden Immunkomplex.

Auf dem Immun-Plateau der Stadt formte sich eine Distanzierungsform, die die Weltwahrnehmung des Immunitätsraums zu distanzieren beginnt. Diese Distanzierung verläuft in erster Linie entlang der Unterscheidung von Doxa und Aletheia, Meinung und Wahrheit.²⁴² Die Kugelmeditationen sind bei allen semantischen Überdehnungen, die mit ihr verbunden sind, schlicht das Hervorbringen eines besonderen Immunraums, der aus dem philosophischen Enthusiasmus hervorgeht.

Die akademische Insel gewinnt schnell an Bedeutung im psychosemantischen Gesamtkomplex des Immunitätssystems anthropen Zusammenseins und verwandelt sich in dieser Weise ausgehend vom Meditieren letztumfassender Bedingungen hin zum Feststellen letztbegründbarer Wahrheiten.

Diese Entwicklung der Immunstrukturen ist verbunden mit der dauerhaft krisisbehafteten Frage der politischen Philosophie, die seit Sokrates und Aristoteles an die Frage nach der besten politischen Ordnung gebunden ist.²⁴³ Der konstitutive Krisenstress des Polis-Gefüges wirkt wie ein Katalysator auf die Transformationsprozesse, die von der akademischen Distanzierung der Doxa (Meinungen) ausgeht. Das philosophische Denken muss spätestens seit Platon als spezifisches Moment des politischen Diskurses verstanden werden.

Die Frage nach der Unterscheidung von Wahrheit und Meinung berührt die grundlegende Operationalität im Polis-Gefüge. Wer als Handelnder des Gemeinwesens hervortritt, ist der platonischen Kritik ausgesetzt oder aber handelt aus der „sach-sichtigen“²⁴⁴ (Stanislaw Lem) staatspolitischen Räson, die sich auf die „höhere Wahrheit“ gründet, wie in den mittelalterlichen Ständegesellschaften. Politische Ordnung und philosophische Einsicht in das „Wahre“ sind, wie es in der farnesischen Atlasfigur hervortrat, unauflöslich miteinander verbunden.

²⁴² Diese Unterscheidung findet sich schon vor Sokrates und Aristoteles bei Parmenides, der auch als der eigentliche Gründungsvater der Kugelidee angesehen werden kann.

²⁴³ „Thomas Hobbes wird nicht mehr nach der ethischen oder normativen Konstitution der Gesellschaften fragen, sondern nach der Berechtigung ihrer Existenz überhaupt, d.h. nach ihrer Legitimität. Thomas Hobbes Schriften sind in diesem Sinne auch eher Staatsphilosophie, denn politische Philosophie.“ Philosophisches Wörterbuch Kröner Verlag, Köln 2008; Diesen Hinweis verdanke ich Juliane Bergmeier.

²⁴⁴ Stanislaw Lem: „Der futurologische Kongress“, SV, FFM 1975

Nimmt man den Immunisierungskarakter semantischer Organisation politischer Inklusionsformen (semantische Organisation der großen Wir-Gruppen), ohne ihrer idealistischen Besetzung allzu sehr nachzugehen, als Selbstformung ausreichend ernst, so wird der beschriebene „Abstieg aus dem fiktiven Ideenhimmel auf die wiedergewonnene Erde“²⁴⁵, der sich innerhalb der Atlasgeschichte vollzieht, in seiner sphärischen Dimension transparent.

Unterhalb der vielfältigen philosophischen Überlegungen wirkt immer auch ein politisches Moment (oder vielleicht muss man etwas allgemeiner formulieren, in den philosophischen Meditationen wirken durch ihre weltwahrnehmende Dimension noch psychoakustische Inklusionskräfte). Was also in der Atlasgeschichte verhandelt wird, ist ein sphärischer Prozess. An dieser Stelle darf man festhalten, dass die politischen Schicksalsverbände nicht nur abstrakte Gebilde technischer Vertrags- und Reproduktions-Apparaturen sind, sondern sie sind in einem tiefen Sinne eingebettet in den vibrierenden und vielstimmigen Klang ihrer weltwahrnehmenden Situation. Nur über dieses Verhältnis zum Totum der weltwahrnehmenden Situation gelingt es den imperialen Verbänden den prekären Diffusionsprozessen entgegen zu wirken. Natürlich ist die Philosophie in den meisten ihrer schriftlichen Äußerungen der politischen Entscheidungswelt gegenüber kritisch. Ihre kritische Haltung ist sogar ihr kennzeichnendes Merkmal.

Die Semantik der gesellschaftlichen Ordnung organisiert sich maßgeblich über identitäre Unterscheidungsparadigmen. Diese Unterscheidungsparadigmen sind wandlungsfähig, d.h. über längere Zeiträume lässt sich verfolgen, wie die Kritik der philosophischen Reflexion in die politischen Semantiken eingehen, wodurch aber nicht das Unbehagen gegenüber der politischen Ordnung verschwindet, was nicht zuletzt an der logozentrierten Organisation der politischen Vernunft liegt(, die in ihrer Geschichte kulturelle Entschärfungs- und Entschleunigungsnotwendigkeiten grundsätzlich übersieht). In den philosophischen Meditationen wurde die Verwandlung der sinnhaften Ordnung bzw. der kulturelle Charakter der epochalen Situation meist nur peripher erkannt. Andere Vernunftkulturen als die philosophische oder politische sind spätestens mit dem Römischen Reich im Verschwinden begriffen.

Ein Blick auf die Antike und den Ursprung der Philosophie zeigt dies deutlich. Die Philosophie entsteht nicht erst in dem Augenblick, als zufällig sieben bärtige Männer bei einem Picknick das Geheimnis des Ganzen anhand einer zufällig mitgebrachten Kugel entdecken. Offensichtlicher Weise gehen ihr verwandte Formen voraus, und hier kann man beispielsweise die antike Tragödie oder die mythischen Erzählungen und andere Formen semantischer Hüllenbildung als Vorformen dieser spezifischen Art des Denkens finden.

In den Überlegungen über den „Ursprung der Tragödie aus dem Geiste der Musik“²⁴⁶ denkt Friedrich Nietzsche auch indirekt über den Ursprung der Philosophie nach. Die Karriere der Philosophie ist, so lässt sich Nietzsche paraphrasieren, unmittelbar an die Unterscheidung einer apollinischen Kultur und einer kultisch dionysischen gebunden. Diese Unterscheidung zwischen einer apollinischen und einer dionysischen Kultur ist selbstverständlich nur eine nachträgliche und kann deswegen nur metaphorisch verstanden werden. Was Nietzsche aber in der Unterscheidung von apollinisch und dionysisch anspricht, versucht gewissermaßen den historischen Moment dingfest zu machen, in dem eine gewisse Karriere der Rationalitätskultur sich gegenüber einer „anders“ rationalen Hüllenbildungskultur durchzusetzen beginnt. Verfolgt man die Rezeption der antiken Philosophie, die in der Atlasgeschichte deutlich nachzulesen ist, dann erkennt man deutlich die ordnungspolitische Konnotation, die der antiken Tragödie nicht zukommen konnte. Das ekstatische Moment der Tragödie, dem eine entscheidende Bedeutung für die Hüllenbildung in den antiken Stadtgesellschaften zu kam, verschwindet zu einem gewissen Zeitpunkt. Die Amphitheater der Antike verwandeln sich allmählich zu den Arenen der römischen Spiele, aber auch zu politischen Arenen und, wenn man will, auch den philosophischen Arenen.

Wenn man diesem Bild der Verwandlung des Amphitheaters in die Arena als Hüllenbildungstransformation für den Augenblick folgen möchte, tritt der kompetitive Charakter in der Arena deutlich in den Vordergrund. Und wenn man auch noch geneigt ist, in diesem Hervortreten mehr zu sehen als das bloße Unterhaltungsvergnügen für die Massen, sondern darin eine wesentliche Chiffre für das Entstehen einer anderen Kulturerisierungsform erkennt, so stellt sich die Frage, worin dieser Verwandlungsprozess von den antiken zu den neuzeitlichen Sozialisationsformen begründet ist.

Im Augenblick soll so getan werden, als ob sich in der „lebendigen Kultur der Antike“ eine grundlegende Transformation vollzieht, im vollen Bewusstsein, dass eine solche Markierung sich nicht oder nur unter größten Bemühun-

²⁴⁵ Peter Sloterdijk: „Sphärologie Bd. 2“, SV FFM 1999, S.77

²⁴⁶ Friedrich Nietzsche: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, Insel Verlag, FFM 2000

gen nachweisen lässt, was bedeutet, dass sich diese Transformation nicht in einer mechanischen Erklärung nachweisen lassen kann. Sie kann nur als Verschiebung im komplexen Gefüge der psychoakustischen bzw. psychosemantischen Gesamtsituation gedeutet werden. Diese ist aber kaum darstellbar, deswegen soll zum bildlichen Denken zurückgekehrt werden und die Transformation als spezifisches Moment jener Urszene auf dem Philosophen-Mosaik festgehalten werden. Es scheint gegenwärtig noch nicht möglich, in dieser Frage über den angesprochenen metaphorischen Zugang hinauszugehen. Trotz dieser vehementen Einschränkung scheint es aber auch offensichtlich, dass eine Transformation in den Grunddispositiven der psychosemantischen Ordnung stattfindet.

Wenn hier auf die kleine Philosophen-Idylle zurückgekommen wird, so kehrt natürlich auch wieder die Form der Kugel zurück. Das Bild des Betrachtens der Kugel wird also nochmals mit einer dispositiven Deutung belastet. Es wurde bereits angedeutet, dass mit der philosophischen Einsicht in die „wahren Formen“ vor allem der Differenzierung des Denkens als Aletheia oder Doxa, Wahrheit oder Meinung Vorschub geleistet wurde. Diese Unterscheidung hat ebenfalls einen offensichtlichen und unmittelbar kompetitiven Charakter. Es wäre zwar in der Tat sehr weit hergeholt, die Form der Arenen und das philosophische Wahrheitsmodell mit einander zu verbinden, aber genauso unübersehbar ist, dass die Form des Unterscheidens im psychosemantischen Gewebe eine neue Bedeutungsqualität gewinnt.

Martin Heidegger datiert, wie bereits dargestellt, seine Überlegungen zur „Seinsvergessenheit“ in ganz ähnlichem Bezug als Verirrung des philosophischen Denkens. Indem der Mensch sich in das Sehen der Kugel verliert, wird „das Vergessen des Seins zum Verrat am existenzialen Ort des Menschen“. An dieser Stelle soll nicht von der „Seinsvergessenheit“ gesprochen werden, aber die Verschiebungen, die durch das philosophische Einsichtnehmen in die „wahren Formen“ für die Nachantike ausgelöst werden, machen doch plausibel, dass die Unterscheidung Aletheia/Doxa (Wahrheit/Meinung) bzw. Rationalismus/Irrationalismus nicht nur ein peripheres Moment einer in ihrer Substanz unveränderten Hüllenbildungsform darstellen, sondern weisen doch deutlich darauf hin, dass eine spezifische Linie der Ausdifferenzierung ihren Anfang nimmt.

Zieht man also für den Moment das Bild der philosophierenden bärtigen Männer in der akademischen Idylle vor der Stadt als metaphorischen Augenblick des Beginns einer langen Entwicklungslinie der Ausdifferenzierungen in Betracht, lässt sich ungefähr das folgende Panorama von Immunitätstransformationen zeichnen.

Durch die Unterscheidung Aletheia/Doxa in der Antike entsteht eine Atmosphäre, innerhalb der die Linie der Unterscheidung eine unsichtbare Grenze zieht um die Form eines Denkens. Diese Form des Denkens bildet den besonderen Immunraum im Vergleich zu einem freien vielstimmig vibrierenden Tönen des psychoakustischen Hüllenzustands. Diese spezifische psychosemantische Hülle entsteht vor dem Hintergrund anderer parallel bestehender psychosemantischer Hüllenbildungen, wie Familie, Volk, Rasse und Gattung und ist vor allem als Versuch zu deuten, sie politisch zu ergänzen bzw. zu ersetzen. Sie führt zu einer Erweiterung der Hüllenbildungssituation bzw. zu einer Ausdifferenzierung der Problematisierung der politischen Inklusion.

In der griechisch-römischen Rezeption der antiken Philosophie gewinnt diese akademisch psychosemantische Hüllenbildung eine staatspolitische Bedeutung, die ihr in der antiken Auslegung schon deutlich vorgezeichnet ist. Das antike Platznehmen im Ganzheitsraum „Kosmos“ wird übertragen auf das „Imperium“. Die philosophische Kugel transformiert sich zu einer Verwaltungskugel. Die Vertauschung von Kosmos und Staat verwandelt das Wohnen im Reich der „wahren Formen“ in das Wohnen in einem staatspolitischen Gedanken: „imperium romanum“, das deutlich im Bild des Atlas Farnese hervortritt.

In der dritten Transformation tritt auf verzwickte Weise das untergründige Prinzip des gesamten Ausdifferenzierungsprozess hervor. Es ist das der „Gegenmacht“. Das Prinzip hat seine historischen antirömischen Bedingungen und geht von der Überzeugung aus, dass die große Idee, die alles trägt, nicht die Idee einer weltlichen Macht, also der Macht Roms, sein kann, sondern die Idee einer „jenseitigen Macht“ sein muss. Die Wahrheit wechselt die Seiten. Erst jetzt erscheint die für uns heute so selbstverständliche Unterscheidung zwischen dem weltlichen (pragmatischen) und dem höheren (idealisierten) Denken.²⁴⁷ Man darf an dieser Stelle aber nicht übersehen, dass die geschaffenen Immunitätsräume nicht in den neuen aufgehen und verschwinden. Sie existieren fort wie die

²⁴⁷ Konnte Platon in seinen Begriffen von Einsicht in wahre Formen und schlichter Meinung zwischen einem pragmatischen und einem idealem Gedanken unterscheiden? Das ist erst nach der ökonomischen Transformation wirklich möglich.

psychosemantischen Hüllen der Familie und des Volks, auch wenn sich diese in Form und Gestalt mit den semantischen Ordnungen verändern.

Die philosophische Kugel war ein Gegenentwurf zur Stadt, zur Familie und zum Volk. Im Imperium wurde gewissermaßen die psychosemantische Verortung in der Vorstellung der Kugel nur staatspolitisch assimiliert. Mit dem Christentum kommt erst der Gedanke einer „wahren Wahrheit“ auf. Was schon in der antiken Akademie als Gegenentwurf zur Doxa bzw. zur Stadt als Moment einer Distanzierung anklingt, wird auf der dritten Transformationsstufe zur Metaphysik. In der Metaphysik wirkt aber weiterhin der alte philosophische Gedanke, dass alles in einem übergeordneten Prinzip ruht. Sie setzt sich aber deutlich ab, von der weltlichen Ordnung der Dinge. Logischer Weise bildet sich so die Gesellschaftsform des Mittelalters, in der der Klerus und der Adel repräsentativ für zwei verschiedene Einsichten in die Welt bzw. für die zwei Vernunftebenen der Weltwahrnehmung stehen. Die psychosemantische Einhüllung in die Welt, die noch in der philosophischen Einsicht in die Kugel lag, wird zu einem Haus mit zwei Stockwerken (*ora et labora*), dessen Mauern das göttlich Ganze bilden. Die Psychosemantik als erweiterte Psychoakustik bezieht ihre einhüllende Wirkung aus der Einbettung in eine allgemeine zeichenpolitische Weltwahrnehmungskondition.

Der vierte neuzeitliche Ausdifferenzierungsprozess, dessen Prinzip ausführlich von der Gestalt des Christophorus mit o zum Christophorus mit u ausgeführt worden ist, fügt dem zweigliedrigen Weltverständnis eine dritte Dimension hinzu und nivelliert die vorherigen radikal. Dieser Prozess entwickelt sich auf verschiedenen Ebenen. Die erste ist offensichtlich die innerlogische Transformation von der Dienstmetaphorik zum Missionsimperativ, indem das Dienen zum Ergreifen umgeschrieben wird: die imperiale Ebene. Ihr folgt die wissenschaftliche Ebene, die metaphorisch im Bild als das Projekt der „Kartographierung der Erde“ gefasst werden soll und als dritte Ebene die ökonomische, die mit Hilfe Vilem Flussers als Wende zu einem pragmatischen Wahrheitsbegriff beschrieben wurde. Damit sind gleichzeitig auch schon die drei Dimensionen der neuzeitlichen Ausdifferenzierung benannt: erstens Politik, zweitens Wissenschaft und drittens Ökonomie.

Die vierte Ausdifferenzierung folgt, so kann man mit Sloterdijk sagen, dem Motto: „Die eine Erde ist den ganzen übrigen Himmel wert.“²⁴⁸ Ruft man sich die metaphorischen Bilder der Atlasfiguren von Kolumbus und dem mercatorischen Atlas vor dem geistigen Auge noch einmal in Erinnerung, kann das logische Prinzip der neuzeitlichen Transformation der psychosemantischen Ordnung als Grundformel-Wechsel vom Dienen zum Unternehmen dechiffriert werden.

Im Folgenden soll dieser Aspekt der neuzeitlichen Transformation vor allem in seiner ökonomischen Dimension noch einmal ausgeführt werden, um darzulegen, wie über die Endlichkeit der klimatischen Bedingungen der Erde das „phantasmatische Bewusstsein“ der psychosemantischen Hülle der Moderne zum entscheidenden Thema auf den Monitoren gesellschaftlicher Reflexion werden muss. Soziologisches Denken zeigt sich aus dieser Perspektive wesentlich als Phantasmaforschung.

Zuvor sollen aber noch einige grobe Linien gezogen werden, die das Netz, das sich zwischen den verschiedenen Dimensionen der neuzeitlichen Psychosemantik bzw. Weltwahrnehmung ausbreitet, skizzieren.

Die zweiteilige Ordnung der vor-neuzeitlichen abendländischen Menschenformationen (die noch nicht Gesellschaften genannt werden sollten) verwandelt sich in der Neuzeit in ein dreiteiliges. Aus dem *ora et labora* wird die Metaphorik von Brot, Schwert und Beweis (Ökonomie, Macht und Wissen).

Die neuzeitliche Immunitätsordnung ist vor allem als eine Wende zum Pragmatismus zu deuten. Vor diesem Hintergrund lassen sich nun die Überlegungen zu den verschiedenen Politikformen der Moderne, die im ersten Teil der Arbeit ausgebreitet worden sind, in die Überlegungen zur Genese der psychosemantischen Immunordnung einordnen. Sexualitäts-, Anatomie-, Bio- und andere Wissenspolitiken sind wie die Reisen Christophorus Kolumbus

²⁴⁸ Peter Sloterdijk: „Der Erdglobus präsentiert im Bild der Erde die unhintergehbare Basis aller menschlichen Angelegenheiten. Wer von der Erde spricht, darf künftig meinen, den Boden aller Böden anzurufen. [...] Hatte sich das 19. Jahrhundert nicht den Abstieg des Begriffs von einem fiktiven Ideenhimmel auf die wiedergewonnene Erde als seine epochale Aufgabe vorgenommen? [...] War nicht der Durchbruch zu den Sachen selbst, der Abstieg von falschen Höhen zu wahren Grundlagen, die logische und kinetische Kernfigur aller Kritik geworden? [...] Mit der astronomischen, optischen und philosophischen Destruktion des Himmels im anhebenden Zeitalter kumulativer Technik wurden auch dessen Darstellungen zur Gegenstandslosigkeit verurteilt. Künftig sollte das Wort Himmel nichts anderes mehr bezeichnen als einen optischen Effekt, der bei der Wahrnehmung des Weltraums durch Menschaugen im Medium Planetenatmosphäre auftritt.“ Peter Sloterdijk: „Sphärologie Bd. 2“, SV FFM 1999, S.77 f.

durchweg als großformatige Aufbrüche zu lesen, die ein verdecktes auf absolute Verfügung ausgerichtetes Phantasma vorantreibt.

Wenn die Medizin den Körper entdeckt als nicht meta-physischen Gegenstand, dessen sämtliche „Leib“-Konnotationen gekündigt werden, bzw. der Körper-Innenraum ausschließlich „von der Möglichkeit seiner anatomischen Veräußerlichung“²⁴⁹ her verstanden wird, wiederholt sich die selbe Eroberung in der Sezierung des Körpers als *terra incognita*, wie sie durch die terrestrisch koloniale Eroberung, die mit Christophorus Kolumbus beginnt, vorgezeichnet worden ist. Sloterdijk notiert: „Die Erde Umrunden und Kartieren sowie den Menschenkörper von allen Seiten aufschneiden und aus allen Perspektiven graphisch darstellen ist dem kognitiven Habitus nach das Gleiche. Beide Operationen gehören zu der großen Rotation, die den Winkel (Klima) des Wissens von Dingen und Sachlagen verändert.“²⁵⁰ Der innere Impuls, der untergründig die doch weit von einander unterschiedenen Bereiche der Seefahrt und der Anatomie verbindet, kann als Signatur der modernen Wissenschaften gelesen werden.

Ihr libidinöser Antrieb tritt selbst dort noch hervor, wenn Sigmund Freud selbst das Unterbewusste wie einen Seefahrer das Meer bereist und die Gestade, an die er gespült wird, kartographiert.²⁵¹ Die innere Logik der wissenschaftlichen Unternehmungen hat Sloterdijk in der Kurzformel gefasst: „Making it explicit“. Hier schließt sich nun ein Bogen zu den Überlegungen, die bereits zur Explikation des „natürlichen“ und „kulturellen“ In-der-Welt-Seins von Menschen in der Moderne angestellt wurden. Das epochale Explikationsmanöver, das durch die Moderne hindurchbricht, das zeigt sich an dieser Stelle deutlich, folgt der Transformationslinie, die das Dienen zur großen Mission macht. „Neuzeit ist Anatomiezeit, Zeit der Schnitte, der Invasionen, der Penetrationen, der Implantationen in den dunklen Kontinent, die ehemalige Lethe.“²⁵²

„... in dem weißen Schweigen, das den Beginn der Endrunde ankündigte, lernte er den immer andern Bauplan der Maschine lesen, die er war, aufhörte zu sein, anders wieder war mit jedem Blick, Griff, Schritt, und dass er ihn dachte, änderte, schrieb mit der Handschrift seiner Arbeiten und Tode.“

Heiner Müller

²⁴⁹ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.72

²⁵⁰ Ebd. S.72

²⁵¹ Freud: „Die Psychoanalyse ist ein Werkzeug, welches dem Ich die fortschreitende Eroberung des Es ermöglichen soll.“ Sigmund Freud: „Das Ich und das Es“, Gesammelte Werke Band XIII, Fischer, FFM 1963; Sloterdijk bemerkt zu dieser Eroberungspolitik: „Daß dieses Land bereits dicht bevölkert war, störte den Konquistador Freud sowenig wie andere Landnehmer des imperialen Zeitalters.“ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.174

²⁵² Ebd. S.72

7. Die zweite Atmosphäre

Die letzte Transformation der Atlasfigur, die kolumbische oder mercatorische, ist mit einem grundlegenden Wechsel der Immunraumbildung verbunden. Die dabei neu entstehende Immunordnung steht unter kategorisch anderen Vorzeichen als noch die christlich-metaphysische der Vor-Neuzeit. Die metaphysische Semantik, in der sich die kulturelle Praxis der mittelalterlichen Ständegesellschaften verfasste, bricht endgültig auseinander. Die Immunraumbildung bekommt eine eindeutig technisch-operationale Grundverfassung. Der Paradigmenwechsel der Immunraumordnung wird durch eine Verschiebung in den Kräftezusammenhängen der psychosemantischen Hüllenbildung ausgelöst.

Was für Platon noch unter dem Begriff „Eidea“ betrachtet und beschrieben werden konnte bzw. was Platon nicht unterscheiden konnte: das Pragmatische und das Ideale, erlangt in der Immunordnung der frühen Neuzeit eine besondere Bedeutung. Das veränderte Betrachten der Kugel mit seinen topologischen Implikationen der Differenz von Beobachtung und Beobachtetem bringt keineswegs, wie weithin angenommen wird, ausschließlich über die Philosophie, also Denkern wie Descartes, ein neues Welt-System hervor. Das neue Welt-System ist schon vorher in der ersten Ausdifferenzierungslinie von Welt und Kosmos bzw. Welt und Gott angelegt, und diese Linie wird fortgesetzt. Sie wird verbreitert durch die ökonomisch-technische Expansionstendenz, die sich innerhalb ihrer ausbildet. Aber die Einbettung der weltlichen Ordnung in die transzendente Ordnung wird nicht gänzlich durchbrochen. Das transzendente Prinzip wird umgearbeitet (umgeschichtet). Es wird selbst zu einem Gegenstand.

Am Rande bemerkt, das Bedenken des Gegenstands des transzendentalen Prinzips wird dann unter dem Begriff der „Subjektphilosophie“ behandelt. So entstehen die Objekt- (Natur-) und die Subjekt- (Geistes-)wissenschaften. In der psychosemantischen Ordnung ist also selbst ein Bruch zu erkennen. Diese gebrochene psychosemantische Ordnung wirkt unterhalb der Immunversicherungen. Das Modell ist ziemlich komplex. Das Leitbild ist aber weiterhin das Beobachten der Kugel als Bild des Ganzen. Zugänglich werden diese komplexen Prozesse, wenn man ihren historischen Verlauf nachzeichnet.

Hier zeigt sich deutlich, während es in den imperialen und ökonomischen Zusammenhängen weitgehend um eine blutige Erweiterung und bestialische Verbesserung der eigenen Immunsituation auf Kosten der Anderen geht, führt dies auch auf der Innenseite der europäischen Expansion, in eine desolante Situation, die von fortlaufenden Kriegen geprägt ist.

Der Zusammenhang der desolaten inneren Situation Europas und den kolonialen Exzessen scheint sich gegenseitig zu bedingen und führt zu einer wechselseitigen Zuspitzung der Situation. Die neuzeitliche Expansionsbewegung Europas setzt sich aber nicht unendlich fort. Das 20. Jahrhundert zeigt, dass sie sich nur so lange fortsetzen konnte, wie das Unentdeckte (die Lethe) als Ressource unverbraucht bleibt. Mit anderen Worten, in dem Augenblick, in dem die koloniale Weltnahme den gesamten Globus erfasst hat, kann nicht mehr übersehen werden, dass auch das Unentdeckte etwas ist, das knapp werden kann.

Für das psychosemantische Gefüge der Neuzeit, sowie auch noch der Nach-Neuzeit ist es daher von entscheidender Bedeutung, dass die Frontlinie des Unentdeckten weiter ausgedehnt wird, selbst dann noch, wenn die möglichen Ergebnisse und der Nutzen der Forschung völlig zweifelhaft sind und zudem sogar unabschätzbare Gefahren mit den Experimenten verbunden sind, wie die gegenwärtigen Forschungen am „Cern“²⁵³ oder die Wasserstoffbombenexperimente in den 60er Jahren deutlich machen. Bei der Testzündung der Wasserstoffbombe war nicht mit Sicherheit zu auszuschließen, ob durch die Explosion die Temperatur der Erdatmosphäre derartig hoch ansteigt, dass es zu einer Kettenreaktion kommt, durch die sich der Sauerstoff der Erdatmosphäre entzündet und verbrennt. Bei den Teilchenbeschleunigungsexperimenten in der Schweiz kann die Möglichkeit der Bildung eines schwarzen Lochs nicht ausgeschlossen werden. Es ist kaum zu übersehen, dass unterhalb der ratioiden Wissenschaftspolitiken das Verfügungsphantasma stärker ist als jede vernünftige Abwägung.

Dass mit der europäischen Neuzeit eine „Täterkultur“ zur Disposition steht, wird heute niemand bezweifeln. Die koloniale Weltnahme nach 1492, die 1975 mit der Nelkenrevolution in Portugal als Kolonialpolitik beendet wird,

²⁵³ Der Tübinger Biochemiker und Chaosforscher Otto Rössler sieht die Gefahr der Bildung winziger Schwarzer Löcher: "Irgendwann prallen diese dann doch mit Erdteilchen zusammen und fressen sie auf", vermutet er.

nimmt unter den verschiedenen Dimensionen europäischer *Weltnahmen* (der wissenschaftlichen, der technischen, der medizinischen etc.) eine herausragende Stellung ein und macht nochmals deutlich, dass die Psychosemantik des Weltnehmens keineswegs eine philosophische Unternehmung darstellt und deswegen auch nicht unter eine rein philosophische Betrachtung gestellt werden kann. Die Psychosemantik wird zu einer operationalen unternehmerischen Struktur. Dieses operationale-Struktur-Werden der Psychosemantik ist ein entscheidender Vorgang auf der Ausdifferenzierungslinie, die mit Sloterdijk bei jenem idyllischen Betrachten der Kugel von Außen in der Antike begonnen wurde.

In der europäischen Kolonialisierung der Welt, das wurde im vorherigen Kapitel ausführlich dargelegt, wird die Linie der psychosemantischen Großraumbildung fortgesetzt. Wenn diese semantischen Großräume nun eine operational unternehmerische Struktur annehmen, tritt ein Abstraktionsprozess hervor, der bis dahin weitgehend verdeckt ist. Die nautischen Unternehmungen der kolonialen Weltnahme nach 1492 werden zunehmend von der philosophischen Einheitsidee abgekoppelt und gewinnen auf diese Weise einen eigenen psychosemantischen Immunsierungsstatus. Das heißt nicht, dass sie nicht von Ideen getragen werden.

Joseph Conrad bemerkt in seinem Roman „Herz der Finsternis“²⁵⁴ über das Verhältnis von Idee und Moral des europäischen Kolonialismus düster: „die Erde zu erobern ist keine schöne Sache, wenn man sich's zu sehr aus der Nähe betrachtet. Was einen damit versöhnt, ist nur die Idee dabei. Eine Idee, die dahinter steckt – nicht ein gefühlsduseliges Geheuchel, sondern eine Idee – etwas, das man aufstellen, vor dem man sich verbeugen und dem man ein Opfer bringen kann...“²⁵⁵

Conrad, der selbst im ausgehenden 19. Jahrhundert die „albtraumhafte“ Realität des Kolonialismus im Kongo erlebt hat, malt in abgründigen Farben ein Bild der kolonialen Realität, in dem das heroische Pathos, der mythische Glorienschein der Entdecker und Eroberer verdunstet und den Blick freigibt auf ein „Szenario des Grauens“.²⁵⁶ Im Aufscheinen dieses Grauens, so scheint es beim Lesen Conrads Roman, erscheint das Ideen-Haben nur noch als nackte Brutalität, eine Brutalität, die wie ein Orientierungspunkt im Unermesslichen des „hier ist alles erlaubt“²⁵⁷ funktioniert.

Conrad macht unübersehbar deutlich, dass das Ideen-Haben wenig mit dem moralischen Anspruch zu tun hat, „jene einfältigen Millionen von ihren gräulichen Sitten abzubringen“²⁵⁸. Die Idee – nicht das gefühlsduselige Geheuchel, sondern die Idee – die aufgestellt wird, vor der man sich verbeugt und der man Opfer bringt ist entscheidend. Im Conrads Roman erscheint diese Idee als der psycholibidinöse Komplex, in dem das „Elfenbein“ zu einem fetischhaften Wahn wird.²⁵⁹

Conrads Roman gehört zu den tiefgründigsten literarischen Zeugnissen der entfesselten Moderne in Gestalt der Kolonialgeschichte. Er erlaubt einen tiefen Blick in das psychosemantische Gefüge des ausgehenden Kolonialismus und ermöglicht so ein anschauliches Verständnis für jene Entwicklung des atlantischen Bildes durch die koloniale Weltnahme. Im Folgenden soll die Entwicklungslinie des komplexen Geflechts zwischen der psychosemantischen Hüllenbildung und ihrer Beziehung zum Kolonialismus Europas nach 1492 in groben Zügen nachgezogen werden, um die Großraumbildung des 20. Jahrhunderts mit ihrer Peripheriebeziehung ein wenig zu veranschaulichen. Auch dies wird wieder in Bezug auf die Sphärologie-Unternehmungen Sloterdijks versucht, im Besonderen wird hierbei auf sein Buch „Weltinnenraum des Kapitals“ Bezug genommen, das zu großen Teilen direkt aus dem zweiten Band der Sphärologie „Globen“ entnommen wurde.

Wenn man die Entwicklung der Epoche der Neuzeit im Bild des nautischen Expeditionismus beschreibt, wie es hier versucht werden soll, so schlägt sich die atlantische Entwicklungslinie bis auf die Bezeichnungsebene nieder. Der Atlantik als Ozean wird zur neuen Trägergestalt des transatlantischen Verkehrs. Sloterdijk notiert: „Das Drüben ist

²⁵⁴ Joseph Conrad in: „Herz der Finsternis“, Reclam Stuttgart 2008. Der Roman ist 1907 geschrieben worden.

²⁵⁵ Ebd. S.11

²⁵⁶ Der Roman „Herz der Finsternis“ diente nicht zuletzt dem Film „Apokalypse now“ als Vorlage.

²⁵⁷ Joseph Conrad: „Aufhängen den Kerl! Warum nicht? Alles – alles kann man in diesem Land machen. Niemand, sag ich, niemand kann hier – du verstehst mich – hier deine Stellung gefährden.“ Ebd. S.57

²⁵⁸ Joseph Conrad in: Herz der Finsternis, Reclam Stuttgart 2008, S.21

²⁵⁹ Conrad geht diesem Ideen-Haben sehr pragmatisch nach, eine Frage für ihn ist: Was hält die Europäer in der „Finsternis“? Er schreibt: „Manchmal kamen wir an eine nahe am Ufer gelegene Station, die sich an den Rocksäum des Unbekannten klammerte, und der Anblick der Weißen, die aus einer baufälligen Hütte hervorstürzten und uns mit wilden Gebärden freudiger Überraschung willkommen hießen, wirkte äußerst seltsam; sie sahen aus, als würden sie dort durch einen Zauber gefangen gehalten. Für eine Weile hing das Wort „Elfenbein“ in der Luft – und wir machten uns wieder auf unseren Weg, hinein in die Stille...“ Joseph Conrad in: Herz der Finsternis, Reclam Stuttgart 2008, S.61

nicht mehr der Rand einer kosmischen Schale, sondern eine andere Küste, die karibische, die später die amerikanische heißt. Die Überfahrt beginnt die Auffahrt zu ersetzen. Erst die Verlegung der Transzendenz in die Horizontale hat die Utopie möglich gemacht, als Denkschale, als Schreibweise und als Grußform für Wunschplasmen und immanentisierte Religionen.²⁶⁰

Die Umschreibung des religiös geprägten mittelalterlichen Weltbildes soll im Folgenden als Ausgangspunkt dienen, die Entwicklung des Aufbruchsimperativs der Neuzeit besser zu verstehen.

Der Bruch, der sich von der vorneuzeitlichen Weltbild-Bildung über einen langen Zeitraum bis zum nautischen Expeditionismus bzw. zur „Nautischen Extase“²⁶¹ durch die psyosemantische Ordnung zieht, kann kaum übersehen werden. Anhand der Geschichte der nautischen Unternehmungen wird so in gewissen Grenzen die Entwicklung des neuzeitlichen Bewusstseins verständlich gemacht.

Im Folgenden soll also versucht werden, entgegen mancher philosophischen Tradition, die Entwicklung der Neuzeit nicht aus der logischen Kontinuität der Ideengeschichte darzustellen, sondern aus den Implikationen, die durch die nautischen Expeditionen aufgeworfen werden. Damit wird die These in den Raum gespannt und strapaziert, dass die Neuzeit durch Schiffe und Häfen ihren Weg in das epochale Bewusstsein Europas nimmt.

Das entscheidende Moment, durch das die Seefahrt zur wesentlichen Agentur des neuzeitlichen Bewusstseins werden konnte, deutet sich theoretisch schon in der kryptischen sloterdijkschen Bemerkung an, dass „die Überfahrt beginnt die Auffahrt zu ersetzen“²⁶². Das richtige Verständnis für diesen Zusammenhang setzt in gewisser Weise das Verständnis eines anderen Zusammenhangs voraus, nämlich das Verständnis für das Moment der Offensivität.

Es soll deswegen also kurz der Frage nachgegangen werden: was den Zeitgenossen von Kolumbus, Magellan und Vasco de Gama das sichere Bewusstsein gab, dass die nautischen Missionen und Entdeckungsreisen nur als „Offensiven im Unermesslichen“ durchzuführen sind? Die Idee der Offensivität ist in dieser Verschiebung der *Auf-* zur *Überfahrt* das entscheidende Moment.

Die grundlegende Verschiebung des Bewusstseins hat ihren Ursprung in der spezifischen historischen Situation Europas. Im feudalisierten und territorialisierten alten Europa, wie Sloterdijk bemerkt, „wo jeder Streifen Ackers seit tausend Jahren einen Herren hat und jeder Waldpfad, jeder Pflasterstein, jede Brücke mit uralten Wegerechten und hinderlichen Privilegien zugunsten eines fürstlichen Exploitators belastet ist“²⁶³, musste die karibische oder später die amerikanische Küste wie die Verheißung einer paradiesischen Herrenlosigkeit erscheinen, an der jeder, so er sie nur erreichte, nehmen durfte, wie er wollte und konnte.

Es sollte nicht übersehen werden, dass die sittlichen und moralischen Normen Europas nicht an den fernen Küsten galten. Wer dort landete, konnte nach eigenem Ermessen verfügen, was in den seltensten Fällen ohne Mord in großer Zahl bewerkstelligt wurde. Die Mannschaften der kolonialisatorischen Unternehmungen standen nicht unter der hemmenden Wirkung christlich-bürgerlicher Gehorsamsdressuren, sondern unter einer radikalen Ausnahmereglung, die angesichts der „Minderwertigkeit der Fremden“ ohne zögerndes Bedenken in Kraft trat und die jegliche Tat legitimierte.²⁶⁴

Dieser Exzeptionalismus gegenüber dem Fremden war historisch keine Neuheit. Von der Antike an lässt sich die Entstehung eines Beziehungsfeldes bzw. Beziehungsraums beobachten, in dem die implizite Trennung von einem rechtsfreien Außen und einem von unterschiedlichen Zentren kontrollierten (reziprok gehemmt) Binnenraum hervortritt.²⁶⁵

Der Binnenraum dehnt sich von der Antike über das römische Imperium allmählich über ganz Europa aus. Am Beginn der Neuzeit bildet Europa einen polymorphen Binnenraum, in dem unterschiedliche Herrschaftszentren nebeneinander bestehen und ein rigoroses rechtsfreies Außen, wie es für die Griechen und selbst noch für die Römer bestanden hat, verschwunden ist. Die Ausnahmereglung gegenüber dem Fremden steht nicht mehr im Verhältnis von Zentrum und Peripherie. Nach dem Verschwinden des peripheren Außen stehen sich die Zentren mit

²⁶⁰ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.127

²⁶¹ Ebd. S.125

²⁶² Ebd. S.127

²⁶³ Ebd. S.188

²⁶⁴ Sloterdijk: „Das neuzeitliche Täterbewusstsein setzt eine erfolgreich arbeitende autopersuasive Agentur voraus, die immer von neuem die Entsicherung der Handelnden in Gang bringt, indem sie eine Verbindung von Sondererlaubnissen, Gewinnverheißungen und Aussicht auf nachträgliche Absolution garantiert.“ Ebd. S.117

²⁶⁵ Giorgio Agambens „Homo Sacer“ entspricht in etwa der theoretischen Figur dieses Raums.

ihren Einflussgebieten direkt gegenüber. Das Außen tritt erst mit der Entdeckung Amerikas wieder auf das Tableau der europäischen Geschichte.²⁶⁶ Die allmähliche Verschiebung des rechtsfreien Außen ist eine der grundlegenden Entwicklungen in der Geschichte der europäischen Großraumaggregate. Die Beziehung von Zentrum und Peripherie ist damit historisch aber bei weitem noch nicht abgeschlossen, sie bildet bis heute den Schlüssel zum Verständnis der weltpolitischen Lage.

Ausgehend von diesem Bild ist es konsequent festzustellen, dass die Grundsituation der kolonialen Weltnahme die Möglichkeit zur radikalen Ausschöpfung eines Außen ist, ohne die die Entwicklung des neuzeitlichen Bewusstseins nicht zu denken wäre. Conrad schreibt über diese Zentrum-Peripherie-Beziehung des römischen Reichs: „Die Römer waren keine Kolonisten, ihre Verwaltungstätigkeit bestand wohl nur aus Erpressung und sonst nichts. Sie waren Eroberer, und da braucht's nur rohe Gewalt. Nichts Rühmenswertes, wenn man über sie verfügt, denn Stärke ist bloß zufällig und ergibt sich aus der Schwäche der anderen. Sie rissen an sich was sie nur immer kriegen konnten. Es war bloß schwerer Raub mit Körperverletzung, Mord in großem Stil, blindlings begangen, wie es sich gehört für die, die einer Finsternis entgegentreten.“²⁶⁷ Bis in das Verständnis der modernen Aufklärung kann man das psychosemantische Motto/Motiv dieses „einer Finsternis entgegentreten“ verfolgen. Das neuzeitliche Bewusstsein und die historische Situation der nautisch terrestrischen Weltnahme, die radikale Ausschöpfung eines Außen bilden ein unauflösliches Netz. Es ist diese Beziehung, die wie keine andere das neuzeitliche Bewusstsein prägt.

Diese Grunddisposition der Neuzeit ist noch keine Erklärung für die spezifische Entwicklung Europas nach 1492, sie zeigt aber wie sehr das neuzeitliche Bewusstsein an das operational Reale ihrer historischen Situation (an ihre „Aktionskultur“, im Sinne Sloterdijks) gebunden ist. Von diesem Punkt ziehen sich die verschiedenen Fäden neuzeitlicher Entwicklung bis in das Verständnis moderner Subjektivität hinein.²⁶⁸

Wenn hier in einer langen Kette versucht wird die verschiedenen Entwicklungen der theoretischen Implikationen, die mit dem Auftauchen des Gattungsgedanken und den psychosemantischen Großräumen verbunden sind, von der Antike bis in die Neuzeit nachzuziehen, so soll an dieser Stelle entschieden betont werden, dass natürlich auch die Brüche und Zusammenbrüche, das Verschwinden der historischen Formationen und Gebilde, das auf den letzten Seiten nicht ausgeführt wurde, eine außerordentliche Bedeutung für die Entwicklungsprozesse hat. Es ist wichtig hier genau zu differenzieren. Der europäische Kolonialismus hat seine Ursache nicht in der christlichen Missionsidee, das christlich metaphysische Weltbild führt nicht in den Kolonialismus, sondern das Missionieren, Übermitteln und Bringen wird durch die koloniale Weltnahme und das „merkantile Risikohandeln über große Entfernungen“ zu einem „Tätigkeitstyp eigenen Rechts“²⁶⁹ freigesetzt, wie es Sloterdijk begrifflich zu fassen versucht. Wenn während der kolonialen Weltnahme Formen von „innerer Einkehr“ oder Meditation überhaupt aufzufinden sind, dann in Form kaufmännischen Rechnens, inbrünstigen Kalkulierens und strategischen Planens. Das hat aber nur wenig mit dem mittelalterlichen Religionsempfinden zu tun und auch nichts mehr mit jenem „seligen Schauen der Kugel als Symbol für das Ganze“ in der Antike. Es ist eher andersherum, die christlichen Missionare springen rechtzeitig noch mit aufs Boot, das sich daran macht die metaphysischen Anker zu lichten.

Das dabei gedanklich und philosophisch allerlei geschichtsmächtiger Unsinn entsteht ist unausweichlich. Man denke nur an Hegels oder Kants Ausführungen über die Afrikaner. Die Kollaboration des Denkens mit der „neuen Geschichte“ im Bruch zwischen dem Zeitalter der Bauern auf ihrer Scholle und dem der Schiffe ist ein Grund,

²⁶⁶ In Joseph Conrads Roman, das Herz der Finsternis, wird dieser Aspekt sehr deutlich. Der Roman beginnt in einer Abenddämmerung auf der Themse, aus der sich die ganze Erzählung spinnt: „Wir betrachteten den ehrwürdigen Strom nicht im kräftigen Licht eines kurzen Tages, der da kommt und für immer verschwindet, sondern im erhabenen Schein bleibender Erinnerungen. Und wirklich ist nichts leichter für den, der mit Ehrfurcht und Hingabe zur See gefahren ist, als auf den Unterlauf der Themse den Geist einer großen Vergangenheit zu beschwören. Der Gezeitenstrom fließt in immerwährender Dienstbarkeit hin und her, und er ist voll von Erinnerungen an Männer und Schiffe, die er dem Frieden in der Heimat oder den Schlachten auf See entgegentrug. Er hatte all jene Männer gekannt und ihnen gedient, die der Stolz der Nation sind, von Sir Francis Drake bis John Franklin, Ritter allesamt, mit oder ohne Titel.“ [...] „Und auch dies [...] ist einer der finsternen Orte auf Erden gewesen. [...] Ich dachte gerade an sehr alte Zeiten, als die Römer zum ersten Mal herüberkamen, vor eintausendneunhundert Jahren – neulich [...] Seither ist Licht von diesem Fluß ausgegangen [...] Stellt euch die Gefühle eines Kommandanten vor, der plötzlich nach Norden beordert wird und dann den Befehl über ein Schiff erhält. Stellt ihn euch vor, hier am äußersten Ende der Erde; eine See von bleierner Farbe, die Farbe des Himmels wie Rauch, ein Schiff ungefähr so stabil wie eine Ziehharmonika – und er segelt flussaufwärts, mit Proviant oder Befehlen, oder was immer. [...] Diese Leute waren Manns genug, der Finsternis die Stirn zu bieten.“ Joseph Conrad in: Herz der Finsternis, Reclam Stuttgart 2008, S.9 ff.

²⁶⁷ Ebd. S.11

²⁶⁸ Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt wiederholt, wie noch zu zeigen ist, die operationale Unterscheidung von Zentrum und Peripherie.

²⁶⁹ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.92

weswegen die Philosophie der europäischen Expansion, dem Maschinenbau oder dem Bewegungskrieg so wenig Beachtung schenkt und nicht durchdringt zu einer „Sprache auf der Höhe ihrer Aktionskultur“²⁷⁰. Sloterdijk bemerkt: „Dieser Effekt [das historische Schweigen des Denkens zur europäischen Expansion] charakterisiert die Gesamtlage der neuzeitlichen europäischen Philosophie, die zu dem Hauptereignis ihrer Zeit, der Weltnahme durch die merkantilen und imperialen Mächte und der Enthemmung der Täter zum reinen Eingriffshandeln, fast allenthalben beharrlich schwieg.“²⁷¹ Es ist schon beinahe schicksalhaft auf welche Weise dieses spezifische Denken an den Rand gedrängt wird bzw. die Seiten wechselt und letztlich einmündet in die selbstverschuldete Harmlosigkeit gegenüber den außerordentlichen Verbrechen ihrer Zeit. Der innereuropäische Kampf von Theologen und Philosophen um die historische Deutungsmacht der Weltbeschreibung kann kein reflexives Bewusstsein zu seiner historischen Situation entwickeln.

Exkurs: rational motivierte Täter

An dieser Stelle muss noch eine weitere kurze Bemerkung zum Verhältnis von Philosophie, der von Sloterdijk eingebrachten Vorstellung „der Aktionskultur der Neuzeit“, dem Subjektbegriff und dem erwähnten Offensivitätsmoment eingefügt werden. Es ist offensichtlich, dass diese Begriffe historisch in einem engen kausalen Zusammenhang angesiedelt werden müssen, wenn davon ausgegangen wird, dass die Entwicklung des neuzeitlichen Bewusstseins in der Verlagerung „der Auffahrt in die Überfahrt“ bzw. der Verlagerung der Transzendente in die Horizontale und vor allem als „Aktionskultur“ ihren Weg durch die Häfen in den polyzentrischen Großraum Europas findet. Das neuzeitliche Bewusstsein ist kein einzelnes psychisches Bewusstsein oder so etwas ähnliches. Es ist vielmehr die Chiffre für die psychosemantische Signatur der Epoche, die vor allem anderen mit dem kolonialen Vernichtungszug und den Weltkriegen verbunden werden muss.

Geht man davon aus, dass die wesentlichen Veränderungen Europas nach 1492 zum Teil direkt, zum Teil vermittelt durch die veränderte Grundsituation der Großraumlage mit ihrem neuen Außen ausgelöst wird, und nicht durch einen Erkenntnisfortschritt der Philosophie oder einer ähnlichen Vorstellung einer Werdensbahn des Menschen, so stellt sich nicht mehr die Frage, warum die früheren Zeitalter nicht bis zu einem Subjektbegriff durchdringen konnten, sondern vielmehr, wie es dazu kam, dass der Subjektbegriff mit dem Beginn der Neuzeit zu einer fundamentalen Semantik im gesellschaftlichen Gefüge wird, etwas pointierter, es stellt sich dann die Frage, welcher geschichtsmächtige Vorteil im Subjektbegriff lag. Wie kommt es, dass das Subjekt bzw. der Begriff des Subjekts in der Epoche der großen Unternehmungen so wichtig wird?

Um dieser Frage nach dem geschichtsmächtigen Vorteil des Subjektbegriffs auf die Spur zu kommen, ist es kaum ausreichend ausschließlich die logischen Begründungen der philosophischen Literatur zu durchleuchten und sich in ihre Hermetik zu vertiefen, um die inneren Entstehungsbedingungen des Subjektbegriffs zu verstehen. Es bedarf schon eines historisch distanzierten Blicks, um den untergründigen Wirkungsverhältnissen auf die Spur zu kommen, die den Subjektbegriff zur entscheidenden Konstante moderner Staats- und Selbstbildung hat werden lassen. Die entscheidende Frage, die gestellt werden muss, ist: in Verbindung mit was, mit welchen Kräften, Formationen, Gebilden steht die philosophische Besinnung auf das Subjekt.

Eine solche Frage kann kaum erschöpfend beantwortet werden und das soll hier auch nicht versucht werden. Es ist aber trotzdem wichtig sich über einige Aspekte keine falschen Vorstellungen zu machen. Deswegen sollen einige Dinge grundlegend bemerkt werden.

Wenn Kant vorschlägt, die höchste Instanz der Selbstberatung, den kategorischen Imperativ, im urteilenden Subjekt selbst zu verorten, um dem Subjekt damit einen Maßstab für alle „gerechtfertigte Praxis“ in sein Inneres zu stecken, verbirgt sich dahinter mehr als nur eine rationale Empfehlung für das Handeln in politischen Gebilden und Zusammenhängen.

Es ist entscheidend zu erkennen, dass der Subjektbegriff im Rahmen des Politischen ein fundamentales Konzept bildet, dem ein gewisses historisches Selbstverständnis vorausgeht. Dieses historische Selbstverständnis ist mit der „Verlagerung der Auffahrt in die Überfahrt“ durch die atlantische Schifffahrt quasi schon exemplarisch entworfen. Wenn man in der kolumbischen Entdeckung Amerikas metaphorisch überspitzt ein epochales Lichten der metaphy-

²⁷⁰ Ebd. S.109

²⁷¹ Ebd. S.109

sischen Anker erkennt, erscheint darin deutlich die Grundfigur des historischen Selbstverständnisses der Neuzeit (bzw. des gattungsgeschichtlichen „Zeitalters der Herrschaftsfregatten“²⁷²).

Das Bringen, nicht zu vergessen auch das Nehmen, tritt an die Stelle der scholastischen „Theoria“ und das Segelsetzen tritt an die Stelle des Studiums antiker Texte. „Die vagen symbolischen Immunstrukturen der religiösen Letztinterpretation menschlicher Lebensrisiken“²⁷³ werden zunehmend durch die Gewinnversprechungen der imperialistischen Eroberungen an den fernen Küsten ersetzt, nach dem Motto, wer Gold im Überfluss besitzt, bedarf keiner Himmelsversprechung nach dem Tod. Die Unternehmung erhält den Vorrang gegenüber dem Symbolischen und die prosperierenden, offensiven Mittelschichten beginnen allmählich den Herren in Gestalt von König und Kirche in Frage zu stellen. Die Linie des historischen Selbstverständnisses, das dem Subjekt als Fundamentalbegriff moderner Staats- und Selbstbildung zugrunde liegt, tritt deutlich hervor.

Im Licht des „Unternehmens“, dessen große Zeit mit der Entdeckung Amerikas beginnt, muss alles, das die Unternehmung behindert oder in irgendeiner Weise hemmt, als deprimierende Qualität erscheinen. Der Inbegriff dieser hemmenden Gewalt ist bildlich gesprochen der äußere Herr (bzw. die äußere Notwendigkeit). Es geht also, wenn von Subjektivität gesprochen wird, durch die ganze Neuzeit hindurch, wie Sloterdijk betont, darum, „den äußeren Herren wegdenken zu können“.²⁷⁴ Das historische Selbstverständnis, das dem neuzeitlichen Subjektbegriff unterliegt, tritt nicht, wie man mit Kant vielleicht annehmen könnte, dadurch hervor, dass dem einzelnen Subjekt die Mittel zur Verfügung gestellt werden, eine rationale Entscheidung zu treffen, sondern – das zeigt die Geschichte Europas nach 1492 deutlich – dadurch, dass seine unternehmerischen Ambitionen frei zur Entfaltung kommen können. Hierzu muss angemerkt werden, dass Subjekte nicht immer einzelne Menschen sein müssen, sondern auch als Verbände, ja sogar als abstrakte Interessenlagen erscheinen können.

Der Vorrang der Enthemmung vor der Vernunft, wird schon deutlich, wenn man sich den kategorischen Imperativ Kants vor dem Hintergrund der Praxis gesellschaftlicher Entscheidungen vor Augen führt. Sollte man sich geneigt fühlen tatsächlich alle Bedingungen und Einschränkungen des kantischen Imperativs vor einer Entscheidung zu bedenken, so führte dies unausweichlich in die Paralyse. Sloterdijk bemerkt hierzu gewohnt pointiert: „Der Gebrauchswert des kategorischen Imperativs liegt in seiner Erhabenheit, die seine Unanwendbarkeit sicherstellt.“²⁷⁵

Worauf hingewiesen werden muss ist, dass unterhalb der „Erhabenheit“ der Subjektivität die Arbeit an der Freisetzung unternehmerischer Energien durch die Subjektidee einen viel vehementeren Einfluss auf die gesellschaftlichen Transformationsprozesse nimmt als oftmals vermutet wird.

Das wesentliche Ereignis, das die Neuzeit wie kein anderes kennzeichnet, liegt in der radikalen Verlagerung der Immunisierungsstrategien weg von den symbolisch metaphysischen „Letztinterpretationen menschlicher Lebensrisiken“ hin zu den exakten sozialen und technischen Sicherheitsleistungen.

Subjektivität als spezifische fundamentale Form der Neuzeit, liegt auf der Linie der Freisetzungen und der Enthemmung materialistisch geprägter Immunisierungstechniken, so lässt sich diese Anmerkung zur Frage, mit welchen Kräften, Formationen und Gebilden die philosophische Besinnung auf die Subjektivität zusammenhängt, zusammenfassen.

Im Hintergrund dieser wichtigen Einschränkung fällt aber noch ein weiterer Zusammenhang von Kolonialisierung und Subjektkonstitution ins Auge. In dem Augenblick, in dem das Projekt der Inbesitznahme/Ergreifung eines materialistisch verstandenen Diesseits epochale Tragweite annimmt, findet eine Rückkopplung statt. Nicht mehr nur die Welt als radikales Außen wird eingenommen, sondern gleichzeitig findet auf der Rückseite eine Kolonisierung des Inneren statt. Dieser Prozess ist nicht zuletzt unter dem Begriff der Anatomiepolitik beschrieben worden, die Vereinnahmungen des Körpers, der Sexualität, des Begehrens etc. durch eine normative Produktivität, setzt das

²⁷² Die zweite Epoche der Gattungsgeschichte. Siehe hierzu Peter Sloterdijk: „Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik“, Suhrkamp Verlag, FFM 1993

²⁷³ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.138

²⁷⁴ Peter Sloterdijk: „Der unermessliche Vorteil, sich als Subjekt zu verstehen, liegt für Leute, die etwas vorhaben, offenkundig darin, den äußeren Herrn – als Inbegriff der hemmenden Gewalt aufgefasst – wegdenken zu können, und weggedacht werden muss der Widerstand des Herrn tatsächlich, sobald wir die Ausdrucks- Unternehmensfreiheit für uns reklamieren. Sollte der Herr im Realen nicht Anstalten machen, die Bahn freizugeben, wird es die erste Unternehmung der vereinigten expressiv- expansiven „Subjekte“ sein, ihn durch eine „Revolution“ zu entthronen. Aus diesem Grund ist „Revolution“ nicht nur ein politischer Ereignistyp, sondern mehr noch eine philosophische Devise. Sie steht für das Phantasma, die unterdrückenden, behindernden und deprimierenden Qualitäten des Realen überhaupt außer Kraft zu setzen. Darum ist bei politischen Umstürzen seit 1789 zumeist auch eine Abordnung aus Befreiungsphilosophen im Aufgebot.“ Ebd. S.102 f.

²⁷⁵ Ebd. S.102

Prinzip der Außendifferenzierung nach innen fort. Wie bereits angedeutet, geht die Kolonisierung der Welt also auch mit einer Kolonialisierung des Inneren einher.

Das Subjektive ist nicht eine grundlegende Bedingung der Wahrnehmung, keine ontologische Konstitution der Beziehung zur Welt, sondern historisch betrachtet vor allem die Wirksamkeit einer Norm. Indem das Individuum ermächtigt wird aus selbst erkannten Gründen zu handeln, werden die verschiedenen Gründe, die das Individuum zu einer bestimmten Tat bewegen, zu einem spezifischen Feld. Subjektivität ist nach der Sprachregelung der Philosophie die entscheidende Instanz in diesem Feld. Sie ist aber noch mehr. Indem sie als politisch philosophische Konzeption immer an den Begriff der Freiheit gebunden wird, wird sie zu einem spezifischen Machtpunkt in der Welt.

Die entscheidende Erkenntnis liegt in der Einsicht, dass der Kern der neuzeitlichen Subjektivität wie eine beratende Agentur funktioniert. Diese Agentur befindet sich nicht unbedingt nur im Individuum. Das Individuum muss also nicht unbedingt nur sich selbst gegenüber gehorsam sein. Es ist deutlich, dass sich die Selbstberatung des Subjekts vor dem Hintergrund seiner Erfahrungswelt realisiert, allerdings und das muss entschieden hinzugefügt werden, ist diese Erfahrungswelt nicht nur geprägt von den vernünftigen Lehren der Wissenschaft, sondern zeigt sich auch in der Wirklichkeit der Handlungswelt, d.h. vor allem in der Aktionskultur der Neuzeit.

In diesem doppelseitigen Verhältnis von Disposition der inneren und äußeren Aktionskultur wirkt etwas, das Peter Sloterdijk „Organisation der Enthemmung“²⁷⁶ nennt. Unterhalb der Erhabenheit der Subjektivität wirkt die Freisetzung unternehmerischer Energien viel vehementer als die Ethiken und die Moral. Subjekt ist, so konstatiert Sloterdijk, „wer an den Experimenten der Moderne zur psychischen Formatierung unternehmerischer Energien teilnimmt.“²⁷⁷ Der Machtpunkt, der sich im Subjekt konzentriert, unterliegt vor allem der „weltgeschichtlichen Dynamik“ in der „Organisation der Enthemmung“ mit der sich Europa daran macht sich das rechtsfreie Außen (das der fernen karibischen Küste sowie des Inneren) zu unterwerfen und rücksichtslos auszubeuten. In dieser „weltgeschichtlichen Dynamik“ zeigt sich die grundlegende Bedeutung der „Organisation der Enthemmung“ von der Sloterdijk spricht.

Folgt man dieser sloterdijkschen Bemerkung, wird deutlich, wie geringfügig sich eigentlich das theoretische Konzept hinter der semantischen Organisation und der Zeichenpolitik von der metaphysischen Vorstellung eines allsehenden Gottes zur Erhabenheit des Subjektbegriffs real verändert. Konstitutiv ist in beiden Fällen immer eine Vernunft, ob sie nun theologisch oder rational begründet ist. Was sich aber wesentlich unterscheidet ist ihre innere Ökonomie und hier zeigt sich die Tiefe des Bruches zwischen dem metaphysischen Weltbild des Mittelalters und dem Rationalismus der Neuzeit. Während im metaphysischen Weltbild die Vernunft von einer Einsicht in das Ganze ausgeht, so erscheint in der ratioiden Perspektive der Neuzeit nur noch der pragmatische Rahmen des unternehmerischen Kontexts. Die gesellschaftlich formierenden Kräfte gehen dann in der Tat nur noch von der nicht zu befriedigenden Rationalität einer auf Profit ausgerichteten Vernunft aus.

In der modernen Konzeption der Subjektivität wiederholt sich zum einen das, was schon in der Differenz von Subjekt und Objekt aufgeschienen ist, die Unterscheidung der kolonialen Weltnahme von einem zentrierten Binnenraum und einem radikalen Außen, zum anderen konzentriert sich in der Subjektivität neben ihrer Differenz zum Objektiven ein gesellschaftliches Experiment. Jenseits der Utopie der Freiheit und der Erhabenheit der Vernunft realisiert sich in der Wirklichkeit der Institutionen und der Politik der Staaten eine radikale Enthemmung des profitierenden Denkens, die „Organisation der Enthemmung“, die unter dem Phantasma steht, dass durch den Fortschritt „die unterdrückenden, behindernden und deprimierenden Qualitäten des Realen überhaupt außer Kraft gesetzt werden könnten.“²⁷⁸

Die Frage, in Verbindung mit welchen Kräften, Formationen und Gebilden die philosophische Besinnung auf das Subjekt steht, zeigt deutlich, dass die Verbindung von Subjektivität und neuzeitlichem Bewusstsein keineswegs auf einem logischen, wissenschaftlich oder gar ontologischen Fundament steht. Der geschichtsmächtige Vorteil des Subjektbegriffs liegt in der anhebenden Aktionskultur der kolonialen Weltnahme Europas nach 1492 und ihrem untergründigen Prinzip der „Organisation der Enthemmung“.

²⁷⁶ Ebd. S.93

²⁷⁷ Ebd. S.94

²⁷⁸ Ebd. S.103

Die kursorischen Überlegungen zur Entstehung der Subjektivität in der Neuzeit haben deutlich gezeigt, dass das Interesse an der Subjektivität eng verknüpft ist mit dem „nautischen Expeditionismus“ und seinen logischen Implikationen für das Selbstverständnis der Neuzeit. Von diesem Selbstverständnis wird nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, dass es sich von allen früheren Formen der Organisation psychosemantischer Großsphären grundlegend unterscheidet. Wenn man die neuzeitliche Atlastransformation richtig verstehen will, so liegt es also nahe, der Spur des Atlas' in das technisch operationale Beziehungsfeld der kolonialen Weltnahme zu folgen.

Die Frage Sloterdijks, warum die Philosophie nach 1492 „zum Hauptereignis ihrer Zeit, der Weltnahme durch die merkantilen und imperialen Mächte und der Enthemmung der Täter zum reinen Eingriffshandeln, fast allenthalben beharrlich schwieg“²⁷⁹, kann also bei Seite gelassen und anstatt dessen ein Blick auf die Frage geworfen werden, warum und in welcher Weise sich „die merkantilen und imperialen Mächte und die Enthemmung der Täter zum reinen Eingriffshandeln“ entwickeln.

Die entscheidenden Merkbegriffe dieser Entwicklung sind bereits genannt worden. Das ist zum einen der europäische Exzeptionalismus, die Selbstüberhebung über die Kulturen der fernen Küsten, und zum anderen die „voranschreitende Ersetzung von vagen symbolischen Immunstrukturen vom Typus der religiösen Letztinterpretationen menschlicher Lebensrisiken durch exakte soziale und technische Sicherheitsleistungen.“²⁸⁰

Im Spannungsfeld dieser beiden Momente erscheinen die tragenden Achsen der Architektur des neuzeitlichen Bewusstseins, außerdem tritt der theoretische Rahmen für die weltpolitische Situation der Gegenwart hervor, die unter dem dostojewski-sloterdijkschen Begriff des *Kristallpalasts* beschrieben werden soll.

Zum europäischen Exzeptionalismus ist schon einiges gesagt worden. Hier soll nun die Gelegenheit genutzt werden noch auf einen weiteren Aspekt hinzuweisen, der vielleicht nicht gleich ins Auge fällt, aber doch noch einmal Licht auf den Zusammenhang von Subjektivität und der kolonialen Weltnahme wirft. Exzeptionalismus und Subjektivität sind in der neuzeitlichen Entwicklung enger miteinander verknüpft als man im ersten Augenblick vielleicht annimmt.

a. Exzeptionalismus, Innovationismus und Evolutionismus

Fjodor Dostojewskis Roman: „Verbrechen und Strafe“²⁸¹ von 1868 (früher fälschlicher Weise übersetzt mit „Schuld und Sühne“) kann als Essay über die sozio-psychologische Frage gelesen werden, wie es einem durch moralische Imperative maximal gehemmten Intellektuellen gelingen kann in die Reihe der Tatmenschen überzugehen. Diese Frage entfaltet sich an der geschichtspolitischen bzw. zeitdiagnostischen Lage der zentralen Figur des Romans, Raskolnikow. In der psychologischen Disposition, die sich in der Person Raskolnikows konzentriert, offenbart sich das entscheidende psycho-moralische Dilemma des modernen Intellektuellen im Allgemeinen. Dieses Dilemma lässt sich einfach als Zerrissenheit zwischen zwei Ansprüchen zusammenfassen, die zum einen in der bedrängenden Einsicht des Intellektuellen Raskolnikow in die Untragbarkeit (Unerträglichkeit) der gegenwärtigen Gegebenheiten bestehen und deswegen seinen Widerstand verlangen, und zum anderen in dem paradigmatischen Unrecht, das mit diesem Widerstand verbunden ist. An einer zentralen Stelle des Romans führt Dostojewski diese innere Beziehung vor dem Hintergrund und als rechtsphilosophischen Dialog zwischen dem Staatsanwalt Porfirij und Raskolnikow folgendermaßen aus:

„Ich folgere daraus, dass alle, nicht nur die großen, sondern auch die nur einigermaßen überdurchschnittlichen Menschen, das heißt solche, die nur die geringste Fähigkeit besitzen, etwas Neues zu sagen, ihrer Natur nach unbedingt Verbrecher sein müssen – mehr oder weniger, versteht sich. Andernfalls ist es ihnen unmöglich, aus den alten Bahnen auszubrechen, während es ihnen selbstverständlich ebenso unmöglich ist, sich mit diesen Bahnen abzufinden.“²⁸²

Dostojewski spürt hier einen Zusammenhang auf, der trotz der Einfachheit der Überlegung in seiner politischen Bedeutung die grundlegende Disposition Russlands vor der Oktoberrevolution auf den Punkt bringt.

²⁷⁹ Ebd. S.109

²⁸⁰ Ebd. S.138

²⁸¹ Fjodor Dostojewski, *Verbrechen und Strafe*, Roman, in der Neuübersetzung von Swetlana Geier, Frankfurt 1996

²⁸² zitiert nach Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.118;

Fjodor Dostojewski, *Verbrechen und Strafe*, Roman, in der Neuübersetzung von Swetlana Geier, Frankfurt 1996, S.351.

Es ist die Frage, die in den Begriffen Exzeptionalismus, Innovationismus und Evolutionismus als Chiffre für das Sonderrecht vor dem geltenden Recht dem Zeitalter der Revolutionen tief in seine Grunddispositionen eingeschrieben ist. Wie bereits an anderer Stelle erwähnt macht Giorgio Agamben dieses Sonderrecht bzw. wie er es nennt, den „Ausnahmestand“ zur Grundlage seiner Überlegungen zum *Homo Sacer*. Auch Dostojewski unterlegt seinen Überlegungen diese Frage nach dem Sonderrecht, um der Frage nach dem Verhältnis von Russland und Europa nachzugehen. Hinter der Frage nach dem Sonderrecht des Intellektuellen verbirgt sich also letztlich nichts anderes als die Frage der Kritik der Moderne.

In Dostojewskis Modernitätskritik, die er in seinen verschiedenen Romanen ausgehend von unzähligen psychischen Dispositionen und Beziehungen seiner Figuren in ihrer existenziellen, sozialen, psychischen und politischen Dimension entfaltet, liegt nicht zuletzt die außergewöhnliche Qualität, die seine Romane bis heute auszeichnet. Die nachnapoleonische Phase der europäischen Geschichte (die in gewisser Weise auch postpathetische Horizonte mit sich bringt), die uneindeutige Zugehörigkeit Russlands zu Europa und die privilegierte Position des Beobachters am Rande Europas, die Russland im 19. Jahrhundert dadurch zuwächst, bieten dem scharfsichtigen Schriftsteller den literarischen Zugang zu den unterschiedlichen Dimensionen seiner Zeit, in der er nicht die Grundlage der lebensnahen Erfahrung verliert.

Indem Raskolnikow sich also für sein Recht und seine Pflicht für „das Neue“ zu kämpfen entscheidet und damit für das Verbrechen – Verbrechen heißt hier „die Beseitigung des Widerstands der gewöhnlichen Menschen gegen das Neue“ (Sloterdijk) – leuchtet Dostojewski eine grundlegende psychostrukturelle Beziehung in der Konstitution des europäischen Bewusstseins aus. Die *Aktionskultur* bzw. die *Organisation der Enthemmung*, von der auf den letzten Seiten die Rede war, beruhen, das wird durch die Figur Raskolnikows deutlich, auf der Überzeugung, dass die Selbstüberredung des Subjekts zur Tat (im Falle Raskolnikows zum Mord) in dem Augenblick zum Erfolg führt, in dem es ihm gelingt sich als Medium einer außergewöhnlichen Kategorie zu verstehen.

Mit anderen Worten, wer sich für *das Neue* entscheidet, muss die Zerstörung des Bestehenden betreiben. Die Selbstüberhebung, die in dieser Entscheidung liegt, ist die Grundlage der Beziehung der christlich-humanistischen Gesellschaften zu ihrem Außen, Kolonien, aber auch zu ihrem Inneren, wirtschaftlich und soziale Ausbeutung der Massen bzw. Freisetzung operational-technischer Möglichkeiten als Organisation der Enthemmung (auch im Namen ihrer Befreiung wie in der Oktoberrevolution).

Modernisierung, so scheint es Dostojewski nahe legen zu wollen, ist ein Phänomen, das seinen Zeitgenossen in eine *grundlegende Heimatlosigkeit* entlässt, eine Bezugslosigkeit des Fühlens und Denkens. Das Bestehende, aber auch das Neue können nicht mehr als Orientierungspunkt für ein moralisches Bewusstsein ausgemacht werden. Nach den Romanen von Dostojewski ist die Lage, die Nietzsche auch nicht anders fassen wird, geprägt von einer ausgeweglosen Maßlosigkeit, in die der Einzelne gestellt ist. In dieser Situation wird die Bedeutung der Selbstüberredung für das Handeln unübersehbar und die Konjunkturkultur des Consulting und des Managements wird zur eigentlichen Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung. In dieser Situation optiert Dostojewski, nicht unproblematisch, zur Vorstellung einer „russischen Seele“, durch die sich eine existenzielle Beziehung zur Welt und zur eigenen Zeit einstellen soll. Er erkennt, was Friedrich Nietzsche nicht empfinden konnte, die Notwendigkeit eines auf das „Seelische“ bzw. „menschliche“ Leben bezogene Fühlen und Denken im Gegensatz zum Denken des „Übermenschlichen“.

Die Bedeutung des Handelns aber, das heißt der Kontext der motivationalen Selbstüberredung zu einer Tat, das wird durch den Roman offensichtlich, ist an die Frage geknüpft, an welche Formen und Kräften diese Selbstüberredungspraxis in den unterschiedlichen Dimensionen des Lebens gebunden ist. Der historische Rückblick zeigt, dass Selbstüberredung nicht ohne Selbsttäuschung zu haben ist.

b. Risikounternehmungen, Mathematik und technische Sicherungssysteme

Nach diesem kurzen Nachtrag zur Konstitution moderner Subjektivität muss auf die grundlegende atlantische Transformation der Moderne eingegangen werden. Diese liegt wie bereits angemerkt vor allem in der radikalen Verlagerung der Immunisierungsstrategien weg von den symbolisch metaphysischen „*Letztinterpretationen menschlicher Lebensrisiken*“ hin zu exakten sozialen und technischen Sicherheitsleistungen. Die Priorität des

Handelns gegenüber der Reflexion bzw. der Enthemmung gegenüber der Hemmung ist auch hier überdeutlich zu erkennen.

Im nautischen Expeditionismus, der hier als prägnanteste Ausdrucksform und Frontfigur der gesellschaftlichen Veränderungen durch die merkantile Entwicklung nach 1492 in Anschlag gebracht wird, ist, wie Sloterdijk deutlich macht, implizit eine gesellschaftstechnologische Entwicklung angelegt. Jedes Schiff, das aufbricht zu fernen Küsten, setzt seine Segel in der Hoffnung zurückzukehren beladen mit Reichtümern. Dieses auf Profit ausgerichtete Segelsetzen ist in der Zeit von Christoph Kolumbus mit einigen Risiken verbunden. Gerade durch diesen Risikocharakter des nautischen Expeditionismus tritt das entscheidende Moment des modernen Handels hervor, das bis heute unverändert unter dem Begriff: „return of investment“, den Grundprozess wirtschaftlichen Handelns beschreibt.

Schiffe werden gebaut und ausgerüstet, sie brechen auf und kehren mit großem Gewinn zurück. Es ist vielleicht übertrieben zu behaupten, dass sich das ökonomische Selbstverständnis Europas durch die innere Struktur, durch den Risikocharakter des nautischen Expeditionismus entwickelt, seine psychosemantische Bedeutung für das Bewusstsein der frühen Neuzeit kann aber nicht von der Hand gewiesen werden. In jedem Fall wird der Zusammenhang von Investition und Profit, die Metamorphose Geld-Ware-Geld in der Folge zu einem Grundpfeiler der Organisation der europäischen Gesellschaften, wenn nicht sogar zur grundlegenden Semantik alles motivationalen Handelns überhaupt.

Es ist deutlich, spätestens in dem Augenblick, in dem das Investieren und die Profiterwartungen mit den riskanten nautischen Unternehmungen gekoppelt werden, ist das Fundament gelegt, auf dem die Ökonomie bis heute steht. Das Fundament, das lässt sich heute immer noch überdeutlich an der Börse ablesen, ist schlicht das Glücksspiel: risikoreich investieren und auf Profite spekulieren.

Dass Profiteure versuchen ihr Risiko zu minimieren, ist nur zu naheliegend. Im Risikominimierungsprozess, der mit dem nautischen Expeditionismus anhebt, liegt aber auch ein weiterer entscheidender Schritt in der Entwicklung der modernen Enthemmungsorganisation. In den Begriffen von Investition, Risikominimierung und Profit erscheint das Grundmodell für die ökonomische Transformation der abendländischen Gesellschaften. Wer versucht sein Risiko zu minimieren wird nicht nur die Wahrscheinlichkeiten für ein Scheitern seiner Investition genau berechnen, er wird auch Anstrengungen unternehmen sich gegen die nicht auszuräumenden Letztrisiken zu wappnen. Mit anderen Worten, er wird sein Kapital so einsetzen, dass auch bei dem vereinzelt Scheitern einer Unternehmung seine Geschäfte nicht als Ganzes gefährdet werden, sein Netz von Vorkehrungen wird ihn vor dem Schlimmsten bewahren.²⁸³

Mit der Ausbildung dieser Netze wird die Basis des antiken „Einsichtnehmen in die wahren Formen“ als fundamentale gesellschaftliche Rückversicherung entschieden durch ökonomische, technische und mathematische Routinen erweitert. Indem Risiken zu kalkulierbaren Wahrscheinlichkeiten und also mathematischen Problemen gemacht werden, vollzieht sich ein fundamentaler Wechsel im gesellschaftlichen Selbstverständnis der frühen Neuzeit. In nur wenigen Jahrhunderten kann man beobachten wie durch die mathematisch technische Ökonomie ein Versicherungswesen entsteht, das grundlegend die Produktions- und Reproduktionsformen von Gesellschaft verändert. Die Umwandlung der unterschiedlichsten gesellschaftlichen Prozesse in mathematisch bestimmbare Kalkulationen wird dabei selbst zum entscheidenden Projekt. Sloterdijk erkennt in dieser mathematischen Umwandlung und dem Versicherungswesen, das mit ihr hervorgeht, den entscheidenden Schritt zur Form der neuzeitlichen Immunitätsorganisation. Sloterdijk: „Auf dem Markt für neuzeitliche Immunitätstechniken hat sich das Versicherungswesen mit seinen Begriffen und Verfahren gegenüber den philosophischen Gewissheitstechniken auf ganzer Linie durchgesetzt. Die Logik des kontrollierten Risikos hat sich als weitaus kostengünstiger und praktikabler erwiesen als die der metaphysischen Letztbegründung.“²⁸⁴

Der Siegeszug der modernen Ökonomie ist unbestritten. Das Versicherungswesen und der mathematische Gedanken, der ihm unterliegt, wird sogar auf nicht-ökonomische Bereiche übertragen, so lassen sich auch durchaus positive Errungenschaften wie die Einrichtung des Sozialversicherungswesen im 19. Jahrhundert zu diesem Wechsel der Immunitätsorganisation zählen. Allerdings muss betont werden, dass das von Sloterdijk dargestellte Konkurrenzverhältnis zwischen „philosophischen Gewissheitstechniken“ und der „Logik des kontrollierten Risikos“ (innerhalb des Versicherungswesen) in dieser Weise nicht besteht.

²⁸³ William Shakespeares Stück: „der Kaufmann von Venedig“, Wagenbach, Berlin 1984

²⁸⁴ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.148

Das technisch ökonomische Versicherungswesen ist vielmehr als Erweiterung zu denken, das die „philosophischen Gewissheitstechniken“ nur insoweit in Frage stellt, insofern es den aufstrebenden merkantilen Schichten gesellschaftlich den Weg verstellt. Überzeugung und Ökonomie bilden nirgends einen wirklichen Gegensatz. Im Gegenteil, es lässt sich sehr leicht verfolgen wie produktiv sich philosophische Gewissheit und ökonomischer Pragmatismus verflechten lassen.

Der epochale Einschnitt der Neuzeit, der mit Sloterdijk an der Erweiterung der vagen symbolischen Immunstrukturen durch exakte technische Sicherheitssysteme festgemacht wurde, ist deutlich am Bild der sich bildenden Netze kalkulierender Risikogesellschaften nachzuvollziehen. Das Projekt, das ihnen eingeschrieben ist bzw. ihr implizites Erwachen, besteht in der tendenziell phantasmatischen Hoffnung Unwahrscheinlichkeiten auf hohem Niveau zu stabilisieren.

c. Risikogesellschaften als Treibhäuser

In den anfänglichen Überlegungen dieses Kapitels wurde mit Hilfe Joseph Conrads die Entstehung der europäischen Rechtsräume und ihrer Bezüge zu einem rechtsfreien Außen von der Antike bis in die frühe Neuzeit beschrieben. Am Ende dieser Linie, dem Beginn der Neuzeit, bildet Europa einen heterogenen Binnenraum ohne territorial offenes Außen. Nach Osten (Balkan) und Süden (Mittelmeer und Afrika) wurden die mitteleuropäischen Expansionstendenzen durch das Osmanische Reich beschnitten. Auch in Richtung Norden und Nord-Osten bestanden keine lukrativen (territorialen) Expansionsoptionen. Erst die atlantische „Indienfahrt“ des Christoph Kolumbus' kann als der symbolische Auftakt verstanden werden, mit dem sich Europa zum selbsternannten weltgeschichtlichen Zentrum macht, d.h. aus seiner Peripheriebeziehung zum Orient emanzipiert.

Es ist kein Zufall, dass der Beginn der Ausbildung der ökonomischen Sicherungsnetze kalkulierender Risikogesellschaften und der Beginn der Ausbeutung eines rechtsfreien Außen symbolisch in dem selben historischen Ereignis zusammenfallen. In der Doppelstruktur von Risikogesellschaften und Territorialitätsdenken darf man durchaus die Signatur der Entwicklung der Moderne als ökonomisch rechtlichem Aggregat erkennen. Vor dem Hintergrund dieser Doppelstruktur-Entwicklung wird das Grundereignis der Moderne die Globalisierung als territoriales Ordnungssystem, das sein Außen zur ökonomischen Ausschöpfung freigegeben hat, ersichtlich. Die moderne Globalisierung tritt nicht zuletzt deswegen zuerst durch die Gräueltaten ihres Exterminismus hervor, d.h. die Indienfahrt des Christoph Kolumbus' muss im Nachhinein nicht nur als der symbolische Durchbruch zu neuen Ufern gelesen werden, sondern auch als „Auftakt zu einer Weltgeschichte der externen Untaten“ (Sloterdijk). Die moralisch semantische Codierung der seefahrenden Globalisierer ist die Grundlage einer radikalen Enthemmung, wie sie zuvor in der Geschichte des Menschen kein Beispiel hat. Der Sklavenhandel und der mit ihm verbundenen Deportationsindustrie bei deren „Humanviehtransporten“ die Hälfte der Menschen umkamen, die Arbeitslager wie in Belgisch-Kongo, in denen ungefähren Schätzungen nach zehn Millionen Menschen umkamen, die ungezählten Genozide rund um den Globus, das Ausmaß der Untaten sprengt alle menschliche Vorstellungskraft.

Diese einseitige Aggressivität (der unilaterale Aktionsstil) Europas als Grundmoment des motivationalen Handelns nach 1492 dechiffriert das semantisch xenophobe Muster, das der Organisation der Enthemmung unterliegt. Das Außen, nicht nur Afrika oder die Kolonien im Allgemeinen, sondern alles, das letzten Endes nicht zur Immunstruktur der eigenen Risikogesellschaft gezählt wird, muss als „Finsternis“ oder als „weiße Hölle“ (Herman Melville, Moby Dick) erscheinen. Der moderne Europäer tritt, das wird überdeutlich, immer wenn er in die Welt geht, einer „Finsternis“ entgegen, sein Handeln wiederholt die Unterscheidung von Innenwelt und Außenwelt. Auf diese zerstörerische Weise, die hier theoretisch in ihrem genetischen Prozess auch Explikation genannt wurde, geht und das wirkt beinahe wie ein Wunder, etwas hervor, das bis dahin nur normativ bzw. moralisch gedacht werden konnte.²⁸⁵

²⁸⁵ Dietmar Kamper, in: „Ästhetik der Abwesenheit“: „Es ist Dummheit, ein Raumschiff zu bauen und zu besteigen, das zwar starten, aber nicht landen kann – was als Struktur in jeder aktuellen Globalisierungsstrategie wiederkehrt. Dummheit aber ist eine Angelegenheit des Körpers, und zwar eines rauschunfähigen Körpers, eines Körpers in Nüchternheit. Das kann demonstriert werden. Das wird demonstriert von der Kunst als dem Griff nach der Notbremse. Zunächst funktioniert die Notbremse wie folgt: sie bereitet die Notwendigkeit einer Rekuperation, einer Wiederholung der Räume und Zeiten vor, die aus Dummheit dem Vergessen anheimgefallen sind. Die Fragen. Wo? Und Wann? Bekommen angesichts der Indifferenz der wirklichen Welt eine neue Wichtigkeit. An den Bruchkanten der Metropolen, aber auch in

Für den Augenblick muss man sich darauf beschränken die historischen Etappen auf dem Weg von der „Entdeckung Amerikas“ durch Christoph Kolumbus bis zur heutigen Einsicht in die Verletzlichkeit der menschlichen Lebensbedingung auf der Erde nachzuziehen.

Das Prinzip, das dieser historischen Entwicklung unterliegt, weist den selben Grundcharakter auf wie er schon bei der psychoakustischen Insel in den Savannen Afrikas beobachtet werden konnte. Das Prinzip, das der Entwicklung der Moderne maßgeblich eingeschrieben ist, ist die Distanzierung des Außen. Ging es in den Überlegungen zur psychoakustischen Insel noch darum zu zeigen, wie durch den Gebrauch der Stimme in den Geräuschlandschaften der Savanne eine psychoakustische Insulierung, ein akustischer Innenraum erzeugt und momentan stabilisiert wird, so zeigt sich in den Überlegungen zum nautischen Expeditionismus bzw. zur Kolonialisierung ebenfalls die Stabilisierung eines Binnenraums, allerdings unter stark veränderten Voraussetzungen. Die Risikogesellschaften, von denen bei den nautischen Expansionen auszugehen ist, bilden, wie gesagt, den Versuch „Unwahrscheinlichkeiten auf hohem Niveau zu stabilisieren“. Dieses „Unwahrscheinlichkeiten auf hohem Niveau zu stabilisieren“ war die vorsichtige Umschreibung für den Versuch, eine relative Wohlstandsinsel durch ein Netzwerk von gesellschaftlichen Sicherungstechniken zu verteidigen. Die Risikogesellschaften und der europäisch heterogene (polyzentrische) Binnenraum folgten dem roten Faden ihrer zentrischen bzw. einseitigen Wohlstandssicherung sowie ihren ins Imperiale gesteigerten Machtansprüchen. Es ist schon richtig, es gab zu keinem Zeitpunkt der europäischen Geschichte einen Plan zur gemeinsamen Welteroberung. Gleichzeitig lässt sich eben aber auch nicht übersehen, mit welcher akribischen Gründlichkeit der Flächenbrand der europäischen Expansionsanstrengungen allmählich den Globus überzieht und auch die letzten unerreichbaren Winkel auf den in der selben Zeit entstehenden Kartenwerken einer nach dem anderen einer der europäischen Mächte zugeordnet werden.

Die modernen europäischen Gesellschaften entstehen vor dem Hintergrund dieser den Globus umspannenden Ausschöpfungsökonomie. In den Komfortlagen, die in den Zentren der Reichsstrukturen entstehen, stabilisiert sich so ein (in dem hier spezifischen Sinne) „unwahrscheinlicher“ Reichtum. Es kommt natürlich zu keinem Zeitpunkt der europäischen Expansion zu einer allgemeinen Verteilung des Reichtums. Man darf nicht übersehen, dass bis heute eines der kennzeichnenden Merkmale der europäischen Stadtgesellschaftskulturen die unmittelbare Nachbarschaft von Wohlstand und beängstigender Armut ist. Daran haben auch die verschiedenen „gesellschaftlichen Revolutionen“ nichts entscheidend verändern können. Trotzdem oder gerade deswegen hält sich die entscheidende Entwicklung der Situation der Moderne gerade in diesem Bild der erdumspannenden Ausschöpfungsökonomie fest: Was sich mit den Fahrten des Christoph Kolumbus ins Bild zu setzen beginnt, ist das Netzwerk einer Ökonomie, die begrenzte Inseln des Wohlstands hervorbringt. In dieser Beziehung einer sich global ausdehnenden Verkehrswelt und dem Hervorbringen von Immunitätsinseln kommt das moderne Atlasverhältnis prägnant zum Ausdruck.

Die erdumspannende Ökonomie, die mit jener Fahrt des Christoph Kolumbus' ihren sinnbildlichen Stapellauf unternimmt, ist, wie ausgeführt wurde, mit verschiedenen ökonomischen Sicherungsmechanismen bzw. mit der Ausbildung eines allgemeinen Versicherungswesen verbunden und geht einher mit einem territorialen Gewaltmonopol, das sich parallel zu den nautischen Expansionen entwickelt. Wenn die Einsicht in die Moderne nur durch die Ausbildung ihres ökonomisch rechtlichen Immunsystems entwickelt wird, wie es hier darzustellen versucht wird, und nicht über den Durchbruch zu einem privilegierten Zugang zu den Gesetzmäßigkeiten der Natur und der Logik, dann können die verschiedenen Ebenen, die in dieser Arbeit zu beschreiben versucht wurde, der Wechsel von den „wahren Formen“ zu den „pragmatischen Modellen“ (Vilem Flusser), das Entstehen der Sexualität als spezifischem Dispositiv des Wissens und den ordnungspolitischen Verflechtungen in seiner Folge, die unter dem Begriff Biopolitik angedeutet wurden (Michel Foucault), in dem einen Bild der Globalisierung festgehalten werden.

Immunisierung, das wird dann deutlich, ist nur ein Synonym für eine spezifische Atlasbeziehung. „Wer trägt, was alles trägt?“, das war die Frage, die dem Bild des titanischen Atlas in der kunsthistorischen Umschrift vom

den Bergen des Südens und an den Stränden des Nordens kann folgendes gelernt werden: Die Menschen sind Planetenbewohner, sie gehören nicht in den interstellaren Raum. Sie sind körperlich verwandt, nicht geistig. Es gibt kein Universum des Geistes. Es gibt manches und es gibt Falten. Aber man kann viel verkörpern. Ähnliche Erfahrungen suchen keinen gemeinsamen Nenner, sondern sind Anlässe einer Ausfahrt ins Unähnliche, nicht mit dem Raumschiff, sondern mit dem Zeitenfloß, das die Erde selbst darstellt. Tag für Tag, Jahr für Jahr geht es in kleinen und großen Spiralen und im tropischen Schwanken zwischen Wendekreisen voran. Mehr ist derzeit nicht möglich.“ Dietmar Kamper: „Ästhetik der Abwesenheit, die Entfernung der Körper“, Fink, München 1999, S.80

Römischen Reich bis in die frühe Neuzeit seine zivilisatorische Tiefenbedeutung verlieh. In der Semantik, die dem ökonomisch rechtlichen Prinzip unterliegt, formieren sich die modernen Immuninseln als „Reiche der Unwahrscheinlichkeit“. Wenn man das zweidimensionale System von Ökonomie und Recht um die Wissens-, Herrschafts- und Produktionstechniken ergänzt, erhält man einen vollständigen Eindruck vom Atlashorizont der Moderne. Dieser Atlashorizont ist aber kein abstraktes Ereignis. Seine Genese ist kein unlesbares Verhältnis, sondern vermittelt sich mit aller Vehemenz in der alltäglichen sowie in der weltpolitischen Gegenwart.

Die Signatur des atlantischen Verhältnisses der Moderne tritt ausgehend von den ersten Weltumsegelungen vor allem als Verkehrsverhältnis hervor. Mit anderen Worten, die verschiedenen rechtlich-ökonomisch verfassten Sphären realisieren sich vor dem Hintergrund einer erdumspannenden Verkehrswelt, die innerhalb nur weniger Jahrhunderte zu einem einzigen synchronisierten Punkt zusammengeschrumpft ist. Nach der Umrundung, Darstellung, Besetzung und ausschöpfenden Benutzung der Erde hat dieses Netz aus Verkehrs- und Telekommunikationsroutinen alle anderen Vorstellungen von Himmelsgewölben abgelöst. Wer heute in den Himmel sieht, um sich der eigenen Lage im Kosmos zu vergewissern, der mag für einen Moment verspüren, was es hieß, in einer Zeit zu leben, in der die entscheidenden Entwicklungen noch nicht von den Beziehungen und Geflechten der telekommunikativen Netzes und den Bewegungen und Transaktionen des Weltmarkts bestimmt waren.

Sloterdijk fasst diesen Umwandlungsprozess folgendermaßen zusammen: „Virtuelle Schalen haben den imaginierten Ätherhimmel ersetzt: durch funk-elektronische Systeme ist das Wegdenken der Entfernungen in den Macht- und Konsumzentren effektiv implementiert. Die globalplayers leben in einer Welt ohne Abstände. In aeronautischer Hinsicht ist die Erde auf eine Jet-Flugstrecke von höchstens fünfzig Stunden reduziert; bei Satelliten-Umrundungen und Mir-Umläufen [...] haben sich Einheiten von neunzig Minuten eingespielt; für Radio- und Lichtbotschaften ist die Erde nahezu auf einen stehenden Punkt geschrumpft – sie rotiert, als zeitkompakte Kugel, in einem elektronischen Filz, der sie wie eine zweite Atmosphäre umgibt.“²⁸⁶

Was Sloterdijk hier die „zweite Atmosphäre“ nennt, ist der technisch operational gewordene Atlas, der nun ganz und gar nicht mehr als versteinertes Verhältnis erscheinen kann. Uranos muss nicht mehr vor dem Herabfallen (auf seine Gaia) gehindert werden. Der zeitgenössische Atlas ist zu einem Verkehrssystem avanciert, dessen wesentliches Merkmal sogar in einer fortwährenden Beschleunigung gründet. Die Transformation von der Antike bis heute muss also vor allem als ein Prozess beschrieben werden, in dem der Aktivitätsgrund maßgeblich hervortritt bzw. sogar zum maßgebenden Verhältnis wird. Was trägt heute, was alles trägt? Diese Frage kann nach dem hier Ausgeführten klar beantwortet werden: es ist der Aktivitätsgrund der Moderne, sprich, das aktive unternehmerische Subjekt (das Subjekt als Unternehmer).²⁸⁷

Was Michel Foucault in der Entstehung der Sexualität als Wissensdispositiv versucht hat festzuhalten, sucht nach der Verschiebung in der inneren Organisation in der atmosphärischen Ordnung, wie sie in der Transformation des Machtdispositivs von der Antike zur Moderne verfolgt werden kann. Sexualität war für ihn die Chiffre für ein völlig neues gesellschaftliches Interesse. Seine aufwändigen Untersuchungen waren zu aller erst der Versuch die Entstehung der Frage nach dem Sex festzuhalten und damit den historischen Entwicklungscharakter des semantischen Eingetaucht-Sein in der Moderne herauszustellen; zu zeigen, dass das Fragen nach dem Begehren zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt mit einer allgemein einsetzenden Tendenz zur *Normalisierung* zusammenhängt, die keineswegs Unterdrückung der Sexualität bedeutet; dass das Begehren zu einem Regulierungspunkt bzw. zu einem Angriffspunkt für eine neue Medizin wird und zu zeigen, dass eine spezifische Form des Wissens und eine spezifische technische und gesellschaftliche Entwicklung auf einem spezifischen historischen Bewusstsein beruhen, das keineswegs immer schon so gewesen ist und das sich auch ganz anders hätte darstellen können.

Mit den atlantischen Überlegungen von Sloterdijk – die ausgehend von den akademischen Kugelbeobachtungen (über den Atlas Farnese, über die Christopherus Gestalten, dem Jesus-Kind-Träger und dem Seefahrer bis zur

²⁸⁶ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.217

²⁸⁷ Im Hervortreten des Aktivitätsprinzips tritt aber noch eine zweite Dimension der Transformation in Erscheinung: die atmosphärische Ordnung der Semantik. Semantik wird hier als ein sehr umfassendes Konzept gedacht, das nicht nur die sprachlichen Bedeutungen, sondern auch die operationalen bzw. prozessiven Ordnungsabläufe mit einschließt. Die atmosphärische Ordnung der Semantik ist schon in der Antike gegeben. Sie ist das flüchtige Gewebe, in dem das „antike Leben“, so man ein solches als ein einheitliches annehmen möchte, schwebt. Das antike Schweben bzw. Eingetaucht-Sein in eine Bedeutungswelt unterscheidet sich nicht grundsätzlich vom modernen Eingetaucht-Sein. Das Eingetaucht-Sein ändert sich nicht. Die innere Organisation der semantischen Atmosphären sehr wohl. Die Bedeutungsverschiebungen sind unübersehbar, die durch den Prozess der Globalisierung vom antiken Einsicht-Nehmen in die „wahren Formen“ bis zur technischen Ergreifung der Erde im 20. Jahrhundert immer weiter vorangetrieben werden.

zweiten Atmosphäre) versuchen in der Synthese der Bedeutung von Trägerfigur und der topologisch territorialen Organisationsformen durch semantische Hüllenbildungsformen eine Geschichte des menschlichen In-der-Welt-Seins zu spinnen – erscheint nun der operational-technische Charakter des semantischen Eingetaucht-Seins als abstraktes Bild einer in Verkehrsnetzen und Telekommunikationsroutinen eingesponnenen Erde.

In diesem Bild wird versucht festzuhalten, dass die *zweite Atmosphäre* in ihrer technisch-operationalen Struktur mit allen Phantasmen, von denen sie angetrieben wird, ein empfindliches Netz bildet, das in einem Versicherungswesen implementiert ist. Das heißt, es wird versucht nahe zu legen, dass das menschliche In-der-Welt-Sein heute vor allem als ein zweifaches *Im-Treibhaus-Sein* aufzufassen ist. Nicht nur die sogenannte „irdische Natur“ ist als prekäres Treibhaus zu verstehen, auch die Kultur als ökonomisches, rechtliches, technisches, institutionelles, politisches Aggregat bildet ein Treibhaus, in dem, wie gegenwärtig wieder an den Aktienmärkten zu beobachten ist, Verwerfungen an bestimmten Orten immer auch zu Verwerfungen an allen übrigen Orten führen.

Der Begriff der *zweiten Atmosphäre* konstatiert, dass die technisch-operationale Dimension gesellschaftlicher Organisation in Zeiten der Globalisierung nicht mehr nur als Verfahrensweise in die Reflexion eingeschlossen werden muss, sondern sich selbst zu einem spezifischen Aufenthaltsort bzw. zu einem verknüpften Beziehungsraum entwickelt hat, der starke klimatische Eigenschaften aufweist. Die technisch operationalen Sicherungssysteme können nicht mehr nur als ein Mittel zur Sicherung gewisser Wohlstandsinseln aufgefasst werden, sondern sind ein lebenswichtiges Gefäß für „alle“ geworden. Diese Geschichte der Raum-Werdung, die hier ausgehend von dem technisch-operationalen Sicherungscharakter der ökonomischen Unternehmungen nach 1492 entwickelt wurde, ist die Beschreibung der Genese der *zweiten Atmosphäre*.

Mit den Überlegungen zur *zweiten Atmosphäre* ist jetzt ein theoretisches Plateau erreicht, von dem aus ein Blick auf die verschiedenen Großzusammenhänge bzw. Grundbeziehungen zwischen den Begriffen von Mensch und Geschichte möglich geworden ist. Das Panorama dieser Beziehungssituation muss kurz skizziert werden, um im Folgenden die reichlich vagen Begriffe und Überlegungen zur *zweiten Atmosphäre* und den Immunisierungsinselformen im Begriff des *Kristallpalasts* zusammenzuführen.

d. Kristallpalast

Utopie des Kapitalismus – die Vision von der Immanenz der Kaufkraft

Man darf seine Revolution nicht nur konstruieren, man muss sie auch träumen. [Wenn sie nicht mit Fieber (Antonin Artaud) oder Fleischermessern (Heiner Müller) kommt.]

Pierre Boulez

Es ist nun an der Zeit die verschiedenen Gedanken von der Entstehung menschenbildender Treibhäuser, die ausgehend von der psychoakustischen Insel als Ort und Raum der menschlichen Sprachgenese (/Phylognese), dem gattungspolitischen Bruch zwischen den nomadischen zu den sesshaften zivilisatorischen Treibhäusern, der als Entstehungsmoment architektonischer Raumschöpfung aus der psychoakustischen Raumerzeugung beschrieben wurde, der Geschichte der atlantischen Frage von der Theoria zur Technik mit allen ihren Bedingungen, Beziehungen, und ihren polydimensionalen Ausdifferenzierungszügen, zusammenzuführen. Dies soll wie bereits angekündigt an einer Diskussion des Begriffs *Kristallpalast* versucht werden, wie ihn Sloterdijk in seiner Reflexion der Globalisierung, „Weltinnenraum des Kapitals“, als zentralen Begriff für die *Weltwerdung* der westlichen Zivilisation am beginnenden Ende des Globalisierungszeitalters einführt.

Der Begriff *Kristallpalast* bezieht sich auf ein tatsächliches Gebäude. Der sogenannte *Crystal Palace* wurde für die Weltausstellung 1851 in Kensington bei London errichtet. Das weitgehend aus gläsernen Wänden bestehende Gebäude setzt, so Sloterdijk, dazu an, „die Außenwelt als ganze in eine magische, von Luxus und Kosmopolitismus verklärte Immanenz zu versetzen“²⁸⁸. Mit der Errichtung des *Kristallpalasts*, so Sloterdijk, überschreitet das *Prinzip Interieur* in der Konstruktion künstlicher Lebensräume damit eine kritische Schwelle: die übergroße Form des *Kristallpalasts* formuliert ein neues Raumschöpfungsprinzip, das nicht mehr in Verbindung gesetzt werden kann

²⁸⁸ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.266

mit dem bürgerlichen Wohnen oder dem aristokratischen Residieren. Es überschreitet auch noch das Raumprinzip, das sich in den städtischen Einkaufspassagen (Walter Benjamin) niederschlägt.

Die architektonische Überschreitungsform, die Sloterdijk hier versucht festzuhalten, lässt sich am besten auf den Punkt bringen, wenn man in der Architektur des *Kristallpalasts* visionär den spezifischen Willen der westlichen Zivilisation erkennt, im von Glanz überstrahlten Erfolgsprojekt „Kristallpalast“ das gesamte Leben unter einem Dach zu organisieren. Diese Überlegungen Sloterdijks gründen nicht ausschließlich auf seinen topologischen Untersuchungen, sondern stehen wesentlich vor dem Hintergrund des zweiteiligen Roman „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“²⁸⁹ von Fjodor Dostojewski, in dem Dostojewski den Begriff des *Kristallpalasts* für das gesellschaftliche Modernisierungsvorhaben im allgemeinen begreift. Obwohl Sloterdijk den Begriff des *Kristallpalasts* aus den dostojewskischen Überlegungen ableitet, unterscheidet er sich bei Sloterdijk grundlegend.

Der Begriff *Kristallpalast* enthält bei Dostojewski im Vergleich zu Sloterdijks Rezeption eine weniger deskriptive, als vielmehr kritische Konnotation. Dostojewski schrieb die *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* unter dem Schatten seiner zweiten Europareise, in Folge derer er eine Reihe schwerer Verluste hinnehmen musste, den Tod seiner ersten Frau und seines Bruders sowie den eines engen Freundes. Die *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* geraten so zu einer vielschichtigen existenziellen, aber auch intimen Auseinandersetzung mit sich selbst. Gleichzeitig ist diese existenzielle Auseinandersetzung auch als Kommentar zu verstehen zu dem am Ende des 19. Jahrhunderts sehr einflussreichen Buch: *Was tun?* von Nikolai Gawrilowitsch Tschernischewski.²⁹⁰ Dieses Buch, heute weitgehend unbekannt, beeindruckte zu seiner Zeit nicht nur Karl Marx, sondern wurde sogar von Lenin zum Titel seiner strategischen Schriften gewählt und stand in der Zeit des Bestehens der Sowjetunion im kanonischen Rang eines revolutionär- demokratischen Vorbild- Textes.

Dieses Buch von Tschernischewski muss kurz skizziert werden. „*Was tun?*“ ist ein hoffnungsvoller Roman und formuliert die Utopie des neuen sozialistischen Menschen. Hans Walter Poll fasst im Nachwort der *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* das besondere Wesen jenes vorbildlich progressiven Menschen, der in Tschernischewskis Roman: *Was tun?*, entworfen wird, folgendermaßen zusammen: „der gesellschaftliche Nutzen wird – durch asketische Selbsterziehung und durch den festen, parteiischen Zusammenschluss mit Gleichgesinnten – für das Tun und Denken der Neuen Menschen zum allein bestimmenden Motiv“²⁹¹. Die Beweggründe und Interessen der Einzelnen stimmen stets mit den wahren Interessen der Massen überein. Tschernischewski schreibt über diesen „*Neuen Menschen*“: „Es sind Menschen, die mit ihren uneinsichtigen Widersachern nur im Notfalle gewaltsam umgehen. Sie leben in einer sorgsam gepflegten Natur, in einem riesigen Gemeinschaftspalast, ausschließlich aus Metall und Glas. Und wie reich ausgestattet: überall Aluminium, überall grünende exotische Gewächse. Die Menschen darin haben nur die Maschinen in Gang zu setzen und zu überwachen. Aus allen Gruppen erschallen bei der Arbeit fröhliche Gesänge. Und alle Menschen werden so leben? Alle! Gewiss! Für alle wird Frühling und Sommer herrschen, ewige Freude.“²⁹²

Die technische Entwicklung befreit den Menschen aus seiner Jahrtausende währenden Leidensgeschichte und so tritt der *Neue Mensch* umgekehrt zu Hesiods Zerfallsgeschichte mit der sozialistischen Gesellschaft erst in das Goldene Zeitalter des Friedens und des Wohlstands ein.²⁹³ Diese tschernischewskische Kristallpalast- Vision regt Widerstand bei Dostojewski. Im Gegensatz zu Sloterdijks Rezeption steht der Begriff des *Kristallpalasts* bei Dostojewski nicht nur für eine philosophische Implikation gegenüber der Macht der Gewohnheit und der Normalität, sondern wird zu einer existenziellen Einschränkung der visionär projektilen Geschichtsmacht.

²⁸⁹ Fjodor Dostojewski: „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“, Reclam, Stuttgart 1984

²⁹⁰ Nikolai Gawrilowitsch Tschernischewski: „Was Tun? Aus Erzählungen vom neuen Menschen“, Aufbau, Berlin 1954

²⁹¹ Hans Walter Poll im Nachwort zu: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*: Fjodor Dostojewski: „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“, Reclam, Stuttgart 1984, S.155

²⁹² Tschernischewski, *Was tun?* Buch 4, XVI,8

²⁹³ Nebenbei wird hier anhand der Vision Tschernischewskis von einem Gemeinschaftspalast der wesentliche Unterschied zwischen der nazistischen und der sozialistischen Interpretation der Universalgeschichte deutlich. Die sozialistische Utopie der Geschichte hält im Gegensatz zur nazistischen an einem *für alle* fest. Heiner Müller hat die beiden Prinzipien hinter diesen Utopien, der sozialistischen und der nazistischen, an den zwei maßgeblichen Figuren der politischen Geschichte des 20. Jahrhunderts, Lenin und Hitler, festgehalten. Lenin stand demnach für das Prinzip: *Es reicht für alle*; und Hitler stand für das Prinzip: *für alle reicht es nicht*. Entscheidend ist, in der sozialistischen Utopie der universalgeschichtlichen Entwicklung klingt schon im ausgehenden 19. Jahrhundert die Notwendigkeit an, das Leben als Ganzes, d.h. *für alle* unter einen einzigen Schirm zu stellen.

Der *Kristallpalast* wird in den dostojewskischen *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* zum Ausdruck des Willens „der westlichen Menschheitsfraktion, die von ihr auf den Weg gebrachte Initiative zur Weltbeglückung und Völkerverständigung in nachgeschichtlicher Entspannung abzuschließen“²⁹⁴, wie Sloterdijk durchaus noch richtig bemerkt. Sloterdijk erkennt in dieser rigorosen Position, wie sie der Ich-Erzähler als Außenseiter im Kellerloch gegenüber diesem allgemein beglückenden Willen einnimmt, aber nicht die entscheidende und existenzielle Kritik an der westlichen Zivilisation und ihrer Vernunftimperative.

Das grundlegende Dilemma, das Dostojewski mit den *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* skizziert, der Konflikt zwischen den Vernunftkräften und den existenziellen Kräften (Existenz-Kräften), die in der Vision des *Kristallpalasts* zum Ausdruck kommt, erscheinen bei Sloterdijk lediglich als Appendix seiner Geschichte der Genese menschenbildender Treibhäuser. In die Genealogie der Moral, als die seine dreiteilige Sphärologie mit ihrem zentralen Entwurf einer Atmosphären-Ethik gelesen werden kann, findet diese existenzielle Einschränkung keinen Eingang.

Sloterdijk betont das Notwendig-Werden von Lernprozessen aus der ökologischen Zuspitzung des Zustands der Natur-Insel. Mit dem Bedenken des Begriffs der Stimmung, das in der vernunftkritischen Position Dostojewskis anklingt, wird diese Argumentation erweitert. Vor dem Hintergrund der Genese des Kristallpalasts zu einem globalen, alle Daseinsebenen ergreifenden Super-Treibhaus, das bis auf Weiteres mit fatalen Funktionsausfällen an den Peripherien rechnen muss, entsteht das Bild einer kulturalen Atmosphäralität, die unterhalb der Produktionsroutinen zum eigentlichen Produzent der Bedingungen des Super-Treibhauses wird. In den Bilanzen dieses Super-Treibhauses ist die psycho-libidinöse Struktur seiner Organisation kaum zu übersehen. Nimmt man diese psycho-libidinöse Struktur wahr, rückt etwas in den Blick, das in Sloterdijks Meditationen gänzlich Außen vor bleibt: die Zivilisierungs-Geschichte der sinnhaften Ordnung, die durch die technischen Explosionsdimensionen der Moderne ihre eigenen Existenzbedingungen in Frage stellt. Mit dem Stimmungszusammenhang erscheinen die unterschiedlichen Kräfte und Kräfteverkettungen im anthropen Feld, ihr Einfluss auf die sinnhafte Ordnung und die blanke Zivilisierungs-Sucht, die auf sie einwirkt.

Es ist unübersehbar, dass auch dort, wo Sloterdijk, wie im ersten Band, *Blasen*, gerade die psychischen Bedingungen menschlichen In-der-Welt-Seins thematisiert, diese sozio-psychischen Überlegungen für sich stehen und lediglich dazu dienen, den topologischen Versuch menschliches Sein als räumliches zur Welt kommen zu begründen. Die politische Anthropologie, die vor allem im zweiten Band, *Globen*, aber auch im dritten Band, *Schäume*, entwickelt wird, nimmt diesen ersten Ausgangspunkt, dass menschliches Dasein in atmosphärischen Raumgefäßen zur Welt kommt, nicht weiter auf. Am ehesten geschieht das vielleicht noch am Ende des zweiten Bandes, in dem Überlegungen zur ökonomischen Globalisierung und ihren sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Konsequenzen nachgegangen wird. Diese bleiben aber äußerst vage.

Der vernunftkritische Aspekt der dostojewskischen Überlegungen bleibt deshalb in den sloterdijkschen Überlegungen zum „Weltinnenraum des Kapitals“ weitgehend unbeachtet. Der Begriff des Kristallpalasts weist für Sloterdijk lediglich auf die Grenzen des Verwöhnungsprinzip der technischen Moderne. Seine Aufmerksamkeit liegt nur auf der Exklusivität, die dem Projekt Kristallpalast als solchem inhärent ist.

Es wäre missinterpretiert, zu denken, der Kristallpalast erfasse die Menschen in numerischer Vollzähligkeit, so Sloterdijk. Die bevorzugten Innenlagen des Komfortkontexts sind einer exklusiven Minderheit vorbehalten. Es bilden sich also innerhalb wie außerhalb des Kristallpalasts Lizensysteme. Die deutlichste Schismogenie, so Sloterdijk, zeigt sich zwischen den armen „agroimperialen Regimen“ und den „industriegesellschaftlichen Technokulturen“. Im Prinzip Exklusivität als innere Verfassung der technischen Moderne erkennt Sloterdijk ein ökologisches Dilemma. Das Kristallpalast Projekt, das auf Komfort ausgerichtet ist, lebt über seine Verhältnisse, d.h. seine Wohlstandsproduktion produziert einen nicht kalkulierten Rest, der mit nicht kompensierbaren Kosten verbunden ist, die ungünstiger Weise noch nicht in ein in die ökonomischen Kalkulationen aufgenommenes Außen abgeschoben werden. Sloterdijk schreibt: „Gleichwohl ist sicher, dass die Reaktion der externalisierten Dimensionen nur vertagt, nicht aber dauerhaft ausgeschaltet werden kann.“²⁹⁵ Der dostojewskische Begriff des Kristallpalasts

²⁹⁴ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.267

²⁹⁵ Ebd. S.306

dient Sloterdijk also in erster Linie dazu, deutlich zu machen, dass der sogenannte Fortschritt der westlichen Wohlstandssphäre auf Grund der Externalisierungen nicht unbegrenzt fortgesetzt werden kann.²⁹⁶

Über diesen ökonomischen Gedanken entwickelt Sloterdijk die Grundlage für eine Soziotopologie. Sloterdijk fasst diese Unternehmung einer Sozialtopologie im Begriff des „Weltinnenraum des Kapitals“ folgendermaßen zusammen: „Weltinnenraum des Kapitals ist hingegen als sozialtopologischer Ausdruck zu verstehen, der hier für die interieurschaffende Gewalt der zeitgenössischen Verkehrs- und Kommunikationsmedien eingesetzt wird: Er umschreibt den Horizont der vom Geld erschlossenen Zugangschancen zu Orten, Personen, Waren und Daten – von Chancen, die ausnahmslos aus der Tatsache abzuleiten sind, dass die maßgebliche Form von Subjektivität innerhalb der Großen Installation durch die Verfügung Kaufkraft bestimmt ist.“²⁹⁷ Es erscheint so der Horizont einer räumlich zu verstehenden Kaufkraftordnung, die mit den auf lange Sicht unumgänglichen Kosten ihrer externalisierten Dimensionen umzugehen lernen muss. Das ist durchaus ethisch- moralisch zu verstehen. Ihm schwebt gewissermaßen eine Ökologie des Geldes vor.

Mit diesem Deutungsschema, das er seiner soziotopologischen Genealogie unterlegt, verfehlt er aber den wesentlichen Punkt hinter den atmosphärischen Verhältnissen. Im Grunde optiert er für die Vernunftkräfte des Kristallpalasts. Aber darauf wird später noch ausführlicher zurückgekommen.

Im Augenblick soll mit dem Blick auf den Schluss dieser Arbeit das Dilemma für die politische Anthropologie, das mit den *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* verbunden ist und im Begriff des Kristallpalasts zusammengezogen wird, dargestellt werden. In diesem Zusammenhang ist der heideggersche Begriff der „Seinsgeschichte“ von Bedeutung. Danach wird auf die Schwierigkeiten der sloterdijkschen Überlegungen zur Globalisierung und der „Atmosphären- Ethik“ zurückgekommen werden, um aus diesem Rahmen den Horizont einer politischen Anthropologie herauslösen zu können, mit der es möglich wird, Stimmung als ökologisches Geflecht von Kultur und Natur zu bedenken.

Aus dem Kellerloch und der Begriff der „Seinsgeschichte“

„Es gibt keine Liebe zum Leben, ohne Verzweiflung am Leben.“

Albert Camus

Welche Einwände formuliert Dostojewski in den „Aufzeichnungen aus einem Kellerloch“²⁹⁸, die die Utopie des *Neuen Menschen* in Frage stellen?

Diese Frage soll nicht in einem Satz oder einer kurzen Aufzählung der Einwände beantwortet werden. Hier soll sich kurz Zeit genommen werden, den ersten Teil der *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* in seiner inneren Systematik darzustellen. Fjodor Dostojewski hat selbst in einer Fußnote (im Stil einer Vorbemerkung) einen erklärenden Kommentar zu dieser Erzählung hinzugefügt. Es ist nicht ungeeignet, kurz einen Auszug aus diesem Kommentar zu zitieren, um einen geeigneten Einstieg zu finden: „Ich wollte dem Publikum deutlicher, als es sonst zu geschehen pflegt, einen Repräsentanten der jüngst verflossenen Vergangenheit vor Augen stellen. Er gehört zu der noch in unsere Tage ragenden Generation. In diesem Fragment, >Das Kellerloch< betitelt, stellt er sich selbst vor, seine Anschauungen, und bemüht sich gewissermaßen, die Gründe zu klären, warum er aufgetaucht ist und warum er mit Notwendigkeit bei uns auftauchen musste. In dem folgenden Fragment beginnen die wirklichen Aufzeichnungen dieses Menschen über gewisse Ereignisse in seinem Leben.“²⁹⁹

Diese autobiographische Erzähl- Form hält implizit, d.h. in ihrer inneren Anlage einen entschiedenen Widerstand gegenüber dem zukünftigen Menschen fest, der im ersten Augenblick vielleicht nicht gleich ins Auge fällt. Dieser Widerstand erscheint unterhalb der Zurückhaltung, die in der scheinbaren historischen Betrachtung eines

²⁹⁶ Peter Sloterdijk: „Im Inneren der Lebenswelt-Hülle der Menschheitsfraktion der Kaufkraftbesitzer werden immer neue Höhen der stabilisierten Unwahrscheinlichkeit erklommen, als könne das Gewinnspiel der konsumintensiven Minderheiten gegen die Entropie endlos weitergehen.“ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.306

²⁹⁷ Ebd. S.306

²⁹⁸ Fjodor Dostojewski: „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“, Reclam, Stuttgart 1984

²⁹⁹ Ebd. S.3

„Repräsentanten der jüngst verflissenen Vergangenheit“ vorgetragen wird. Man könnte den Eindruck gewinnen Dostojewski interessiere sich für diese Figur nur um einen gewissen historischen Moment quasi von Innen zu beleuchten und in der Tat interessiert er sich für diesen Vertreter einer vergangenen Zeit aus einem historischen Interesse heraus, allerdings nicht um etwas Vergangenes zu beschreiben, sondern um hinter der historischen Rhetorik eine politisch moralische Frage aufzuwerfen.

Es ist bereits angedeutet worden, die *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* seien als entschiedener Kommentar zur Vision Tschernischewskis *Neuen Menschen* zu verstehen. Wenn Dostojewski also schreibt, dass er gewissermaßen eine Archäologie der Psyche eines vergangenen Menschen darstellen will, so gründet dies nicht auf einem unspezifischen historischen Interesse, sondern bezieht sich auf die politische Rhetorik, die hinter der Vision des *Neuen Menschen* steht.

Die existenziellen Gründe, die der autobiographisch berichtende Mensch im Kellerloch hervorbringt, sind also nicht die Gründe irgendeines armen Menschen, der in einem Kellerloch hausen möchte, sondern das Kellerloch und sein armseliges Sein sind selbst als Argumente und Einwände gegen den „*Kristallpalast*“ zu lesen. Vor diesem Hintergrund werden auch die einleitenden Sätze der bereits zum Teil zitierten Fußnote verständlich: „Sowohl der Autor dieser Aufzeichnungen als auch die Aufzeichnungen selbst sind erdacht. Nichtsdestoweniger sind Menschen wie der Verfasser dieser Aufzeichnungen nicht nur denkbar, sondern unausbleiblich, wenn man jene Verhältnisse in Betracht zieht, unter denen unsere Gesellschaft sich gebildet hat.“³⁰⁰ Mit diesem „unausbleiblichen“ Erscheinen hält Dostojewski nachdrücklich fest, dass es ihm hier um mehr als nur die Darstellung einer historischen Figur geht. Es geht ihm um eine aus einer inneren Sicht entwickelte Auseinandersetzung der Unmöglichkeit zumindest aber der Hindernisse auf dem Weg zu dem *Neuen Menschen*, von dem Tschernischewski spricht und der geschichtsmächtig auf die Bühne der politischen Realität drängt.

Aber kommen wir zurück zum eigentlichen Text: „Ich bin ein kranker Mensch. [...] Ich bin ein böser Mensch, ein abstoßender Mensch bin ich. Ich glaube, meine Leber ist krank. Übrigens habe ich keinen blassen Dunst von meiner Krankheit und weiß gar nicht mit Sicherheit, was an mir krank ist.“ so beginnt das Fragment. In dieser heftigen Selbstbeschreibung liegt eine grundlegende Aussage des Texts. In ihr klingt eine Form der Entschuldigung an, eine Art des Gestehens aber auch eine Kritik. Diese Ambivalenz durchzieht den ganzen Text. Dostojewski setzt das *Kellerloch* gegen den *Kristallpalast*. Aber der „*Kellerlochmensch*“ ist keine Gegenvision zum *Kristallpalastbewohner*. Ihm fehlt jeder visionäre Charakter. Der Mensch im Kellerloch erkennt sogar seine eigene Minderwertigkeit, er ist davon überzeugt, „dass man unsereinen, den Kellerlochmenschen, im Zaume halten muss.“³⁰¹

Wenn er überzeugt ist, dass er „im Zaume“ gehalten werden muss, heißt das aber auch nicht, dass er seine Existenz verneint. Es ist nur so, dass er unfähig ist, sich unter die Vernunftimperative des *Kristallpalasts* zu stellen, weil er anders empfindet, weil er andere Wünsche hat, weil der Wunsch aller nicht sein Wunsch ist: „Ich werde mich auf keinen Fall verleiten lassen zu sagen, ich sei satt, wenn ich hungrig bin; ich weiß, dass ich mich mit einem Kompromiß nicht zufriedengeben werde [...] Ich werde niemals die Krönung meiner Wünsche in einem Mietshaus sehen, mit Wohnungen für kleine Leute, mit einem tausendjährigen Mietvertrag [...]“³⁰² Das Begehren des Kellerlochmenschen, sein Wollen und Wünschen widerstrebt der Vernunft in Form des *Kristallpalasts*. Es ist aber nicht ein Luxusbegehren, ein Mehr- Wünschen als möglich ist. Der dostojewskische Ich- Erzähler zieht ja das Kellerloch dem *Kristallpalast* vor. Er erkennt im Wohnen im Kellerloch keinen vernünftigeren Grund oder ähnliches.

Er zieht das Kellerloch nicht vor, weil es ihm vernünftiger erscheint, sondern aus einer inneren Auflehnung gegen die Vernunft. Das Kellerloch wird zum Bild, das er dem *Kristallpalast* gegenüberstellt. Dem Ich- Erzähler fällt es nicht gerade leicht, diese Auflehnung zu begründen. Der ganze Text kreist um diesen Widerstand und den Versuch ihn vernünftig zu begründen:

„Sind denn die menschlichen Vorteile richtig registriert? Gibt es nicht auch solche, die nicht nur nicht klassifiziert sind, sondern die sich überhaupt nicht klassifizieren lassen? Haben Sie doch, meine Herrschaften, soviel ich weiß, Ihr ganzes Register der menschlichen Vorteile dem statistischen Durchschnitt und den nationalökonomischen Formeln entnommen. Ihre Vorteile sind doch – Wohlergehen, Reichtum, Freiheit, Bequemlichkeit usw. usw., so dass ein Mensch, beispielsweise, der sich unmißverständlich und vorsätzlich gegen dieses Register auflehnt, nach Ihrer

³⁰⁰ Ebd. S.3

³⁰¹ Ebd. S.41

³⁰² Ebd. S.40

Meinung und, nun ja, selbstverständlich auch nach meiner, entweder ein Obskurant oder ein völlig Verrückter sein müsste, nicht wahr? Aber bei alledem ist doch eines verwunderlich: Wie kommt es, dass all diese Statistiker, Weise und Menschenfreunde beim Errechnen der menschlichen Vorteile fortwährend einen ganz bestimmten Vorteil übersehen. Mit ihm wird gar nicht gerechnet, zumal nicht so, wie mit ihm gerechnet werden müsste, davon aber hängt die ganze Rechnung ab. Es wäre weiter kein besonderer Aufwand, man hätte diesen Vorteil in Augenschein nehmen und einfach auf die Liste setzen können. Das Unglück liegt aber darin, dass dieser eigenartige Vorteil sich überhaupt nicht klassifizieren und in keine Liste aufnehmen lässt.³⁰³

Der ganze Text ist eine psychologische Gegenschrift zu dem zivilisatorischen Willen, den Dostojewski vor dem Hintergrund von Tschernischewskis Vision³⁰⁴ in der Form des *Kristallpalasts* erkennt. Dostojewskis *Kellerlochmensch* wird der gesellschaftliche Nutzen für das Tun und Denken der *Neuen Menschen* nicht zum allein bestimmenden Motiv. Es kann ihm nicht zum bestimmenden Motiv werden, seine „Ausstattung“, das heißt, sein ihm zugekommenes Begehren will (noch) etwas anderes: „Was kann ich dafür, dass es nicht dahin kommen kann und dass man sich mit Mietwohnungen begnügen muss? Warum bin ich dann mit solchen Wünschen ausgestattet? Sollte ich denn wirklich nur so ausgestattet worden sein, um zu dem Schluß zu kommen, dass meine ganze Ausstattung ein Bluff ist? Sollte das der ganze Sinn sein? Ich glaube nicht.“³⁰⁵

In diesem Widerspruch, den Dostojewski ausmacht, zwischen den vernünftigen, für alle richtigen und guten Gründen und dem gewissen Vorteil, der sich nicht klassifizieren lässt³⁰⁶, formuliert sich ein existenzieller Anspruch. Der Einzug in den Kristallpalast mit seinen tausendjährigen Mietswohnungen symbolisiert einen radikalen Wechsel. Indem der Kristallpalast alle Menschen ohne Ausnahme umschließt, geht die Formungszeit einer Epoche zu Ende.

Die Epoche, die mit dem Kristallpalast zu Ende geht, ist nicht irgendeine, sondern die Geschichte der Weltnahme, vielleicht die einzige Geschichte, die als „Weltgeschichte“ gedacht werden kann. Wenn die gesamte Welt mit allen ihren unterschiedlichen Dimensionen und Kulturen in einem einzigen Gebäude versammelt wird, kann es kein Jenseits mehr geben. Alles fällt in die Kalkulationen zur Errichtung des Kristallpalasts hinein. Was in den vorherigen Kapiteln mit Hilfe Sloterdijks als Explikationsprozess beschrieben wurde, das Verschwinden von impliziten Hintergrundverankerungen in den technischen Zugriffssteigerungen auf die Objektwelt und die daraus resultierende Notwendigkeit diese Hintergrundverankerungen durch ein technisches Management zu ersetzen, durch sogenannte Klimatechniken, wird in der Vision des Kristallpalasts als theoretisches Projekt bereits entworfen. Im Kristallpalast endet gewissermaßen die Geschichte selbst als Großprojekt der Weltgeschichte und der Neue Mensch ist gleichzeitig der posthistorische Mensch. Sloterdijk fasst diese geschichtliche Implikation für den Kristallpalast folgendermaßen zusammen: „Spätestens im 20. Jahrhundert setzt sich die Einsicht unter den gesellschaftlichen Visionären durch, dass sich das soziale Leben nach Ablauf der kombattanten Geschichte nur in einem erweiterten Interieur, in einem hausartig geordneten und künstlich klimatisierten Binnenraum, abspielen könnte. [...] Was immer man unter realer Geschichte verstehen mag – sie müsste, wie ihre Speerspitzen, Seefahrt und Expansionskrieg, ein Unternehmen im Freien bleiben. Sollen aber die historischen Kämpfe in den ewigen Frieden münden, wäre das gesamte Leben in schützendes Gehäuse zu integrieren.“³⁰⁷

Im Denken von Martin Heidegger und Sloterdijk ist dieser geschichtliche Wendepunkt äußerst entscheidend. Wenn Heidegger den Begriff der Heimatlosigkeit als existenzielles Kennwort des Menschen im Gestell-Zeitalter verwendet, so wird darin genau diese Wende beschrieben. Wie Sloterdijk hinweist, versucht Heidegger damit nicht den

³⁰³ Ebd. S.23

³⁰⁴ Tschernischewski: „Es sind Menschen, die mit ihren uneinsichtigen Widersachern nur im Notfalle gewaltsam umgehen. Sie leben in einer sorgsam gepflegten Natur, in einem riesigen Gemeinschaftspalast, ausschließlich aus Metall und Glas. Und wie reich ausgestattet: überall Aluminium, überall grünende exotische Gewächse. Die Menschen darin haben nur die Maschinen in Gang zu setzen und zu überwachen. Aus allen Gruppen erschallen bei der Arbeit fröhliche Gesänge. Und alle Menschen werden so leben? Alle! Gewiss! Für alle wird Frühling und Sommer herrschen, ewige Freude.“ Tschernischewski, Was tun? Buch 4, XVI,8

³⁰⁵ Fjodor Dostojewski: „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“, Reclam, Stuttgart 1984, S.41

³⁰⁶ Dostojewski: „Das ist es ja gerade, meine Herrschaften, gibt es denn nicht wirklich etwas, das fast jedem Menschen wertvoller ist als seine besten Vorteile? Man könnte wohl sagen, es gibt da solch einen vorteilhaftesten Vorteil, einen Vorteil, wichtiger und vorteilhafter als alle anderen Vorteile, um dessentwillen der Mensch bereit ist, wenn es darauf ankommt, sämtliche Gesetze umzustößen, das heißt, wider Vernunft, Ehre, Ruhe, Wohlergehen zu handeln – kurz, gegen all diese ausgezeichneten und nützlichen Werte, allein um diesen ureigenen, vorteilhaftesten Vorteil, der ihm am teuersten ist, zu erlangen. [...]“

Erlauben Sie, meine Herrschaften, wir werden uns noch verständigen, mir ist es nicht um ein Wortspiel zu tun, sondern darum, dass dieser Vorteil gerade deswegen bemerkenswert ist, weil er unsere ganzen Klassifikationen zerstört und auch alle Systeme, die von den Menschenfreunden zum Wohl des Menschengeschlechts aufgestellt wurden, immer wieder sprengt. Kurz, er ist ein Hindernis.“ Ebd. S.24

³⁰⁷ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.267

Übergang von der „verlorenen Naivität des Aufenthalts in Landhäusern“ zu einem „Dasein in urbanen Wohnmaschinen“ zu charakterisieren, sondern Heidegger weist mit diesem krypto-katholischen Begriff auf eine tiefere Ebene hin: „auf die Ausbürgerung der Menschen aus der natürlichen Lufthülle und ihren Umzug in klimatisierte Räume“. Und das bedeutet: „die Rede von Heimatlosigkeit symbolisiert den epochalen Exodus aus allen möglichen Nischen der Geborgenheit in die Latenz“,³⁰⁸ so also Sloterdijk (dem es ja vor allem um eine neue „Klimatechnik“ für das Wohnen in der „Natur“ geht)³⁰⁹. Die Vernunft, die Logik der guten und besten Gründe für alle, übernimmt in dieser neuen Heimatlosigkeit die Regie. Ihr kommt es zu über alle Wünsche, alles Begehren, alle Interessen etc. zu entscheiden. Die kombattante Geschichte ist im Kristallpalast ausgeschlossen, was bedeutet, dass die richtige Vernunft in diesem globalen Haus zum Organisationsprinzip des Ganzen werden muss.

In dem Begriff der Heimatlosigkeit kommt aber auch zum Ausdruck, dass von nun an alle Existenz-Bedingungen dieser technischen Management-Vernunft unterliegen und das bedeutet, dass keine „selbstverständlichen Hintergrundimplikationen“ als gegeben vorausgesetzt werden dürfen, sondern einem expliziten Reproduktionsmanagement unterworfen werden müssen. Aber dazu wird noch ausführlicher in den Überlegungen zu den atmosphärischen Inseln als Reflexionsbasis der Kristallpalastethik eingegangen werden, die Sloterdijk Dichte-Vernunft oder Atmosphärenethik nennt.

In den Aufzeichnungen aus dem Kellerloch formuliert Dostojewski sein existenzielles Unbehagen gegenüber einer mit Sloterdijk nicht falsch beschriebenen vollklimatisierten Existenz. Die dostojewskische Kellerlohexistenz kann das Kristallpalast-Mietshaus nicht ertragen. Im Versuch Dostojewskis das Kellerloch gegen den Kristallpalast zu setzen liegt eine grundsätzliche Kritik gegenüber den sich abzeichnenden gesellschaftlichen Entwicklungslinien. Die dostojewskische Kellerlohexistenz enthüllt das psychische Dilemma des modernen Menschen in seinem Verhältnis zu den Vernunftimperativen, von denen er motivational überlagert wird.

Die dostojewskische Kritik der technisch operationalen Organisation der Vernunft sucht nach einem existenziellen Atem-Raum. Die Aufzeichnungen aus dem Kellerloch sind so als der Versuch zu lesen das Glasdach über den Köpfen des posthistorischen Menschen einzuschlagen. Allerdings nicht, weil Dostojewski will, dass die kombattante Geschichte wieder in die gesellschaftliche Wirklichkeit einbricht, wie es bei Heidegger anklingt, der ebenfalls das Glasdach über den Köpfen einschlagen will, um den Menschen wieder mit dem „Ungeheuerlichen“ in Verbindung zu setzen, um ihn wieder zum Teil der großen Geschichte des Seins zu machen, die seit Platon auf einem „Holzweg“ ist, um den Deutschen wieder andächtig zu machen für das Sein, indem er den Krieg befürwortet.³¹⁰ Für Dostojewski geht es um eine existenzielle Korrektur bzw. Kritik der europäischen Aufklärung.

In Dostojewskis prosaischen Überlegungen stehen vor allem die Beschränkungen durch die Kristallpalastexistenz im Vordergrund, durch die der Verdrängungsprozess der „anderen Existenz“ erscheint. Bei Heidegger ist es die „Geschichte des Seins“, die hinter der „Seinsvergessenheit“ erscheint. Der Begriff der „Seinsvergessenheit“ muss kurz ausgeführt werden, da er im folgenden noch sehr entscheidend sein wird. Die heideggersche „Seinsvergessenheit“ steht vor dem Hintergrund eines metaphysisch sehr umfassend bedachten Interpretationsschemas der Geschichte der abendländischen Kultur. Dieses Interpretationsschema kann an der Differenz der kulturellen Bedeutung von Visual- und Hörprimat anschaulich gemacht werden. Wichtig ist für das Verständnis dieser Unterscheidung die Einsicht, dass die Weise, wie der „Mensch“ als Sinneswesen mit seinen Sinnen umgeht, sich wesentlich auf sein Selbstsein und damit auch auf sein Weltverhalten insgesamt auswirkt.

Mit Platon, so Heidegger, wird das visuelle Moment für das kulturelle Geschehen entscheidend. Indem Platon ausgehend vom Höhlengleichnis die „Schau der wahren Formen“: Theoria, zur entscheidenden Grundlage des Weltverständnisses macht und die Grundbestimmung des Seins zu einer Angelegenheit des Sehens wird, vollzieht sich nach Heidegger also der grundlegende Umzug der Kultur unter das Primat des Visuellen. Die Philosophie, so

³⁰⁸ Peter Sloterdijk: „Luftbeben, an den Quellen des Terrors“, SV, FFM 2002, S.60 f.

³⁰⁹ Sloterdijk: „Wo Lebenswelt war, muss Klimatechnik werden.“ Peter Sloterdijk: „Luftbeben, an den Quellen des Terrors“, SV, FFM 2002, S.69

³¹⁰ Vgl. Martin Heidegger: „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, Klostermann, FFM 1983; Nach dem Krieg wird Martin Heidegger vorsichtiger: „Denn wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der Weltkrieg im wesentlichen spurlos an uns vorübergegangen ist? Ist das nicht ein Zeichen dafür, dass vielleicht kein Ereignis, und sei es noch so groß, diese Aufgabe zu übernehmen vermag, wenn der Mensch nicht zuvor selbst sich aufgemacht hat, wach zu werden?“ Martin Heidegger: „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Klostermann, FFM 1983, S.256

darf man Platon verstehen, ist als ein besonderes Sehen zu verstehen, eben als das Sehen (das Schauen) der „wahren Formen“: Eidea.³¹¹

Wie kann man aber die Kultur des Hörens gegenüber der des Sehens charakterisieren?

In der antiken Kultur bis zu Platon ist, so Heidegger, für das Selbstsein und das allgemeine Verhalten eine Kultur des Hörens wesentlich. Diese Kultur des Hörens wird bei Heidegger nur vage beschrieben. Sie erscheint eher als Negativ der Kultur des Sehens. Die Unterscheidung kann aber vielleicht folgendermaßen charakterisiert werden: dem Hören, das ein implizit passives Moment aufweist im Gegensatz zum Sehen, ist ein Zugang zu einer anderen Seins-Weise der Welt mitgegeben, der im Gegensatz zur Weltzugangsweise durch das Sehen kein ergreifender, sondern ein passionierender Anspruch ist.

Diese kryptische Unterscheidung in der Kulturgeschichte hält in ihrem metaphorischen Gehalt einen entscheidenden Wendepunkt fest, wenngleich der Versuch der Unterscheidung der Sinneskulturen, wenn man ihr ernstlich auf den Grund zu gehen versucht, nur zu Verwirrungen und in unnötige Missverständnisse führt. Die Unterscheidung einer Kultur des Hörens gegenüber einer Kultur des Sehens, des Visualprimats gegenüber dem Hörprimat stellt eine äußerst hilfreiche Brücke dar, um einen Eingang zu finden in die tiefen Verstrickungen der Kulturgeschichte der abendländischen Zivilisation.³¹²

In den Aufzeichnungen aus dem Kellerloch formuliert Dostojewski seine Bedenken gegenüber der modernen Zivilisationsgestaltung sehr ausdrücklich und so lassen sich einige wichtige Hinweise für dieses vernunftkritische Bedenken der Moderne nachziehen. Das Kellerloch nimmt gegenüber dem Kristallpalast nicht nur als architektonisches Bild einen Gegenpol ein. Dostojewski erkennt hinter der Vision des Kristallpalasts bzw. hinter den Anstrengungen zur Aufklärung der Menschheit den Wunsch, das Leben als Ganzes unter den Imperativ einer mathematischen Berechnung und das bedeutet letztlich einer normativen Langweile zu stellen. Das Leben wird, so Dostojewski, der „Logistik“ unterworfen: „All diese ausgezeichneten Systeme, diese ganzen Theorien zur Aufklärung der Menschheit über ihre eigentlichen, normalen Interessen, auf dass sie, zwangsläufig diesen Interessen nachgehend, sofort gut und edel werde – sind meiner Meinung nach, zunächst nichts als Logistik. Jawohl Logistik. Eine Theorie der Wiedererneuerung des Menschengeschlechts zu vertreten.“³¹³ In der Logistik und Wiedererneuerung des Menschengeschlechts, wie sie Dostojewski beschreibt, erscheint unter der Formkraft der Kristallpalastvernunft eine allumfassende Organisation des Lebens und das bedeutet eine Organisation aller Abläufe, Prozesse und Transformationen, in der nur die normativen Vorteile, „Wohlergehen, Reichtum, Freiheit, Bequemlichkeit usw.“ für die Wirklichkeit entscheidend werden und die anderen Wünsche, die nicht oder schwer zu registrierenden keinen Eingang finden.

Nachdem Dostojewski die „Vernunft“ so in Stellung gebracht hat gegenüber dem „Leben“, versucht er diese Vernunftkritik zu verteidigen. Ausgangspunkt dieser Argumentation ist eine gewaltgeschichtliche Einschätzung nach der das Blutvergießen maßgeblich nicht von den Barbaren, den Unzivilisierten, sondern gerade von den Zivilisierten ausgegangen ist: „Ist Ihnen nicht aufgefallen, dass die schlimmsten Blutvergießer fast ausnahmslos höchst zivilisierte Herrschaften waren, denen all diese Attilas und Stenka Rasins nicht das Wasser reichen konnten?“³¹⁴ „Jedenfalls wurde der Mensch durch die Zivilisation, wo nicht noch blutrünstiger, so doch blutrünstig

³¹¹ Wenige Stunden vor seinem Tod soll, so Platon, Sokrates seinen Schülern von einem Traum erzählt haben, den er immer wieder hatte und in dem er immer wieder ermahnt worden sei, Musik zu machen. Sokrates habe immer gedacht, dass damit die Philosophie gemeint sei. Im Angesicht des Todes aber scheine es ihm nun, dass vielleicht doch nicht das Philosophieren gemeint sein könne, sondern doch das, was man im Allgemeinen unter Musik verstehe. Diese Passage greift Friedrich Nietzsche auf in: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ und Martin Heidegger greift auf Nietzsche zurück, wenn er die Kultur des Hörens gegenüber der Kultur des Sehens unterscheidet. Der Begriff der Seinsvergessenheit, in die die abendländische Kultur nach Platon stürzt, wird so interessanter Weise gerade von Platon vorbereitet, der sie nach Heidegger ja erst verursacht.

³¹² Die „Seinsvergessenheit“, die Heidegger vernunftkritisch konstatiert, weist den selben Charakter auf wie Dostojewskis Überlegungen in den Aufzeichnungen aus dem Kellerloch und doch liegt in den dostojewskischen Aufzeichnungen, vielleicht nur bedingt durch die prosaische Form, ein existenzieller Anspruch, der sich in den philosophischen Meditationen Heideggers (aller daseinsanalytischer Rhetorik zum Trotz) nicht finden lässt. Im Versuch einer Tiefen-Kritik der kulturellen Verfasstheit der abendländischen Gesellschaften von Dostojewski, Nietzsche, Heidegger, das ist äußerst wichtig festzuhalten, liegt aber das immer vehementere Auftreten eines Bewusstseins, das den Bedingungen und Ursachen der Entwicklung der modernen bzw. spät- oder nachmodernen Gesellschaften auf den Grund zu gehen versucht und vernunftkritisch gegenüber der Vernunft an etwas anderem festhalten, bei Heidegger das Sein, bei Dostojewski die Seele, bei Nietzsche die Synthese von Apollinischem und Dionysischen.

³¹³ Fjodor Dostojewski: „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“, Reclam, Stuttgart 1984, S.25

³¹⁴ Fjodor Dostojewski: „Buckle behauptet, der Mensch werde durch die Zivilisation sanfter, folglich weniger blutrünstig und weniger kriegslustig. Er kommt zu dieser Schlußfolgerung, glaube ich gemäß der Logik. Der Mensch hat aber eine solche Vorliebe für Systeme und

auf üblere, gemeinere Art.“³¹⁵ Er deutet hier vor allem auf die napoleonischen Kriege am Anfang des 19. Jahrhunderts. Die Annahme, dass der Mensch durch die Zivilisation besänftigt würde, hält Dostojewski für eine Fehleinschätzung bzw. Überschätzung der Bedeutung der Logik und Vernunft für den Menschen. Er ist davon überzeugt, dass der Mensch über die Einsichtsfähigkeit der Vernunft hinaus in seinem Wesen bestimmt ist, dass selbst, wenn man die „Naturgesetze des Willens und der Laune“ entdeckte, man den Menschen nicht besänftigen könnte. An diesem Punkt werden seine Überlegungen entschieden anthropologisch. In gewisser Weise verteidigt er sein eigenes Menschenbild gegenüber der Vorstellung des Menschenbilds der Kristallpalastexistenz, dessen Beweggründe gänzlich berechenbar geworden sind. Dieses Menschenbild bleibt vage, d.h. eher negativ bestimmt durch das, was es nicht ist. Die grundlegende Annahme dieser negativen Bestimmung ist, dass der Mensch mehr ist als durch Naturgesetze erklärt werden kann.³¹⁶ Dostojewski:

„In der Tat, fände man wirklich einmal die Formel unseres Willens und unserer Launen, das heißt ihren Grund und das Gesetz ihrer Entstehung, ihrer Ausbreitung, ihrer Richtung in diesem und in jenem Fall usw., das heißt die richtige mathematische Formel – so würde der Mensch womöglich augenblicklich aufhören zu wollen, ja, er würde sogar mit Sicherheit aufhören. Was ist denn das für ein Vergnügen, nach einer Tabelle zu wollen? Das wäre ja auch noch nicht alles: er verwandelte sich dann augenblicklich aus einem Menschen in einen Drehorgelstift oder etwas Derartiges; was ist denn ein Mensch ohne Wünsche, ohne Willen und ohne Begehren anderes als ein Stiftchen an einer Drehorgelwalze?“³¹⁷

Unter den Imperativen der Vernunftordnung verliert der Mensch gänzlich seine Subjektivität. Sein Begehren wird objektiv. Aber darin liegt nicht Dostojewskis Widerstand. Sein Widerstand liegt in der Beschränktheit der Einsichtsmöglichkeiten der Vernunft und des Verstandes. Er schränkt deswegen folgerichtig die Bedeutung des Verstandes für den Menschen ein und kommt so zu der entscheidenden Feststellung:

„Verstand, meine Herrschaften, ist eine gute Sache, das wird niemand bestreiten. Aber Verstand bleibt Verstand und genügt lediglich der Verstandesfähigkeit des Menschen. Das Wollen dagegen ist die Offenbarung des ganzen Lebens, das heißt des ganzen menschlichen Lebens, sowohl Verstand als auch alles andere Jucken eingeschlossen. Und wenn sich auch unser Leben in dieser Offenbarung oftmals als rechte Nichtswürdigkeit erweist, ist es doch immerhin Leben und nicht nur Quadratwurzelziehen. Denn ganz selbstverständlich will ich leben, um meine gesamte Lebensfähigkeit zu befriedigen, nicht aber um zum Beispiel meiner Verstandesfähigkeit Genüge zu tun, das heißt irgendeinem zwanzigsten Teil meiner gesamten Lebensfähigkeit. Was weiß der Verstand?“

Der Verstand weiß nur das, was er schon erfahren hat (manches wird er unter Umständen nie erfahren: das ist zwar kein Trost, aber warum sollte es nicht einmal ausgesprochen werden?), die menschliche Natur aber wirkt stets als Ganzes, mit allem, was in ihr ist, bewußt und unbewußt, und lügt sie auch, so lebt sie doch.“³¹⁸

Diese Einschränkung des Verstandes für das „Leben“ ist sehr entscheidend. Die wesentliche Unterscheidung, die Dostojewski im Begriff des „ganzen Lebens“ bzw. der „gesamten Lebensfähigkeit“ ausmacht, wird im folgenden für die Überlegungen zur Kritik der sloterdijkschen „Atmosphärenethik“ und „Dichte-Vernunft“ grundlegend sein. Was Dostojewski hier anspricht, ist der fundamentale Zweifel an dem inneren Wunschphantasma der Moderne: der

abstrakte Schlußfolgerungen. Dass er bereit ist, die Wahrheit willentlich zu entstellen, Augen und Ohren zuzuhalten, nur um seine Logik zu rechtfertigen. Deswegen greife ich auch zu diesem Beispiel, weil es ein viel zu gutes Beispiel ist. Aber sehen sie sich um: Blut fließt in Strömen, dazu haben Sie unser neunzehntes, in dem auch Buckle zu Hause ist. Da haben Sie Napoleon, sowohl den Großen als auch den jetzigen. [...] Und was hat die Zivilisation in uns besänftigt? Die Zivilisation bringt im Menschen nur Differenziertheit der Empfindungen hervor und ... nichts weiter. Aber gerade durch die Pflege dieser Differenziertheit wird der Mensch womöglich noch so weit gehen, dass er auch im Blutvergießen einen Genuß finden wird. So etwas ist schon bei ihm vorgekommen. Ist Ihnen nicht aufgefallen, dass die schlimmsten Blutvergießer fast ausnahmslos höchst zivilisierte Herrschaften waren, denen all diese Attilas und Stenka Rasins nicht das Wasser reichen konnten?“ Ebd. S.25

³¹⁵ Ebd. S.26

³¹⁶ Fjodor Dostojewski: „Sie sind überzeugt, der Mensch werde dann von selbst, gutwillig seine Fehler unterlassen und zwischen dem eigenen Willen und seinen normalen Interessen sozusagen nicht mehr unterschieden. Noch mehr: dann, werden Sie sagen, wird die Wissenschaft selbst dem Menschen beibringen, dass er in Wirklichkeit weder Wille noch Laune besitzt, ja nie besessen hat, und dass er selbst nichts anderes ist als eine Art Klaviertaste oder Drehorgelstift; und darüber hinaus ist die Welt von Naturgesetzen bestimmt; so dass alles, was er auch tun mag, durchaus nicht nach seinem Wunsch und Willen, sondern ganz von alleine, nach Naturgesetzen abläuft. Folglich braucht man nur diese Naturgesetze zu entdecken, und der Mensch wird sogleich für seine Handlungen nicht mehr verantwortlich sein und ein ungemein Bekömmliches Leben beginnen.“ Ebd. S.26

³¹⁷ Ebd. S.29

³¹⁸ Ebd. S.31

globalisierten Vernunftkultur. Er deutet gewissermaßen an, dass die Exzesse der Moderne nicht von einem Zuwenig-Vernunft ausgehen, sondern durch etwas anderes begründet sind (ohne die Vernunft abzulehnen).

Dieses Andere, so soll es auf den folgenden Seiten dargelegt werden, ist etwas, das vergessen oder aber bewusst ausgegrenzt wurde, ganz ähnlich wie es Heidegger im Begriff der „Seinsvergessenheit“ festhält, und es liegt, so darf man Dostojewskis Überlegungen, glaube ich, zu recht deuten, in einem existenziellen Zusammenhang, der in den Verstandesüberzeugungen der Aufklärung entschieden zu kurz kommt.³¹⁹ Es wird von Bedeutung sein, deutlich zu machen, dass die Bruchfalte des Vergessenen nicht an den Fronten der Vernunftkulturen liegt (nicht im intellektuellen Frontdenken), sondern in abgelegeneren Gebieten des Menschen: gewissermaßen in der „Provinz des Menschen“, wie es Elias Canetti genannt hat.³²⁰

Die „Lebensmacht“ und das andere Leben?

Michel Foucault beschreibt im letzten Kapitel von „Sexualität und Wahrheit“: Recht über den Tod und Macht zum Leben, den grundlegenden transformatorischen Bruch der Machtorganisation vom 17. zum 19. Jahrhundert. In diesen Überlegungen erscheinen einige Parallelitäten zu der Position in den Aufzeichnungen aus dem Kellerloch. Foucault macht die beiden Machtformen, die er gegenüberstellt, am Begriffspaar von Leben und Tod fest. Die souveräne Macht, ihr Symbol ist das Schwert, hängt in diesem Bild mit dem „Recht zu töten oder am Leben zu lassen“ zusammen und verteidigt so sich selbst bzw. die Macht in der Person des Souveräns. Die andere Macht, die Lebensmacht, oder wie Foucault sie nennt, die „Biomacht“, konzentriert sich, wie bereits ausführlich ausgeführt wurde, um die Steigerung des Lebens, die durchaus parallel zur dostojewskischen „Logistik der Wiedererneuerung des Menschengeschlechts“ gelesen werden kann. Foucault charakterisiert diese neue Machtformation folgendermaßen: „Die Installierung dieser großen doppelgesichtigen [...] Technologie charakterisiert eine Macht, deren höchste Funktion nicht mehr das Töten, sondern die vollständige Durchsetzung des Lebens ist. Die alte Mächtigkeit des Todes wird nun überdeckt durch die sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens.“³²¹ Der Biomacht geht es, so Foucault, keineswegs um die Ausradierung des Körpers, sondern um eine Steigerung des Lebens bzw. der Lebensfähigkeiten, um das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren.

Die große Linie in den Untersuchungen Foucaults zur Sexualität entsteht dabei in der Wahrnehmung der Verschränkung des Auftretens der Biomacht und der kapitalistischen Entwicklung der Verschränkung von „Leben“ und „Macht“. Die Untersuchung der Verschränkung von Biomacht und ökonomischen Prozessen, die Foucault in der mit dem 17. Jahrhundert entstehenden Dispositionalität der Sexualität verfolgt, eröffnet einen tiefen Einblick in die psychomotorische Entwicklung der Verwaltungs- und Ordnungskräfte der Moderne. Für Foucault sind zwei grundlegende Ordnungskräfte bzw. Verwaltungstechniken entscheidend für die Entwicklung der Moderne. Man kann diese beiden als Formen der Mikro- und Makroorganisation des gesellschaftlichen Lebens in der Moderne beschreiben. Foucault fasst sie unter den Begriffen „Dressuren des Körpers“ und „Bio-Politik der Bevölkerung“ zusammen. Foucault: „Die Disziplinen und die Regulierungen der Bevölkerung bilden die beiden Pole, um die herum sich die Macht zum Leben organisiert hat.“³²² Beide Pole wurden bereits ausführlich beschrieben.

³¹⁹ Ich möchte hier noch zwei entscheidende Stellen aus den Aufzeichnungen aus dem Kellerloch anfügen, die noch einmal die Überlegungen unterstreichen. 1.: „Sollten Sie behaupten, man könne auch dies nach der Tabelle berechnen, sowohl das Chaos als auch die Finsternis und den Fluch, so dass schon die Möglichkeit der Berechenbarkeit allem Einhalt gebietet und die Vernunft das letzte Wort behält – so wird der Mensch in diesem Fall absichtlich verrückt werden, um keinen Verstand mehr zu haben, um auf dem Seinen bestehen zu können.“ Ebd. S.34; und 2.: „der Mensch ist ein leichtsinniges und unlauteres Wesen und liebt vielleicht, gleich dem Schauspieler, nur den Prozess des Strebens zum Ziel, nicht aber das Ziel selbst. Und wer weiß, vielleicht liegt auch das ganze Erdenziel, dem die Menschheit zustrebt, allein in der Unaufhaltsamkeit des Strebens, mit anderen Worten – im Leben selbst, nicht aber in dem eigentlichen Ziel, das nichts anderes sein kann, versteht sich, als zwei mal zwei gleich vier, das heißt eine Formel; zwei mal zwei gleich vier ist aber nicht mehr Leben, sondern der Anfang des Todes.“ Ebd. S.36 f.

³²⁰ Den Hinweis auf den Zusammenhang zwischen dem intellektuellen Frontdenken und seinem Gegenüber der „Provinz des Menschen“ verdanke ich Hans Peter Weber.

³²¹ Michel Foucault: „Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen“, SV, FFM 1977, S.166 f.

³²² Ebd. S.166

Vor dem Hintergrund der foucaultschen Überlegungen erscheint so schemenhaft, auch das wurde bereits ausgeführt, das Panorama der Brüche und Transformationen in den Geflechten der Ordnungskräfte Europas vom ausgehenden Mittelalter bis zur Neuzeit. Wie für Dostojewski, so steht auch für Foucault außer Frage, dass in dieser Entwicklung zu einer neuen Zivilisiertheit nicht ein Verschwinden der gewalttätigen Exzesse zu erwarten ist. Er geht sogar, über die Äußerungen Dostojewskis hinaus, davon aus, dass gerade in der Biomacht als neue, gestaltende Gesellschaftsformation ein wesentlicher Grund für die Exzesse, insbesondere für die beiden Weltkriege, von denen Dostojewski noch nichts wissen konnte, liegt:

„Nie waren die Kriege blutiger als seit dem 19. Jahrhundert und niemals richteten die Regime – auch bei Wahrung aller Proportionen – vergleichbare Schlachtfeste unter ihren eigenen Bevölkerungen an. Aber diese ungeheure Todesmacht kann sich zum Teil gerade deswegen mit solchem Elan und Zynismus über alle Grenzen ausdehnen, weil sie ja nur das Komplement einer positiven Lebensmacht darstellt, die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im Einzelnen zu kontrollieren und im Gesamten zu regulieren. Kriege werden nicht mehr im Namen eines Souveräns geführt, der zu verteidigen ist, sondern im Namen der Existenz aller. Man stellt ganze Völker auf, damit sie sich im Namen der Notwendigkeit ihres Lebens gegenseitig umbringen. Die Massaker sind vital geworden.“³²³

Die dostojewskische Kristallpalastvernunft und die foucaultsche Biopolitik entsprechen einander ziemlich exakt. Beide konstituieren als kennzeichnendes Merkmal in der ethisch moralischen Genese der modernen Ordnungskräfte die Positivität eines Lebensbegriffs, der auf seiner Kehrseite als „vitales Massaker“ in die nationalen Bio-Gehege zurückkehrt. Angesichts dieser Vereinnahmung des Lebens durch die Vernunft bzw. durch die Ordnungskräfte stellt Jean-Luc Godard die Frage: „Wenn alle Probleme des modernen Machtdispositivs (Körper, Arbeit, Sex, Normalisierung...) derart mit dem Leben verknüpft sind: lässt sich angesichts dieser universalen Diskursivierung noch eine Problematisierung des Lebensbegriffes vorstellen, die nicht bereits durch die Strategien der Bio-Macht angeeignet wären?“³²⁴ Mit dieser Frage kommt Godard dem wichtigen Punkt in den Überlegungen Foucaults und Dostojewskis sehr nahe.

Die Hermetik der Moral des Lebens in der „Lebensmacht“, die Ausschließlichkeit und Unantastbarkeit, den der Wert des Lebens für die sogenannten abendländischen Gesellschaften hat, hat in eine Situation geführt, die im technischen Durchgriff bis ins Nukleare letztlich das sozietive Feld selbst zersprengt hat. In dieser Situation beherrschen wild gewordene Technologien die Wirklichkeit.

Vor dem Hintergrund dieser von wilden Technologien beherrschten Wirklichkeit fragt Godard nach einem „anderen Leben“. Man könnte Godards Frage vielleicht folgendermaßen paraphrasieren: etwas muss in diesem Gefüge entschieden zu kurz gekommen sein, es fehlt etwas in diesem „Leben“ und das muss doch auffindbar sein, wie lässt sich dieses Vergessene oder zu kurz gekommene bedenken und wo liegt es?

Das Leben ist zwar nicht in der Lebenswelt des Einzelnen, aber doch im epochalen Gefüge zu einem Agencement geworden und das heißt, zu einer aktiven gestalterischen Kraft, das Leben als zu steigendem Wert, getrieben von einem nicht auszuräumenden Unbehagen in der Kultur. Das Leben selbst ist aber kein Ziel. Es ist in der „Lebensmacht“ eher das beständige Aufbrechen, Vorantreiben, nach Vorne durchbrechen und Aufreißen aller Bedingungen und Rahmen, in denen das Leben steht.

Godard fragt nach einem anderen Leben, nach einer „anderen Problematisierung des Lebensbegriffs“. Er hat diese Frage nach einer anderen Problematisierung leider nicht weiter diskursiviert. Sie soll im Folgenden trotzdem aufgenommen und vor dem Hintergrund der dostojewskischen Einschränkungen der Imperative der Vernunft erläutert werden, die vor allem als Bemerkungen zur Situation der Ethik und Moral zu verstehen sind, um kulturhistorisch zu fragen, wie die gegenwärtige Situation der zivilisatorischen Aneignungs- und Steigerungsprozesse zu bestimmen ist.

Mit welchen Kräften steht das ordnungs- und strukturbildende Dispositiv der „Lebensmacht“ im Zusammenhang, das gegenwärtig schon als maßgebende Verfügungsgewalt in den politischen Dispositiven wirksam ist? Mit welchen Kräften im anthropen Feld steht es in Verbindung? Welche weiteren Kräfte bleiben außen vor? Diese Fragen werden umso entscheidender, wenn man erkennt, welche Folgen die neuerlichen Einbrüche/Durchbrüche für die Erfahrung des Lebens haben werden, politisch z.B. auf der Ebene der Demographie: Wie wird eine Welt mit zwölf oder dreizehn

³²³ Ebd. S.162 f.

³²⁴ Jean-Luc Godard: „Liebe, Arbeit, Kino – Rette sich wer kann (das Leben)“, Merve Verlag, Berlin 1981, S.130

Milliarden Menschen aussehen? Wie werden die Zugänge zu Energiequellen oder zum Wasser geregelt? etc., und genauso auch psychopolitisch: Was macht man mit den massenhaften bzw. kollektiven Wahnzuständen, die die allgemeinen Steigerungs-, Raub- und Profitzüge begleiten? Wenn kollektive Wahnzustände, wie der amerikanische Irakkrieg oder der serbische während des Jugoslawienkriegs in einer Wahnschneise zur Basis aller politischen Beziehungen wird?, von den einzelnen Amokläufen und Selbstzerstörungsmechanismen gar nicht zu sprechen. Vor diesen Kategorien muss die Frage nach dem Leben gestellt werden. Ist das überhaupt noch denkbar?

Das Schweigen der Sirenen

An dieser Stelle soll ein Gedankengang nachgezogen werden, den Bernd Ternes in „Exzentrische Paradoxie“³²⁵ bezogen auf den Text „Das Schweigen der Sirenen“ von Franz Kafka³²⁶ als kursives Bild entwirft.

Die Passage in der Erzählung Homers der Odyssee ist sehr bekannt³²⁷, jene archaische Szenerie, in der Odysseus auf den Rat der Göttin Kirke hin seinen Männern die Ohren mit Wachs verstopft und sich selbst an den Mast fesseln lässt, um sich so dem Gesang der Sirenen auszusetzen. Die Sirenen, die unwiderstehlichen Sängerinnen des Begehrens, singen, während Odysseus, der an den Mast gefesselt ist, ihren Gesang genießt, aber der tödlichen Konsequenz ihres Gesanges entgeht. Er setzt sich seiner Lust aus. Er steigert seine Lust sogar noch durch seine Fesselung. Odysseus vor der Insel der Sirenen ist das archaische Sinnbild des Menschen in der Zivilisation, „der unvollständigen Inkarnation der Verleugnung der Natur im Menschen“³²⁸ der, um das Leben zu beherrschen, sich selbst fesselt, d.h. lernen muss, seine eigene Natur zu beherrschen, so Ternes.

In Franz Kafkas Version dieser Begegnung von Odysseus und den Sirenen haben sich Odysseus sowie die Sirenen verwandelt.³²⁹ Die Erzählung Kafkas unterscheidet sich in einigen wesentlichen Punkten deutlich von der Erzählung Homers.

Auch in der Version Kafkas verstopft sich Odysseus die Ohren mit Wachs. Er tut dies, obwohl „in der ganzen Welt bekannt war, daß dies unmöglich helfen konnte. Der Sang der Sirenen durchdrang alles, und die Leidenschaft der Verführten hätte mehr als Ketten und Mast gesprengt“. Kafkas Odysseus vertraut trotz dieser Gefahr „vollständig der Handvoll Wachs und dem Gebinde Ketten“, und fuhr „in unschuldiger Freude über seine Mittelchen [...] den Sirenen entgegen.“ Außerdem geht Kafka davon aus, daß die Sirenen über „eine noch schrecklichere Waffe als den Gesang“ verfügten; und das ist ihr Schweigen: „Es ist zwar nicht geschehen, aber vielleicht denkbar, daß sich jemand vor ihrem Gesang gerettet hätte, vor ihrem Schweigen gewiß nicht. Dem Gefühl, aus eigener Kraft sie besiegt zu haben, der daraus folgenden alles fortreibenden Überhebung kann nichts Irdisches widerstehen.“ Und in der Tat, als Odysseus in der Version Kafkas auf die Sirenen trifft, sangen diese nicht, „sei es, daß sie glaubten, diesem Gegner könne nur noch das Schweigen beikommen, sei es, daß der Anblick der Glückseligkeit im Gesicht des Odysseus, der an nichts anderes als an Wachs und Ketten dachte, sie allen Gesang vergessen ließ.“ Odysseus hört also das Schweigen der Sirenen nicht. Odysseus „glaubte, sie sängen, und nur er sei behütet, es zu hören.“ Er sah die Sirenen sogar vor sich, sah „die Wendungen ihrer Häuse, das tiefe Atmen, die tränenvollen Augen, den halb geöffneten Mund“, aber erkannte in den Gesten nicht ihr Schweigen. Er glaubte, „dies gehöre zu den Arien, die ungehört um ihn verklungen.“

Seine Ohren hörten das Schweigen der Sirenen nicht und so glitt auch „alles an seinen in die Ferne gerichteten Blicken ab, die Sirenen verschwanden förmlich vor seiner Entschlossenheit, „und gerade als er ihnen am nächsten war, wußte er nichts mehr von ihnen.“ Die Sirenen gelangen in seine Nähe, sie sind ihm nah, aber so nah sie auch gekommen sein mögen, „er wusste nichts mehr von ihnen“.

³²⁵ Bernd Ternes: „Exzentrische Paradoxie, Sätze zum Jenseits von Differenz und Indifferenz“, Tectum, Marburg 2003

³²⁶ Alle folgenden Zitate von Franz Kafka finden sich in: Franz Kafka: „Das Schweigen der Sirenen“, Kiepenheuer, Leipzig 1979, S.27- 29

³²⁷ Auch Horkheimer/Adorno kommen in der „Dialektik der Aufklärung“ auf diese Passage der Odyssee zu sprechen. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: „Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente“, Fischer, FFM 1988, S.73

³²⁸ Bernd Ternes: „Exzentrische Paradoxie, Sätze zum Jenseits von Differenz und Indifferenz“, Tectum, Marburg 2003, S.78

³²⁹ Das geht so weit, dass man sich fragen muss, ob überhaupt noch eine Begegnung stattfindet oder ob es nicht vielmehr das Ereignis einer Nicht- Begegnung ist?

Kafkas Sirenen aber „- schöner als jemals - streckten und drehten sich, ließen das schaurige Haar offen im Winde wehen und spannten die Krallen frei auf den Felsen. Sie wollten nicht mehr verführen, nur noch den Abglanz vom großen Augenpaar des Odysseus wollten sie so lange als möglich erhaschen. Hätten die Sirenen Bewußtsein, sie wären damals vernichtet worden. So aber blieben sie, nur Odysseus ist ihnen entgangen.“

Die Begegnung bzw. Nichtbegegnung von Kafkas Odysseus mit den Sirenen ist überlagert von einer doppelten Negation : Odysseus hört nicht, wie die Sirenen schweigen, wie sie nicht singen. Diese doppelte Negation, das Nichthören des Nichtsingens – das unerhörte Schweigen – wird durch einen Anhang, den Kafkas Erzählung enthält, noch um eine dritte Negation ergänzt. Nach dieser erweiterten Fassung hat Odysseus, „obwohl das mit Menschenverstand nicht mehr zu begreifen ist, wirklich gemerkt, daß die Sirenen schwiegen, und hat ihnen und den Göttern den obigen Scheinvorgang nur gewissermaßen als Schild entgegengehalten.“ Odysseus hat nicht nicht gehört, dass die Sirenen schwiegen.

Wie sind diese Negationen zu verstehen? Wie sind sie in die Überlegungen zur Sexualität/ zum Leben einzuordnen? Was geschieht hier mit den Sirenen, mit dem Begehren, d.h. welches Verhältnis hat Odysseus zu den Sirenen?

Das Eigentümliche in Kafkas Erzählung beginnt schon damit, dass die Sirenen schweigen. Es mag ja noch angehen, dass Odysseus sich die Ohren verstopft, um den Gesang der Sirenen nicht zu hören; aber dass die Sirenen ihrerseits nicht singen und dieses Schweigen eine schrecklichere Waffe als ihr Singen darstellt – wie ist das zu verstehen?

Das Schweigen der Sirenen ist eine schrecklichere Waffe als ihr Gesang. „Die alles fortreibende Selbstüberhebung“, die aus der Überwindung der Sirenen hervorgeht, „kann nichts irdisches widerstehen“. Die Negation des Gesangs, das Nicht-Verführtwerden wird für den kafkaschen Odysseus zu einer größeren Gefahr als die Unmittelbarkeit des Begehrens, als der Gesang der Sirenen. Die Sirenen sind nicht mehr die Sirenen Homers. Sie wollen auch nicht mehr verführen, Kafkas Odysseus sah die Sirenen kaum. Er nahm ihre körperlichen Bewegungen wahr, aber er erkannte nicht einmal, dass die Sirenen gar nicht sangen, sondern schwiegen: sie glitten an seinen „in die Ferne gerichteten Blicken ab, die Sirenen verschwanden förmlich vor seiner Entschlossenheit“. Die Sirenen dringen bei Kafka nicht in die Wirklichkeit ein, sie sind beinahe wie eine Erinnerung. – Sie verschwinden in einer *anderen* Wirklichkeit. – Die *andere* Wirklichkeit der Sirenen verschwindet. – Das *Andere*, das die Sirenen sind, verschwindet – Was bleibt von den Sirenen?

Das Angezogenein durch dieses *Andere*, dem Homers Odysseus noch ausgesetzt ist, zeigt in Kafkas Version fast keine Wirkung mehr und entzieht sich in einem Prozeß der „strikten Empirisierung“ des *Anderen* nahezu ganz und wird zeichenhaft, so Ternes³³⁰. Da sind noch die Sirenen, da ist noch der gefesselte Odysseus, aber die Sirenen treten in keine Beziehung zu Odysseus, nicht einmal mehr zu seinem Körper. Das Angezogenein durch das *Andere* realisiert sich nur noch in der Fesselung. Der gefesselte Körper tritt an die Stelle der Sirenen. Das *Andere* wird gewissermaßen empirisch, indem es in den Körper hineinverlegt wird. Es bleibt quasi nur das empirische Gefesseltsein eines selbstbezüglich gewordenen Begehrens, das nichts mehr von dem *Anderen* weiß: „und gerade als er ihnen am nächsten war, wusste er nichts mehr von ihnen.“

Den Sirenen geschieht jenes Schicksal, das vergleichbar ist mit dem Hamlets: es gibt Hamlet nicht mehr „in der Version des sterbenden Hamlet, sondern nur noch in der endlos immer wieder inszenierten Figur des sterbenden Hamlet; Hamlet hat sein Sterben überlebt“³³¹, wie Bernd Ternes schreibt. Wie der sterbende Hamlet finden die Sirenen ihren Platz einzig noch in der Abstraktion.

Noch deutlicher wird dies, wenn man die dritte Negation in Betracht zieht, die Kafka ins Spiel bringt: die Möglichkeit, das Odysseus womöglich durchaus erkannte, dass die Sirenen schwiegen und „den Göttern den obigen Scheinvorgang nur gewissermaßen als Schild entgegengehalten [hat].“ Wenn Odysseus nur den Nichthörenden gespielt hat und in Wirklichkeit durchaus gehört hat, dass die Sirenen schwiegen, wird noch offensichtlicher, wie abstrakt die Sirenen, aber noch um vieles mehr, wie abstrakt Odysseus sich selbst geworden sein muss, dass nicht einmal „das Schweigen der Sirenen“ zu einer Bedrohung für ihn wird. Die Nichtbegegnung mit den Sirenen scheint noch nicht einmal statt zu finden. Er spielt lediglich, wie Ternes es ausdrückt, „leidenschaftslos mit der Erinnerung, dass die Abwesenheit von Verführung einmal die größte Gefahr zeitigte.“³³²

³³⁰ Bernd Ternes: „Exzentrische Paradoxie, Sätze zum Jenseits von Differenz und Indifferenz“, Tectum, Marburg 2003, S.80

³³¹ Ebd. S.81

³³² Ebd. S.81

Odysseus wird nicht mehr durch die Verführung erreicht. Sie ist aus seinem Wesen verschwunden: „Verführt werden oder nicht verführt zu werden, begehren oder nicht zu begehren sind ihm keine Unterschiede mehr, da es für ihn nichts mehr gibt, was als das *Andere* jenseits der Abstraktion diese Anziehung ausüben könnte.“³³³

Das *Andere* wandelt sich mit der Verwandlung des kafkaschen Odysseus. Das *Andere* des homerischen Odysseus ist noch etwas reales, das einen Ort hat und noch in Beziehung zum Menschen tritt. In der kafkaschen Version verschwindet das *Andere* als Jenseits der Abstraktion im Bereich des Unbezeichneten, das keinen Ort hat und auch in keine Beziehung zum Realen mehr treten kann. Kafkas wissender Odysseus hat sich selbst in eine Sirene/Waffe verwandelt, die alles an sich zieht und mit in den Tod reißt. Das Verhältnis Odysseus-Sirenen dreht sich um. Nicht die Sirenen verführen Odysseus, sie selbst sind verführt von der Gestalt des Odysseus: „Sie aber - schöner als jemals - streckten und drehten sich, ließen das schaurige Haar offen im Winde wehen und spannten die Krallen frei auf den Felsen. Sie wollten nicht mehr verführen, nur noch den Abglanz vom großen Augenpaar des Odysseus wollten sie so lange als möglich erhaschen.“ Und wirklich verkehrt sich die Situation soweit, dass am Ende die Sirenen wie Odysseus bei Homer dem Tod entgehen: „Hätten die Sirenen Bewußtsein, sie wären damals vernichtet worden.“ Was Odysseus bei Homer vor den Sirenen rettet, das rettet nun in seiner Negation die Sirenen. Odysseus rettet bei Homer seine List, die planende Vernunft, sein in die Zukunft gerichteter Blick, die Sirenen rettet bei Kafka, dass sie kein Bewusstsein haben.

Was für den homerischen Odysseus noch die größte Gefahr darstellte ist in einem langen, geschichtlich evolutiven (zivilisatorischen) Prozess gesellschaftlicher Distanzierungsleistungen in ihn selbst eingedrungen. In der Version Homers wird das heiße Verlangen und der unbändige Wunsch, die Fesseln zu lösen, von Odysseus noch erlitten. Odysseus erleidet gefesselt in dem Gefüge, das aus dem Wachs in den Ohren der Anderen, dem kontradiktorischen Befehl und den Fesseln besteht, den Gesang der Sirenen. In der Version Kafkas findet sich kein Hinweis mehr auf eine solche existenzielle Aussetzung.

Das Angezogenensein erschöpfte sich mit der Zeit, von Homer bis zu Kafka, im gefesselten Körper. Es wurde zu einem Zeichen, d.h. drang nicht mehr als zu Erleidendes in das Reale vor. Der kafkasche Odysseus verirrt sich tatsächlich erst nach Jahrtausenden zivilisatorischer Transformationen an die schroffen Felsen der Sirenen. Was für den homerischen Odysseus noch die Sirenen waren, ist Odysseus in der Version Kafkas jetzt sich selbst geworden.

Die Sirenen sind in seinen Körper eingerückt, sie sind gewissermaßen als Prozess der Fesselung empirisch geworden. Indem aber die Sirenen zum Realen der gefesselten Physis, zu einem realen Agencement des Empirischen wurden, verschwindet das *Andere*, das die homerischen Sirenen noch waren, in den Zeichen. Das *Andere* tritt bei Kafka nur noch als Sublimiertes auf. Es wird zum abwesenden Anwesenden, zu einer düsteren Stimmung und einem sublimen Schrecken - zum alptraumhaften Schrecken, der als das Reale des Realen dunkel droht.

Pointiert: in der kafkaschen Version der Sirenen ist es nicht mehr die Sexualität, die sublimiert wird, das Sublimierte ist jetzt das *Andere*. Das sexuelle Begehren wird zu einem Zeichen eines empirischen Agencements der Fesselung bzw. des gefesselten Körpers. Die Begegnung / Nichtbegegnung mit dem *Anderen* dringt nicht mehr in das Reale dieses Agencements vor.

Auch Franz Kafka konstatiert so ein Vergessen. Der technische Mensch in der Figur des Odysseus hat auf seinem Weg durch die Gezeiten der zivilisatorischen Transformationsprozesse etwas Wesentliches verloren. In der düsteren Stimmung, die über der kurzen Erzählung der Begegnung/Nichtbegegnung von Odysseus mit den Sirenen liegt, entschwindet das antike Pathos der odysseischen Überwindung und verkehrt sich in eine befremdende Beklommenheit.

In den drei Hinweisen von Dostojewski, Foucault und Kafka, die eng in einander verschränkt sind, erscheint eine Sichtweise auf das zivilisatorische Agencement der Moderne, die über die vernunftpolitischen Imperative, ja über die politische Einsichtsfähigkeit als ganzes hinausweist. Es erscheint ex negativo ein existenzielles Dispositiv, das als Eliminiertes, Ausgegrenztes keinen Eingang finden kann in die politischen Kalküle und Machensregime. Diese Sichtweise mit ihren existenziellen Implikationen muss im Folgenden noch einmal aufgegriffen werden. Zuerst aber ist es sinnvoll, wieder zu den sloterdijkschen Atmosphärenüberlegungen zurückzukehren.

³³³ Ebd. S.82

Geschichte(n) der Kulturerziehung

8. Über die Atmosphärenethik hinaus

Es ist nun an der Zeit die verschiedenen Gedankengänge auf den Stimmungsbegriff hin zusammenzuführen. Im Kapitel über den Kristallpalast ist mit der dostjewskischen Kritik eine grundlegende Disposition aufgetaucht, die sich am existentiellen in Frage stellen der Kristallpalastvernunft verdeutlichte.

Von den Überlegungen über die Transformationsprozesse vom ausgehenden Mittelalter bis zur Moderne, denen anhand verschiedener theoretischer Beschreibungsversuche nachgegangen worden ist, über die Überlegungen zur *psychoakustischen Insel*, über die Genese der *atlantischen* Beziehungen, die zusammen gleichsam als Wegbeschreibung der dispositiven Verfassung der modernen Mentalität gelesen werden können, sollte ein Tableau skizziert werden, das eine bestimmte Geschichte des Vergessens enthüllt, der im Folgenden mit dem weberschen Begriff der „Kulturvergessenheit“ nachgegangen wird. Nachdem nun die Bedingungen der Konstitution der Moderne zumindest schemenhaft ersichtlich sind, soll anhand einer Kritik der Atmosphärenethik, wie sie Sloterdijk in seiner Sphärologie entwirft, und des Versuchs einer Erweiterung der dort formulierten Überlegungen der Zugang geschaffen werden, um die tiefliegenden Verschränkungen in den Kräftebeziehungen im anthropen Feld der Gegenwart zu verstehen. Aus diesem Verständnis soll die zentrale Bedeutung des Stimmungsbegriffs für die Philosophie / Kulturwissenschaft / Kulturanthropologie entwickelt werden. Zunächst muss also noch die sphärologische Atmosphärenethik beschrieben werden.

Sloterdijk entfaltet seine Atmosphärenethik aus seinen anthropo-topischen Überlegungen.³³⁴ Das heißt, der Zugang zu den unterschiedlichen anthropen Verhältnissen ist - wie es in aufwendigen Untersuchungen versucht wurde nachzuvollziehen - über ein räumliches In-der-Welt-Sein zu beschreiben. Dabei spielt es keine Rolle, um welche Art von anthropischem Verhältnis es sich handelt. Sei es die Frage nach der menschlichen Psyche, nach der Ökonomie, nach der Genese der Rechtsformen, nach der Genese der Sozialformen, immer ist der topologische Zugang zu den verhandelten anthropen Verhältnissen gegenüber linearen, nicht-räumlichen Erklärungsmodellen von entscheidender Bedeutung, immer hat das Beziehungsfeld (das anthropo Kräftefeld) Vorrang vor dem einzelnen Akteur. Die „Atmosphärenethik“, wie sie Sloterdijk im dritten Band seiner Sphärologie beschreibt, versucht die Erkenntnisse aus den sphärologischen Untersuchungen auf die moralisch ethischen Beziehungsfelder zu übertragen. Sein Ausgangspunkt bildet dabei die Grundannahme, dass die topischen Bedingungen des anthropen Felds nach dem technischen Explikationsprozess der Moderne³³⁵ nicht mehr als selbstverständliche Ressource vorausgesetzt werden können. Die topischen Bedingungen der menschlichen Existenz sind vielschichtig. Für Sloterdijk werden vor allem die „natürlichen“, und das sind, das meteorologische Klima, die Atemluft, also zu aller erst die biologischen Grundbedingungen menschlicher Existenz auf der Erde entscheidend.

Der „natürliche“ Raum, so Sloterdijk, kann nicht mehr als gegeben angenommen werden, er kann im Zeitalter der Hintergrundexplikation, „nicht nur als *Gabe des Seins* hingenommen werden, sondern hängt von einem hohen Aufwand an formalem Design, technischer Herstellung, juristischer Betreuung und politischer Gestaltung ab“.³³⁶ Er geht damit über die kontraktualistischen Gedanken Michel Serres im „Naturvertrag“ hinaus.³³⁷ Die natürlichen Bedingungen menschlicher Existenz werden zu einem bestimmenden Moment in den technischen, juristischen und politischen Verhältnissen und damit zu einem fundamentalen und systemischen Organisationsprinzip des anthropen Felds. Sie werden zu einer existenziellen Bedingung und das tun sie nicht, indem sie ein moralisches Gewissen herausfordern, sondern indem sie zu einer grundlegenden technischen Variable in der menschlichen Existenzweise werden. Was einmal Lebenswelt genannt wurde, muss nach dem Explikationszeitalter der Moderne als

³³⁴ Peter Sloterdijk: „Die ältesten Fossilien, die bisher auf der Erde gefunden wurden, über 3,5 Milliarden Jahre alt, werden von Paläobiologen als Überreste der Ur-Bakterien gedeutet; ihrer Form und Fundstätte wegen heißen sie Swasiland-Mikrosphären. Ihre Existenz beweist, dass das Geheimnis des Lebens vom Geheimnis der Form, genauer der Innenraumbildung unter sphärischen Gesetzen, nicht getrennt werden kann.“ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.52

³³⁵ Explikation ist der Prozess des Hervortretens grundlegender Beziehungen und Bedingungen aus dem Schleier, der über den impliziten Voraussetzungen und Grundannahmen des Verstehens liegt. Der Explikationsprozess der Moderne ist der Prozess, in dem die impliziten Hintergrundbedingungen der physikalischen und biologischen Bedingungen für menschliches Leben aus dem Impliziten hervortreten.

³³⁶ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.62

³³⁷ Ziel der Vertragstheorien so Sloterdijk: „Das Koexistieren –in Gesellschaft- als den Ausdruck von Interessen der Gesellschafter zu interpretieren, mit dem Ziel, den Zustand der realen Gemeinwesen einer Vernünftigkeitprüfung vom Standpunkt der Teilnehmerinteressen aus unterwerfen zu können.“ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.269

expliziter Gegenstand in die Produktion der „Gesellschaft“ und in die Produktion von „Gesellschaft“ aufgenommen werden. In den Worten von Sloterdijk: „Wo Lebenswelt war, muss Klimatechnik werden.“³³⁸

Diesen epochalen Sachverhalt, wie ihn Sloterdijk versucht festzuhalten, muss in der topologischen Unternehmung, wie ihr in den letzten Kapiteln ausführlich gefolgt wurde, weiter verfolgt werden. Im Zentrum der Atmosphärenethik steht die Genese eines Raums, der in den Kristallpalastüberlegungen bereits schon aufgetaucht ist, dort allerdings nur in der politischen Utopie als politisches Habitat in Erscheinung trat und nicht als fundamentales technisches Habitat in Betracht gezogen werden konnte als das es für Sloterdijk entscheidend wird. Die Genese dieses existentiellen Raums, wie er im dritten Sphärenband beschrieben wird, muss nachgezogen werden. Entscheidend werden in diesem Zusammenhang die Begriffe der „absoluten Insel“ und des Raumschiffs als Ort. Es erscheint aber auch wieder ein alter Bekannter. Es ist die Figur des Atlas.

Inselwerfen

Die „absolute Insel“ und das Raumschiff als Ort

Seit dem „exemplarischen Schiffbruch“ Robinson Crusoes³³⁹ nimmt die Insel als Bild eine besondere Stellung in der Metaphorik der abendländischen Kultur ein. Die Insel als Ort wird zur Form und Schreibweise der Ordnung des Imaginären. Neben der prinzipiellen Dialektik, in der die Insel und das Festland, die *terra ferma* wie These und Antithese aufeinander bezogen werden, ist die Insel aber auch eine Sphäre. In der sphärologischen Analyse der Inselverhältnisse, so Sloterdijk, zeigt sich: „wie beseelte Binnenwelten möglich werden und wie Weltenvielheiten analogen Typs sich zu Archipelen oder Rhizomen des Meeres zusammenschließen.“³⁴⁰ Die Insel wird in der sphärologischen Analyse zum Bild für die topologische Ordnung der Binnenwelt, für das Sein der eigenen Welt in der äußeren Welt der Vielen und Anderen. Indem die Insel als Ort gewissermaßen zum Traumbezirk für den Menschen wird, verkörpert sie in ihrer Metaphorik auch modellhaft das Bewusstsein des Menschen. Die Insel wird zum Weltmodell in der Welt, so Sloterdijk. Mit Bezug auf Georg Simmel erkennt Sloterdijk,³⁴¹ dass das entscheidende Merkmal der Insel in der Isolation eines dadurch entstehenden Inneren hervortritt. Sloterdijk: „Die Isolation ist es also, welche die Insel zu dem macht, was sie ist. Was der Rahmen für das Bild tut, indem er es aus dem Weltkontext ausschließt, und was für Völker und Gruppen die befestigten Grenzen bewirken, das leistet der Isolator, das Meer für die Insel.“³⁴² Dieses besondere Moment der Isolation, das sich im Bild der Insel so eminent ausdrückt, bildet für Sloterdijk den metaphorischen Ausgangspunkt für die Überlegungen zur Atmosphärenethik.

In der Insel verbinden sich alle drei großen Bilder, die Sloterdijk in seiner Sphärologie als Leitmetaphern verwendet: die Insel als Blase, die Insel als Globus sowie der Plural der Insel als Schaum³⁴³. Systemisch gesprochen wiederholt Sloterdijk damit auf metaphorischer Ebene die Konstitution von Wirklichkeit durch Differenz. Differenz ist aber bei ihm nicht ein formal-theoretischer Ausdruck, der blind verwendet wird. Die Differenz Insel-Wasser, das Isolationsmoment in der Inselmetaphorik folgt der inneren Dynamik hinter dem sprachlichen Bild. Diese Differenz ist keine nur logische oder theoretische. Wenn der „Mensch“ in diesem Bild als Insulaner vorgestellt wird, dann wird der Mensch auf gewisse Weise zum Bewohner einer Traumwelt bzw. einer inneren Welt.

³³⁸ Ebd. S.69

³³⁹ Die Geschichte von Robinson Crusoe gibt für Sloterdijk mehr zu verstehen als ein insulär verfremdetes und schäbiges Evangelium vom Privateigentum. Sie stellt, so Sloterdijk, „eine Formel für das Verhältnis von Ich und Welt im Zeitalter der europäischen Weltnahme“ dar. Ebd. S.309

³⁴⁰ Ebd. S.309

³⁴¹ Sloterdijk zitiert Georg Simmel: „Der Rahmen, die in sich zurücklaufende Grenze eines Gebildes, hat für die soziale Gruppe sehr ähnliche Bedeutung wie für ein Kunstwerk...: es gegen die umgebende Welt ab - und in sich zusammenzuschließen - der Rahmen verkündet, dass sich innerhalb seiner eine nur eigene Norm untertänige Welt befindet.“ Ebd. S.311

³⁴² Ebd. S.311

³⁴³ Sloterdijk: „Die Schaummetapher bietet den Vorzug, die topologische Anordnung von kreativ-selbstsichernden Lebensraumschöpfungen im Bild zu erfassen.“ Ebd. S.255

Für die Atmosphärenethik wird die Insel als Weltform, im Besonderen die Produktion von Inseln, also das „Inselwerfen“ als Weltformenwerfen wesentlich. Dies liegt einfach in dem Umstand, dass die Insel selbst zum Gegenstand der verschiedenen Formbildungsprozesse im anthropen Kräftefeld wird. Das heißt, folgt man der sloterdijkschen Metaphorik und fragt nach den Formbildungsgrundsätzen von Subjekten, der Psyche, der Demokratie, dem Militär, der Bildung etc. wird gleichzeitig die Frage nach der Verfassung topologischer Ordnungssysteme gestellt bzw. nach der Produktion ihrer Räumlichkeit/Örtlichkeit. Das Verständnis von Ort und Raum ist vor dem Hintergrund der Atmosphärenethik wesentlich im Bild der Insel zu verstehen. Für Sloterdijk, für den das zum Raum-Kommen den primären Zugang zum Verstehen des menschlichen Daseins bildet, wird die Insel als besondere Form der Raumschöpfung zum zentralen Moment des Zugangs zur Gegenwart.

Für den Gedanken des Inselwerfens findet Sloterdijk in der Geschichte der abendländischen Erzählungen einen Entwicklungspfad, der psychomotorisch seinem Gedankenentwurf vorausgeht und ihn implizit enthält. Im Kampf der Götter gegen die Titanen ist es Zeus, der nach Felsen greift, um die Titanen mit ihnen zu erschlagen. Bei diesem Werfen von Gesteinsmasse entsteht, den antiken Angaben nach, unter anderem die Insel Sizilien. Die Insel entsteht als peripherer Effekt des Kämpfens bzw. als „Nebeneffekt“ des Erschlagens. In diesem göttlichen Inselwerfen kommt noch nicht die Produktion von Lebensweltraum zum Ausdruck, die für Sloterdijk im Folgenden wesentlich ist. Aber es macht schon den rigorosen topologischen Charakter, der dem Entwurf der Atmosphärenethik inne ist, deutlich.

Erst in der frühauflärerischen Verwendung der Inselmetaphorik, wie in Thomas Morus' Roman „Utopia“, wird an das Bild der Insel gleichzeitig das politisch und technisch gekonnte Entwerfen von Inseln geknüpft. An dieses Genre politisch literarischer Schriftkultur schließt der Entwurf der Atmosphärenethik von Sloterdijk auf vielfältige Weise an und das nicht nur theoretisch, indem er nach ethischen Grundsätzen für das Ganze des anthropen Felds fragt, wie es mehr oder weniger jedem utopischen Denken widerfährt, sondern indem er das Inselmotiv aufgreift und über den metaphorischen Rahmen hinaus als ein wesentliches Moment der Weltsituation selbst erkennt. Die sphärologische Analyse führt konsequenter Weise auch zu einer Beschreibung der Welt als sphärischer Situation bzw. führt zur Beschreibung des Zustands der Welt als Weltinsel.

Die „absolute Insel“ und die Atmosphärenethik

Die Explikationsprozesse der Moderne haben die minimalen Bedingungen menschlicher Existenz innerhalb eines prekären Beziehungsgeflechts bloßgestellt. Das Phantasma der Herrschaft über die Natur, das mit den Explikationsarbeiten verbunden war, hat sich in diesem Verlauf in die Ohnmacht angesichts einer Ereigniskette sich verselbstständigender Folgen verkehrt. Jeder weitere Explikationserfolg hat die Hoffnung, die an ihn geknüpft war, nur noch weitergehender parodiert, so dass die Vernunft vor der selbst-bankrottierenden Einsicht steht, dass das Problemlösen von heute nur die Probleme von morgen schafft. Parallel zu den Explikationszügen der Moderne hat sich aus diesem Grund eine zweite Technik ausbilden müssen, die nach dem Eingriff in das prekäre Beziehungsgeflecht, d.h. nach der Nutzung und Ausbeutung der neuen technischen Möglichkeiten und der Bloßlegung der lebenserhaltenden Systeme der menschlichen Existenz auf der Erde die minimalen Bedingungen des Lebens „künstlich“ produzieren muss. Diese zweite Technik ist ihrem Charakter nach eine komplexe Technik, da sie die Systeme erst nach ihrer Störung künstlich wieder herzustellen beginnt. Sie muss also die Entwicklungsgeschichte dieser Systeme technisch wiederholen. Es erübrigt sich festzustellen, dass diese zweite Technik erst in den Kinderschuhen steckt und weit davon entfernt ist, die komplexen Beziehungsgeflechte, die die Grundlage für die Produktion der minimalen Bedingungen menschlicher Existenz sind, technisch prothetisieren zu können.³⁴⁴

³⁴⁴ Mit dieser zweiten Technik wird aber ein wichtiger Aspekt emporgehoben, der zu einer der wesentlichen Bedingungen der technischen Wissensproduktion für das 21. Jahrhundert werden wird. Die Erkenntnisproduktion wird vor ihrem Hintergrund zu einer doppelseitigen Angelegenheit. Durch sie erscheint gewissermaßen eine Rückseite der einfachen Erkenntnis. Die Technik nimmt zwei Formen an, die erste, die, einfach gesprochen versucht, mehr oder weniger blind auf der Grundlage systemischer Voraussetzungen durch spezifisches Eingreifen stabile Ergebnisse zu produzieren, und die zweite, die versucht systemische Grundlagen zu produzieren. Für sie gilt auf systemischer Ebene, was Giambattista Vico für die Wissenschaften schon vor einigen Jahrhunderten allgemein festgehalten hat, dass man nur verstanden hat, was man selbst machen kann, also ersetzen bzw. prothetisieren kann. Für eine Technik im zweiten Sinne reicht es nicht aus, durch technisches

Technik, das drängt sich mit dem 21. Jahrhundert stärker in das Bewusstsein der Wissenschaften, ist kein subjektives Manöver in einer mehr oder weniger objektiven Welt.³⁴⁵ Die Technik muss als systemisches Moment verstanden werden. Ihre Wirkungen bzw. Auswirkungen müssen vor den Hintergrund der Bedeutung für ihre Systemumwelt gestellt werden und erst vor dem bzw. durch das Verständnis der gesamten Systemumwelt kann von Erkenntnis im Sinne der zweiten Technik die Rede sein. Verstehen heißt vor dem Hintergrund der zweiten Technik, eine Umwelt zu reproduzieren. Der wesentliche Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Technik liegt also in der systemischen bzw. nicht-systemischen Ausrichtung der Organisation des technischen Processings.

Den Begriff der zweiten Technik verwendet Sloterdijk nicht. Dennoch ist der systemische Gedanke, der mit der zweiten Technik formuliert wird, eine implizite Voraussetzung für seine Überlegungen zur Atmosphärenethik. Um zu einer Formulierung seiner „Atmosphärenethik“ durchzudringen, entwirft er das Panorama der Genese des technischen Inselwerfens, in dem besonders das „atmotopische“ Inselwerfen hervortritt. Außerdem geht er recht ausführlich den verschiedenen Formen anthropischer Inselbildung nach, die er ebenfalls in ihrer genetischen Bedeutung beschreibt. Für das Verständnis seiner Atmosphärenethik ist aber meines Erachtens die Beschreibung der neun anthropischen Inseln, die er entwirft, nicht unbedingt notwendig und wird deswegen an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt. Die Beschreibung der Genese des technischen Inselwerfens, in der der Entwurf der zweiten Technik implizit angelegt ist, entwickelt er vor dem Hintergrund des explizierten Zustands der Weltinsel. Die Grundachsen für ein Inselwerfen der Weltinsel beschreibt Sloterdijk in der etwas überkommenen Begrifflichkeit des 19. Jahrhunderts als Atmosphärenethik.

Die Überlegungen vom technischen Inselwerfen zur Formulierung der Atmosphärenethik müssen nachgezogen werden. Hier erscheint dann auch der Begriff der „absoluten Insel“. Im Bild der Insel erscheinen die Dinge und Objekte nicht für sich allein, sondern müssen systemisch, d.h. in ihrer Beziehung zur gesamten Umwelt, in ihrer Bedeutung im Beziehungsgeflecht wahrgenommen werden. Dieser Wechsel in der Beschreibungsweise von Welt ist von äußerster Bedeutung. Die Insel, von der Sloterdijk spricht, ist mehr als nur eine einfache Metapher. Sie ist die Markierung für das Erscheinen eines entscheidenden Horizontwechsels in den Beschreibungssystemen sowie in den technischen Organisationsformen der abendländischen Kultur. Mit der Form der Insel erscheinen neue Begriffe im Zentrum der technischen und der wissenschaftlichen Routinen. Diese Begriffe wie Raum, Klima, Atmosphäre etc. klingen recht unspektakulär und doch widersprechen sie der Objektivitätstendenz, das dem enzyklopädischen Wissensphantasma bis ins 19. Jahrhundert inhärent ist.³⁴⁶ Dieser Widerspruch liegt in ihrer unruhigen Eigenschaft. Sie sind nicht gänzlich still zu stellen. In ihnen bewahrt sich ein Rest an Unkontrollierbarkeit, an Unfassbarkeit und Undeutlichkeit.³⁴⁷

Der Übergang zum technisch atmotopischen Inselwerfen, wie es für Sloterdijk entscheidend wird, erscheint erst nachträglich in der wissenschaftshistorischen Betrachtung. Den Zeitgenossen des ersten atmotopischen Inselwerfens wird die fundamentale Bedeutung, die ihr heute zukommt, nicht bewusst. Der Übergang zum Inselwerfen geschieht beinahe unbemerkt und ist mit keinerlei fortschrittlichem Pathos verbunden.³⁴⁸ Es waren Biologen (darunter auch einige, die eher Maler waren als Biologen), die auf den Schiffen der „großen Entdecker“ mitreisten und Gewächse, Pflanzen und Blumen nach Europa brachten. Für die Pflege der tropischen Pflanzen in den kühlen Regionen Europas entwickelten sie die maßgebende technisch atmotopische Insel, die heute als Prototyp des Inselwerfens betrachtet werden muss: das Treibhaus.

Einwirken das Eintreffen einer bestimmten Ereigniskette auf einem bestimmten Wahrscheinlichkeitsniveau zu stabilisieren. Zu ihr gehört zusätzlich, dass sie den Ereignisraum mit gestaltet.

³⁴⁵ Das wurde in den Handwerken und Künsten immer gewusst. Eine der Grundeinsichten bildete hier schon immer das Wissen um die Eigendynamik, Eigenwilligkeit des Materials vor dem Gestaltungswillen, am explizitesten vielleicht bei den Bildhauern, für die die Form schon im Stein lag und es darum ging diese freizulegen, aber auch bei den Tischlern, die darauf achten müssen, dass sie mit dem Material arbeiten und nicht gegen es.

³⁴⁶ Im enzyklopädischen Gedanken der Kartographierung der Erde, liegt in der Sicht Kampers eine schwer zu bestimmende Analogie zur Medizin vom toten Körper.

³⁴⁷ Siehe hierzu auch auf die ausufernde Literatur über die Auswirkungen der physikalischen Erkenntnisse auf das philosophische Weltbild nach Planck, Heisenberg und Schrödinger, Gödel.

³⁴⁸ Man muss an dieser Stelle zum Teil zugeben, dass es keinen wirklichen Anfang der zweiten Technik gegeben hat. Wenn hier trotzdem daran festgehalten wird, so um deutlich zu machen, warum und wie die zweite Technik zu einer wesentlichen Technikform werden muss.

Das Treibhaus ist der technisch formale Begriff für den Entwurf einer „klimatischen Insel“. Das Bild für das technische Inselwerfen ist auch dann das Treibhaus, wenn es sich nicht um Klimaschöpfungen für Pflanzen handelt. Auch wenn Sloterdijk es nicht ausdrücklich betont, das Bauen von Häusern für Menschen ist natürlich auch ein technisch atmotopisches Inselwerfen, zu dem ebenfalls der Boots- und Schiffbau gezählt werden muss. Tierhaltung, Pflanzenhaltung und Menschenhaltung sind unbedingte Treibhaustechniken. Sloterdijk erfasst die menschenhaltenden Techniken später unter dem Begriff der anthropen Inseln. Für die Atmosphärenethik spielt wie gesagt dieser anthropo Treibhauscharakter keine Rolle. Auch in der Medizin und der Ernährung sind explizite Treibhaustechniken zu finden, vom Pflegen von Bakterienkulturen, vom Kompost bis zum medizinischen Körper hat man es implizit mit Treibhäusern zu tun, die psychoakustische Insel mit ihren Gestik-, Musik-, Oral- und Schrifttreibhäusern nicht zu vergessen. Die Treibhaustechniken bzw. das technische Inselwerfen ist keineswegs erst mit der frühen Neuzeit entstanden. Erste und zweite Technik entstehen parallel. Tatsächlich tritt die Bedeutung ihres Unterschieds mit dem Bedeutungszuwachs des systemischen Charakters für die Belange des menschlichen In-der-Welt-Seins erst heute entschieden hervor.

Aus Anschauungsgründen beschreibt Sloterdijk dieses Hervortreten der Bedeutung der zweiten Technik exemplarisch an der Genese der Treibhaustechniken, die mit den einfachen Gewächshäusern der frühen Neuzeit beginnt. Das entscheidende Moment, das durch diese spezifischen Treibhäuser hervortritt, ist der überdeutliche „atmotopische“ Charakter, der auch in ihrer Metaphorik liegt. Die atmotopische Prothese, als die die Gewächshäuser betrachtet werden müssen, wird erst angesichts der Explikationseinsichten des 20. Jahrhunderts zum wesentlichen Gegenstand der Wissenschaft.

Nach dem 20. Jahrhundert, so kann man der Argumentation Sloterdijs folgen, wird das spezifische Technikverfahren des atmotopischen Inselwerfens zu einer Leitwissenschaft unter den technischen Wissenschaften. Vom Haus, über das Schiff, über das Unterseeboot, das Flugzeug bis zum Raumschiff zieht Sloterdijk die Entwicklungslinie des atmotopischen Inselwerfens. Die Raumfahrt bildet unter den atmotopischen Techniken dabei den radikalsten Entwurf. Vor dem Hintergrund der Raumfahrt wird das Inselwerfen zu einer absoluten Technik. Das Radikale und Absolute an der Raumfahrt ist, dass der Flug ins All die „Implantation einer Lebenswelt ins Vakuum“ bedeutet und deswegen auch das gesamte Umgebungselement prothetisieren muss. In dieser Total-Prothese erscheint, so Sloterdijk, das technische Werfen der „absoluten Insel“. Sloterdijk: „Die absolute Insulation wird erst erreicht, wenn auch das Umgebungselement ausgetauscht wird. Dies ist der Fall bei Flugzeugen, zumal solchen, die in so großen Höhen operieren, dass sie lebbare Luftverhältnisse in ihrem Inneren technisch herstellen müssen, und bei Raumstationen, die sich ins Nicht-Element, die Leere vorwagen.“³⁴⁹

Die Küsten der Raumstation sind keine Strände und keine Klippen wie es bei Meeresinseln der Fall ist, sie sind schlichte Außenwände, die die Station von allen Seiten umgeben. Sie sind nicht gesäumt, sondern abgedichtet und zwar möglichst perfekt. Das Verlassen der Raumstation ist nur in Raumanzügen möglich, die durch technische Nabelschnüre an die Raumstation gebunden bleiben. Die absolute Insel im All muss also so konstruiert sein, dass die atmotopische 'irdische' Naturinsel durch eine künstlich-technische Atmosphäre in der Ausnahmesituation ersetzt werden kann. Die natürliche Umgebung wird zum technischen Produkt einer künstlichen Innenraumwelterzeugung.³⁵⁰

In diesem atmotopischen Inselwerfen im All bekommt die Raumfahrt eine völlig neue Bedeutung. Sie befördert einige enttäuschende Erkenntnisse zu Tage und macht jenseits des Phantasmas einer extra-irdischen Existenz des Menschen im All die technischen Bedingungen der vitalen Lebensvoraussetzungen deutlich. Ja mehr noch, sie nötigt dazu, die „natürlichen“ Umwelt-Bedingungen auf der Erde bis in kleinste Detail nach zu bauen und das heißt mit Vico wie bereits ausgeführt, sie erst zu verstehen. Damit gehört die Raumfahrt um vieles mehr zu einer experimentellen Anthropologie als zu den Militärwissenschaften, von denen sie finanziert wird. Für Sloterdijk ist es entscheidend, die Raumfahrt als ein explizit „anthropologisches Demonstrationsfeld“ zu verstehen, weil das Ersetzen des In-der-Welt-Seins der Astronauten durch ein In-der-Station-Sein in der topologischen Analyse, die er vorschlägt, Vorrang hat vor jeglicher „Exodusromantik“, mit der die Raumfahrt verbunden wird. Die Insel im All ist, so Sloterdijk: „in weit höherem Maß als jede irdische Insel ein Weltmodell“. Sie ist „eine Immanenzmaschine, in der das Existieren oder Sich-Aufhalten-Können-in-einer-Welt restlos in die Abhängigkeit von technischen Weltgebern

³⁴⁹ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.319

³⁵⁰ Peter Sloterdijk: „Was auf der relativen Insel Umgebungselement ist, muss auf der absoluten Insel zu Innenraum werden.“ Ebd. S.320

gerät.“³⁵¹ Genau in dieser Eigenschaft tritt das wesentlichste Merkmal der Raumfahrt hervor. Die Raumfahrt ist eine zum Höchstmaß an Präzision verdammte Natur-Prothesen-Technik und als solche das technische Experimentierfeld einer Anthropologie der Umweltbedingungen ersten Grades.

Um seine Überlegungen zu verdeutlichen, geht Sloterdijk in diesem Zusammenhang auch noch auf ein weiteres beachtenswertes wissenschaftliches Forschungsprojekt ein, das einen ähnlichen Zuschnitt wie die Raumfahrt-Technik aufweist: das „Biosphäre 2“-Projekt. Die „Biosphäre 2“ ist der gescheiterte Versuch die Biosphäre der Erde mit technischen Mitteln in einem geschlossenen Komplex nach zu bauen, d.h. ein sich selbst erhaltendes Ökosystem zu schaffen. In diesem vom Außen unabhängigen, geschlossenen System sollte sich das Leben ohne Außeneinwirkung langfristig selbst erhalten. Die künstliche Lebenswelt sollte so die Antwort liefern auf die Frage: „Was passiert, wenn man die Erde, Pflanzen, Tiere und Menschen in eine Glasflasche steckt und diese dann verschließt. Gibt es einen selbstregulierenden Mechanismus, der das Lebenssystem erhält?“, so formuliert der technische Leiter, Bernd Zabel, die eigentliche Frage der „Biosphäre 2“.³⁵² Das enorme Projekt, das der Ölmilliärdär Ed Bass finanzierte³⁵³, ist „die terrestrische Vorübung zur Errichtung des absoluten Treibhauses im All“³⁵⁴. Offensichtlich ist der ganzen Versuchsanordnung die Angst eingeschrieben, dass nach dem atomaren Ernstfall oder einer Umweltkatastrophe, durch welche in beiden Fällen die „Naturatmosphäre“ unatembare geworden ist, eine künstliche Atem-Lebenswelt (eine zweite bzw. dritte Arche des Lebens) errichtet werden muss.

Die „Biosphäre 2“ ist dabei eine außerordentliche Luxusversion. Die selbe Versuchsanordnung wurde in der Sowjetunion schon 1965 durchgeführt. Dieses nachträglich „Biosphäre 3“ genannte Projekt (das der chronologischen Ordnung wegen eigentlich die „Biosphäre 2“ gewesen wäre) versuchte auf viel kleinerem Raum und ohne den Anspruch eine biologische Artenvielfalt zu bewahren (zur Sauerstoffproduktion wurde eine einzige Meeresalgenart verwendet), die minimalen Bedingungen des „Überlebens“ von wenigen Menschen (von einem bis zu drei Menschen) technisch zu gewährleisten. Die „Biosphären 3“ waren eher als Überlebenskapseln angelegt, die nicht versuchten, wie es den riesigen Ausmaßen des „Biosphäre 2“-Projekts inhärent war, einen „Garten Eden“ nach zu empfinden. Das „Biosphäre 3“-Projekt war erfolgreicher, scheiterte aber trotzdem. Der erfolgreichste Versuch mit einem einzelnen Menschen scheiterte nach 184 Tagen.

So weit das christlich-romantische und das militärische Anliegen der beiden Biosphären-Projekte auch auseinander zu liegen scheinen, konstatieren beide den selben Epocheneinschnitt, den die ernüchternde Einsicht in die Aussichtslosigkeit einer lebensunfreundlich gewordenen Umwelt markiert.

Egal in welches Element die Biosphären-Produktion auch verlegt wird, ob terrestrisch (unter die Erde), maritim (unter Wasser) oder extra-terrestrisch (ins Weltall) mit Sloterdijks atmosphärischen Ausführungen wird es unausweichlich, das innere Kennwort hinter dem atmotopischen Inselwerfen zu erkennen. Es lautet schlicht: „Nach der Natur“. Die Lebensbedingungen können fortan nicht mehr als natürlich und gegeben vorausgesetzt werden. Zivilisatorisch ist damit eine Grenze überschritten worden, die man nachträglich nur mit dem Attribut „Post“ bezeichnen kann. Wir sind philosophisch betrachtet nicht nur im „Post-Histoire“ angelangt, sondern auch im „Post-Natur-Zustand“.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen macht Sloterdijk die Notwendigkeit einer „Biosphären-Politik“ deutlich.³⁵⁵ Die wesentliche Aufgabe, die der Biosphären-Politik zukommt, ist die Klimatisierung und Instandhaltung des globalen Treibhauses. Die beiden Biosphären-Projekte haben überdeutlich vor Augen geführt, wie prekär und schwierig es ist, die Lebenserhaltungssysteme unabhängig von der über Jahrmilliarden Jahre entstandenen Biosphäre der Erde künstlich herzustellen. Die Erde ist auf lange Sicht das einzige Raumschiff auf dem menschliches Leben möglich ist.³⁵⁶

³⁵¹ Ebd. S.321

³⁵² Bernd Zabel, technischer Leiter von Biosphäre 2, im Gespräch mit Florian Rötzer am 25.9.96, zitiert nach Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.354

³⁵³ Die Errichtung kostete allein 200 Millionen US-Dollar. Die Kosten für den Betrieb und die Forschungen sind so enorm, dass nach zwei Versuchen, 1991- 1993 und 1994 keine weiteren Versuche mehr unternommen wurden.

³⁵⁴ Ebd. S.350

³⁵⁵ Peter Sloterdijk: „Das Biosphären-Experiment muss als Ausdruck der sinnvollen Sorge über künftige Biosphären-Politik verstanden werden.“ Ebd. S.355

³⁵⁶ Dies wird um so deutlicher, wenn man bedenkt, was in der Regel völlig vergessen wird, dass die Erde seit über vier Milliarden Jahren, mit 33 Kilometern pro Sekunde um die Sonne rast, sich zusammen mit der Sonne mit 600 Kilometern pro Sekunde um ihr galaktisches Zentrum (Milchstraße) bewegt und schon kaum mehr messbar, sich auch mit der Galaxis bewegt. Angesichts der moderaten, freundlichen Bedingun-

Mag auf den Inseln bzw. in den schäumenden Hüllen keine übergreifende Wirklichkeit zu finden sein, mögen die Wirklichkeiten in den Hüllen so schaumhaft sein wie Träume, die „natürlichen“ Hüllenbildungsprozesse sind es keineswegs. Für ihre Konstitution sind einige Minimalbedingungen unbedingte Voraussetzung. Das ist nach dem Zeitalter der Explikation, als das die Moderne an dieser Stelle beschrieben wird, nicht mehr zu negieren.

Dass vor dem Hintergrund dieser Überlegungen über die Lage der Weltinsel die Politik und die Moral nur provisorische Orientierungen für die „Kybernetik der Großtreibhäuser“ darstellen können, ist für Sloterdijk selbstverständlich. Der einzige Weg, der ihm noch offen scheint, ist der „zivilisatorische“. Das bedeutet, dass es entscheidend wird, sich „auf die Explizitmachung der bisher in Intuitionen und Metaphern gebundenen Betriebsbedingungen der Anthroposphäre“³⁵⁷ einzulassen. Seine Atmosphärenethik formuliert er so letztlich nicht ganz im Duktus einer Moralphilosophie, sondern als „Betriebswirtschaftslehre für Zivilisationstreibhäuser“. Atmosphärenethik, so Sloterdijk: „rechnet Personen und Kulturen die atmosphärischen Wirkungen ihres Handelns zu; sie hebt die Klimaproduktion als zivilisatorischen Kernprozeß hervor.“³⁵⁸ Es geht darum, „die Liste der Bedingungen abzuarbeiten, unter denen eine Humanlebenswelt als absolute Insel betriebsfähig gehalten werden kann.“³⁵⁹ Die Atmosphärenethik konzentriert sich also auf die Bedeutung der zivilisatorischen Auswirkungen auf die „natürlichen“ Betriebsbedingungen des biosphärischen Haushalts der Erde. Welche Minimal-Bedingungen sind zu berücksichtigen, welche Einschränkungen sind zu machen, welche Konsequenzen sind zu beachten, um die Betriebsbedingungen des Weltinsel-Treibhauses aufrecht zu erhalten?

Die Grundannahmen und Schlüsse der Atmosphärenethik sind ausnahmslos entscheidend. In der Tat wird in Zukunft viel davon abhängen, inwieweit es gelingt, die atmosphärischen Wirkungen der zivilisatorischen Transformationsprozesse zu erkennen und allgemein moderate Betriebsbedingungen zu kalibrieren. Es ist aber auch deutlich, dass dies nicht im Rahmen einer isolierten Klima-Politik gelingen kann. Die Zivilisation ist, dass kann ebenfalls nicht übersehen werden, selbst ein Kriegsschauplatz.

Wenn man bereit ist, mit den atmosphärischen Überlegungen Sloterdijks einzusehen, dass „die Signatur der Gegenwart“ im raschen „Sinken der den Dingen anerschaffenen Ignoranztoleranz“ hervortritt, also erkennt, dass durch „die zunehmende Reichweite von Folgen angewandter Wissenschaften und Großtechnologien“ die „natürliche“ Umwelt als Hintergrundvoraussetzung im Verschwinden begriffen ist, muss, so der ethische Imperativ der Atmosphärenethik, das *feedback* der Techniken ihre Nutzer dazu nötigen, „sich für die Aufgaben des Ingenieurs an Bord des Raumschiffs Erde zu qualifizieren,“³⁶⁰.

Im Licht der Prothetisierung der „natürlichen“ Umwelt erscheint die „Natur“ als ein Lebenserhaltungssystem, das nicht wie eine leere Box vorgestellt werden kann, in der verschiedene Lebewesen herum springen, sondern in dem sich, wie bei einem künstlich angelegten See, erst nach einer bestimmten Dauer und unter bestimmten Voraussetzungen ein Gleichgewicht eingestellt hat, das die lebendigen Organismen von Mikroben, Algen und Fischen als Teil des Ökosystems des Sees mit einschließt. Die Moderne konnte von diesem systemischen Charakter der biophysikalischen Funktionsweise des Lebenserhaltungssystems keine angemessene Vorstellung entwickeln, solange sie sich „im Modus der Intuition, der Hingabe und der rituellen und metaphorischen Auslegung“ in ihm bewegten. Es war eine implizite Voraussetzung der zivilisatorischen Auswüchse und der Feldzüge ins Unermessliche, den systemischen Zusammenhang der Bio-Sphäre zu übersehen. Erst in dem Augenblick, in dem die Funktionsweise der Biosphäre absehbar vor ihre Vernichtung rückt und so eine Außenansicht des Lebenserhaltungssystems unausweichlich wird, wird es den „Abendländern“ deutlich, dass der 'radikale Durchgriff auf die Objektwelt' einen existentiellen Umzug bedeutet, der alle 'Kooperation mit dem Vertrauten' hinter sich lassen und ohne diese Sicherheit auf die Suche nach Ersatzformen begeben muss. Das Feld, innerhalb dessen sie nun bestehen muss, verlangt eine neue Form ihrer Existenz.

Die „exzentrischen Ersatzbildungen“ hat Sloterdijk in wunderbarer Weise anhand der „naivitätsbrechenden Verfahren“ der Raumfahrt und der „Biosphäre 2“ veranschaulicht. Sie bilden eine experimentelle Anthropologie, die

gen, die die Menschen gegenwärtig auf der Erde noch vorfinden, erscheint das Interesse für die Betriebsbedingungen des Raumschiffs Erde mehr als gerechtfertigt.

³⁵⁷ Ebd. S.491

³⁵⁸ Ebd. S.260

³⁵⁹ Ebd. S.331

³⁶⁰ Ebd. S.335

das unerbittliche Buchstabieren auch der kleinsten Details der bio-physikalischen Bedingungen der „Immanenzmaschine“ der Weltinsel Erde erzwingt. Sloterdijk: „Indem die Raumfahrt eine integrale, exzentrische, radikal-explizite Rekonstruktion von Lebensprämissen im äußeren Raum intendiert, ist sie als Eichmaß für Realitätssinn um eine Dimension härter als die bisher härteste Disziplin des Realitätssinn im Verkehr mit Äußerem.“³⁶¹

Parallel zu dieser Eigenschaft der Raumfahrt ist aber ein weiterer entscheidender Aspekt bzw. Wandel zu beobachten, der mit der Konstruktion von „absoluten Inseln“ verbunden ist und sich im Ausdruck „Umwelt-Umkehrung“ niederschlägt. Das Bauen „absoluter Inseln“ weist nämlich, wie Sloterdijk deutlich macht, auf eine grundsätzliche Umkehrung des In-der-Welt-Seins des Menschen. Mit der Konstruktion „absoluter Inseln“ wird nicht mehr ein Gebäude in eine Umwelt gestellt, sondern versucht, in einen abgeschlossenen Raum eine viable Umwelt zu integrieren. Sloterdijk: „Bei der Architektur im Vakuum ist das Lebenserhaltende ein integrales Implantat ins Lebenswidrige.“³⁶² Diese Situation bezeichnet Sloterdijk mit dem Ausdruck „Umwelt-Umkehrung“. Man könnte sagen, im „Natur-Zustand“ finden sich die Menschen in der Situation wieder, von einer bestehenden und von ihnen vorausgesetzten Umwelt umgeben zu sein. Im Post-Natur-Zustand hingegen, also nach der Nötigung der Konstruktion von „absoluten Inseln“, sind die Menschen in die Notlage gebracht, die Umwelt, auf die sie später angewiesen sind, selbst zu generieren (zu entwerfen und einzurichten). Es entsteht ein neuartiger Zwang: „die Umgebung zu umgeben, das Umgreifende zu umgreifen, das Tragende zu tragen.“³⁶³

Von dieser radikalen Umkehrung des Sich-Befindens des Menschen in der Welt muss das zukünftige Bedenken anthropologischer Bedingungen unbedingt ausgehen. An dieser Stelle erscheint aber auch ein alter Bekannter: der Atlas als Träger des Tragenden. Wieder ist die Atlasfigur in einer Transformation begriffen. Der Atlas steht nicht mehr außerhalb der Welt, das Welt-tragende Moment wird systemisch und liegt von nun an in der Konstruktion der „absoluten Insel“ der Post-Natur-Anthropo-Sphäre. Nach der 'Umwelt-Umkehrung' sind jetzt die Betriebsbedingungen des Raumschiffs Erde die Lasten unter der sich der Atlas beugt. Der grundlegende Übergang des natürlichen In-der-Welt-Seins im „Naturzustand“ von dem Der-Natur-gegenüber-Stehen zum Post-Natur-Zustand bringt eine völlig neue Bestimmung des In-der-Welt-Seins mit sich.

Das atmotopische Inselwerfen als Atlas-Transformation verdeutlicht das Explikationsniveau der bewohnten Sphäre bzw. der Anthro-Sphäre. Die „Natur“ ist nicht mehr der bloße Hintergrund, vor dem sich die Explikationsmanöver vollziehen, sondern in der Anthro-Sphäre bildet sich eine Klima stabilisierende Atmosphären-Technik. Die „Betriebswirtschaftslehre der Zivilisationstreibhäuser“, wie sie Sloterdijk nennt, meint genauer eine Betriebswirtschaftslehre einer bio-physikalisch, bio-chemisch klimatisierten und für die globale Menschen-Insel technisch modifizierte Minimal-Sphären-Produktion. Die Menschen-Insel schafft mit dieser neuen Betriebswirtschaftslehre eine völlig neue Situation auf der Erde. Die Erde wird zur absoluten Anthro-Sphäre einer sich selbst setzenden technisch globalen Menschen-Insel, die bereits alle Bedingungen auf der Erde verändert hat und von den Erkenntnissen für den Betrieb eines christlich-romantischen Garten Eden, wie er Michel Serres und Sloterdijk wahrscheinlich vorschwebt, vielleicht sogar unerreichbar entfernt ist.

Man muss sich heute darauf einrichten, dass es unter den gegebenen Bedingungen in der psycho-semanticen Organisation der polymorphen Menschen-Insel im besten Fall eine den ökonomischen und politischen Interessen angepasste „Minimal-Viabilitäts-Garantie“ der Bio-Sphäre geben kann. Berücksichtigt man die politischen und ökonomischen Verschränkungen nicht, ist die Katastrophe kaum geringer. Die Menschen der Zukunft sind keine Gärtner, im besten Fall werden sie Menschen-Gärten-Bauer sein.³⁶⁴ Alptraumhaft bleibt trotzdem die Aussicht auf eine Erde, die nach der sich gegenwärtig vollziehenden Transformation mit ihrem Artensterben, der Klimaerwärmung, dem Ozonloch, dem atomaren Müll etc. nie wieder die sein wird, die sie einmal war.

Das Problem ist also viel tiefgreifender. Die Produktion muss auch ihre Produktionsbedingungen mitproduzieren und muss so selbst in ein ganz neues Licht gesetzt werden, so könnte man es im 'bio-sphärisch-systemischen Tonfall' festhalten. Die Menschen-Insel und das globale Treibhaus als Post-Natur fallen zusammen. Die Bedingungen der Menschen-Insel werden zu den Systembedingungen des In-der-Welt-Seins und zwar bis hinunter zu den

³⁶¹ Ebd. S.323

³⁶² Ebd. S.331

³⁶³ Ebd. S.331

³⁶⁴ Wovon die Poesie mehr versteht als die Politik. Es versteht sich von selbst, dass Menschen-Gärten-Bau eher im Sinne Nazim Hikmets Gedichtzyklus „Menschenlandschaften“ zu verstehen ist als im Sinne des nationalsozialistischen „Lebensborn“-Projekts.

grundlegenden Atemverhältnissen. Die psycho-semantischen Konditionen der Produktion der Menschen-Insel werden zu den wesentlichen Produzenten einer nicht mehr in „Soziales“ und „Natürliches“ zu trennenden Ökologie. Anders gesagt, die Konstellation der Kräfte im Inneren der anthropen Insel werden zu vehementen ökologischen Produzenten und damit existentiell problematisch.

Es ist also entscheidend festzuhalten, dass die Produktion und Reproduktion der Menschen-Insel für sich selbst zu einem Gegenstand wird, der nicht mehr in auf den Menschen begrenzten Kategorien bedacht werden kann. Die Frage, die dadurch aufgeworfen wird, ist: Welche Beziehungen in den Produktionsbedingungen führen in die gegenwärtige Situation, in der es von Ausweglosigkeiten, wie Klimaerwärmung, Krieg, Armut, Hunger, Wasserknappheit, Seuchen/Pandemien etc. nur so wimmelt? Wie produziert sich die Produktion? Welche Kräftebeziehungen in den Produktionsbedingungen der Post-Natur-Anthropo-Sphäre sind mit welchen Konsequenzen verbunden? Das sind die Fragen, die fortan darauf warten, beantwortet zu werden.

Angesichts dieser Aussichten auf Aussichtslosigkeiten darf nicht übersehen werden, dass mit diesen anthropogenen neuen und radikalen Dimensionen der Anthropo-Sphären-Produktion vielleicht zum ersten Mal die Konstellation der Kräftebeziehungen in der anthropen Insel als ökologisches Beziehungsgeflecht explizit wird. In diesem Explikationsprozess liegt also auch die wahrscheinlich einmalige Chance, die Grundlage für eine kulturelle Ökologie des anthropen Kräftebeziehungsgeflechts auf den Weg zu bringen.

Im Folgenden soll dem Dunststreifen dieser Chance nachgegangen werden. Die Frage nach der Ökologie des Atmotops, dem Lebenserhaltungssystem „Erde“ führt direkt in die Situation die Auftriebsmechanismen der menschlichen Inselbildung nun grundsätzlich, d.h. vor dem Hintergrund ihres gesamtsystemischen Beziehungsgeflechts als Post-Natur-Anthropo-Sphäre zu verstehen. Die „ecology of mind“³⁶⁵, von der Gregory Bateson gesprochen hat, findet in der Ökologie des anthropen Kräftebeziehungsgeflechts ihre Entsprechung. Bateson drückt am Anfang seiner „ecology of mind“ die Überzeugung aus, „dass Themen wie die bilaterale Symmetrie eines Tieres, die musterförmige Anordnung von Blättern an einer Pflanze, die Eskalation eines Rüstungswettlaufs, die Prozesse des Partnerwerbens, die Natur des Spiels, die Grammatik eines Satzes, das Geheimnis der biologischen Evolution und die zeitgenössischen Krisen in der menschlichen Beziehung zur Umwelt nur im Rahmen einer Ökologie von Ideen [im engl.: „ecology of mind“] verständlich sind, wie sie hier vorgeschlagen wird.“³⁶⁶

Erkennt man in dieser These die Komplexität der mit dem Post-Natur-Zustand postulierten Situation wieder, muss die Frage nach der Ökologie des anthropen Kräftebeziehungsgeflechts und die Frage nach den inneren Auftriebsmechanismen der menschlichen Inselbildung ineinander greifen. Der Herausforderung dieser Verschränkung wird im Folgenden nachgegangen, indem nochmals zwei Gedankenentwürfe Sloterdijks aufgegriffen werden. Der erste ist ein ebenfalls ethisch moralischer Versuch aus der ökonomischen Globalisierung ein Leitprinzip zur Kulturoisierung der Ökonomie zu entwickeln, der zweite thematisiert die „Grunderfahrung des Energieüberschusses“, die, so Sloterdijk, als eigentliches Epochenereignis zu betrachten ist. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit diesen Entwürfen wird das Panorama oder der Rahmen des „anthropen Klimas“ entwickelt, der als wesentlicher Hinweis für eine politische Anthropologie der Stimmung gelesen werden soll. Abschließend soll dann mit Antonin Artauds existentiellen Briefen und dem Hans Peter Weber'schen Begriff der „Kulturvergessenheit“ versucht werden, die gegenwärtige Situation der Kulturanthropologie zu skizzieren.

³⁶⁵ Gregory Bateson: „Ökologie des Geistes - Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven“; SV, FFM 1985

³⁶⁶ Ebd. S.15

Die Dichte-Vernunft

„Es handelt sich darum, zu wissen, mit welchen anderen Kräften die Kräfte im Menschen innerhalb dieser oder jener historischen Formation in Beziehung treten und welche Form aus dieser Kräfte-Zusammensetzung resultiert. Man kann bereits voraussehen, dass die Kräfte im Menschen nicht notwendig in die Bildung einer Menschen-Form eingehen, sondern sich auf andere Weise, in anderen Zusammensetzungen, in einer anderen Gestalt auftreten können [...] Damit der Mensch erscheinen oder hervortreten kann, ist es erforderlich, dass die Kräfte im Menschen in Beziehung treten zu ganz besonderen Kräften des Außen [...] Die Frage, die sich immer wieder neu stellt, lautet doch: wenn die Kräfte im Menschen eine Form nur bilden, indem sie in Beziehung zu neuen Kräften des Außen treten, mit welchen neuen Kräften werden sie sich jetzt einlassen, und welche neue Form kann hieraus entstehen [...]?“

Gilles Deleuze, Foucault

Diese Frage, die Gilles Deleuze aus der Lektüre von Michel Foucaults Texten und Büchern zieht und in seinem Buch über Foucault³⁶⁷ stellt, liegt der sphärischen Erfahrung Sloterdijks nahe, und doch stellt Sloterdijk in seinen atmosphärisch-ethischen Überlegungen keine Beziehung zu ihr her. Der Zusammenhang der foucaultschen „Kräfte-Zusammensetzung“ und des ökologischen Beziehungsgeflechts der inneren Auftriebsmechanismen der anthropen Insel ist nach dem Ausgeführten so offensichtlich, dass er eigentlich nicht weiter erklärt werden muss. Wenn die „Kräfte-Zusammensetzung“ mit der Binnenorganisation der anthropen Insel und die „Kräfte des Außen“ mit den Rückwirkungen auf das anthropo Feld im Post-Natur-Zustand gleichgesetzt werden, scheint die deleuze-foucaultsche Fragestellung auf dieselbe Öffnung ausgerichtet zu sein wie die Frage nach der Ökologie der Post-Natur-Anthropo-Sphäre: Wie werden sich die nicht mehr zu ignorierenden Rückkopplungen und Rückwirkungen der absolut gewordenen Anthro-Sphäre auf die „Kräfte-Zusammensetzung“ im polymorphen Geflecht der globalen 'Bio-Sphären'-Menschen-Insel auswirken? Diese Frage muss ohne jeglichen utopischen Unterton gestellt werden und es kann an dieser Stelle schon einiges konstatiert werden, das zugegebenermaßen nicht hoffnungsfroh stimmt. Danach stellt sich dann die Frage nach den Chancen, die aus der neuen Situation entstehen.

Es ist nicht klar, warum Sloterdijk die Frage nach dem Treibhaus der anthropen Insel nicht mit der batesonschen Systemik und der deleuze-foucaultschen anthropologischen Konsequenz stellt, obwohl der ökologische Charakter, der mit dem Post-Natur-Zustand der anthropen Beziehungsfelder auch für ihn offensichtlich wird und in seinen Überlegungen durchaus entscheidend ist. An der Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Dichte-Vernunft“, den Sloterdijk am Ende seines zweiten Sphärenbandes, *Globen*, entwickelt, wird dieser Bruch sehr deutlich.

Der Begriff der „Dichte-Vernunft“ geht von den Überlegungen zur Weltnahme Europas nach 1492 aus und steht vor dem Hintergrund der ökonomischen Globalisierung, wie sie das maßgebliche Merkmal der Industriekultur mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert wird. Ein Nebeneffekt der Globalisierung tritt im Globalisierungsprozess, so Sloterdijk, als strukturgebendes Moment besonders hervor. Es ist etwas, das bereits in der Atmosphären-Ethik angeklungen ist: das Moment der Endlichkeit, die räumliche Begrenztheit der Erde. In dem Augenblick, in dem die Erdkugel gänzlich von Verkehrswegen umspinnen und durch die technischen Kommunikationsmedien auf einen kompakten Punkt zusammengeschrumpft ist, wird diese Endlichkeit immer deutlicher spürbar. Mit heideggerschem Beiklang könnte man sagen, nach der Entfernung der Ferne rückt auch das Fernste in die Nähe. Sloterdijk schreibt: „Das Kennzeichen etablierter Globalität ist der Zustand erzwungener Nachbarschaft mit unzähligen zufällig Koexistierenden. Diese Sachlage lässt sich mittels des topologischen Terminus der Dichte fassen.“³⁶⁸

Vor dem Hintergrund der europäischen Weltnahme nach 1492, deren Hauptmerkmal in der rigorosen Enthemmung der subjektiv-unternehmerischen Aktionspotentiale hervortritt, wie es in den Vorüberlegungen zum Kristallpalast-Kapitel dargelegt wurde, ist ein Prozess zu konstatieren, durch den den unternehmerischen Aktionspotentialen topologisch gesehen immer weniger Raum verbleibt. Die Erdkugel ist topologisch längst erschlossen und fast gänzlich den ökonomisch profitablen Ausschöpfungsindustrien unterworfen. Mit Kristallpalast-Effizienz werden alle ökonomisch relevanten Größen äußerst genau berechnet. Die Betonung liegt auf „ökonomischer Relevanz“. Die Nahrungsmittelindustrie produziert Fleisch nur für die Menschen, die sich in den Innenlagen des Kristallpalasts

³⁶⁷ Gilles Deleuze: „Foucault“, SV, FFM 1987

³⁶⁸ Peter Sloterdijk: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001, S.277

bewegen. Die Pharmaindustrie entwickelt Medikamente vor allem für weiße Europäer und Amerikaner in hohem Alter. Um ein paar konkrete Beispiele zu nennen: Die Versorgung eines Menschen in Deutschland kostet so viel, dass davon in vielen Teilen der Erde Hunderte von Menschen ärztlich mit dem wirklich Allernötigsten versorgt werden könnten. Die an Aids Erkrankten in Afrika erhalten wegen teuren Patentrechten nicht die Medikamente, die Europäern das Leben mit Aids über große Zeiträume verlängert. In Afrika sterben knapp zwei Millionen Menschen jährlich an Aids. Diesen offensichtlichen Tatbestand berücksichtigt Sloterdijk nicht ausreichend, um den Rahmen, der der „Dichte-Vernunft“ zukommt, richtig zu bestimmen.

Der Begriff der „Dichte-Vernunft“ steuert präzise den Kern im Inneren der modernen Subjektivitätskonstitution an. Die Frage nach den Gründen für eine Entscheidung liegt, so wurde es bereits beschrieben, im 'Motivationstraining zur Tatenthemmung'. Die Globalisierung und die parallel zu verzeichnende Verdichtung der Aktivitätspotentiale führt wiederum, so Sloterdijks These hinter dem Begriff der „Dichte-Vernunft“, dazu, dass ähnlich wie bei der Atmosphären-Ethik das Gemeinwohl als faktische Größe des eigenen Profitstrebens nicht mehr nur ein moralisches Moment ist, sondern ein betriebswirtschaftliches werden muss. Sloterdijk schreibt: „Hohe Dichte garantiert den chronischen Widerstand des Milieus gegen unilaterale Ausdehnung. Durch chronischen Aufenthalt in dichten Milieus wird uns Gehemtheit zur zweiten Natur.“³⁶⁹ Und das ist so weit auch richtig, solange es auf das ökonomische System als solches angewandt wird. An der weltweiten Finanzkrise kann dies besonders deutlich abgelesen werden, durch die jetzt die übermäßigen Gewinnausschöpfungen des letzten Jahrzehnts in Form von geplatzten Krediten und enttäuschten Gewinnerwartungen zu Tage treten. Hier ist das gesamte Finanzsystem betroffen und schöpft gewaltig in Form von Inflation aus den leeren Kassen. Die Rechnung für diese Finanzpakete werden sich in den nächsten Jahren präsentieren. Für das Finanzsystem wäre in der Tat der Begriff der „Dichte-Vernunft“ wichtig, wenn es denn darum ginge, vernünftig Wirtschaft zu betreiben. Die Wirtschaft kann aber nur als Surrogat verstanden und sollte auf keinen Fall mit der anthropen Insel verwechselt werden. Eine Betriebswirtschaftslehre des ökonomischen Biotops wird mitnichten zu einer Ökologie der Post-Natur-Anthropo-Sphäre führen. Sie liefert im besten Fall theoretische Hinweise für eine neo-keynesianische Währungspolitik. Trotzdem gelingt es aber Sloterdijk mit dem Begriff der „Dichte-Vernunft“ den kategorischen Imperativ einer post-historischen Vernunft auf den Weg zu bringen.

Wenn er epochal diagnostiziert, dass die Geschichte der Einseitigkeit (der unilateralen Aktionstile), die maßgeblich an die Geschichte der europäischen Weltnahme gebunden ist, an ein Ende gekommen ist,³⁷⁰ zeigt sich dieser Vernunftbegriff des Post-Histoire. Sloterdijk schreibt über die Funktion der „Dichte-Vernunft“: „Die Dichte-Vernunft hat die Wirkung einer Sequenz von Filtern, die für die Eliminierung einseitiger Offensiven und unmittelbar schädlicher Innovationen sorgen.“³⁷¹ Indem die hemmenden Kräfte im Verdichtungsprozess vor die enthemmenden treten, man könnte auch sagen, indem durch die Verdichtung ein ökologisches Beziehungsgeflecht entsteht, wird implizit die Idee des Geschichte-Machens zu den Akten gelegt. Wer nicht mehr Aufbrüche ins Offene und Unermessliche unternehmen kann, weil der Raum zu eng und Kategorien des Offenen und Unermesslichen rar geworden sind, hat auch nicht die Möglichkeit Geschichte zu schreiben. Das Unterlassungsmotiv wird zum eigentlichen Aktionsmoment. Sloterdijk formuliert so den post-historischen Imperativ als Unterlassungsgebot: „Bringe jederzeit nur noch diejenigen Handlungen zur Ausführung, die unter Berücksichtigung aller einsichtigen Unterlassungsmotive aus deiner Sicht und der deiner Funktionsstelle nicht unvollzogen bleiben dürfen.“³⁷²

In dieser formal-theoretischen Lesart zeigt sich die Qualität des Begriffs der „Dichte-Vernunft“. Die „Dichte-Vernunft“ plädiert, wenn sie „den Aufbau von Kapazitäten reziproker Hemmung als den wirksamsten Zivilisierungsmechanismus“ lobt, gewissermaßen für eine „Entschleunigung“, auch wenn Sloterdijk zu der wichtigen Dimension der Zeit, der Geschwindigkeit und zu den modernen Akzelerationen und damit dem Begriff der „Entschleunigung“ in seiner Epochendiagnose leider nicht durchdringt.

Im Entwurf der „Dichte-Vernunft“ wie im Entwurf der „Atmosphärenethik“ kommt Sloterdijk nicht zu der radikalen Frage, die sich vor dem Hintergrund seiner topologischen Untersuchungen stellt. Die Ökologie im

³⁶⁹ Ebd. S.277

³⁷⁰ Sloterdijk: „Freiheit zur Tat, wie man sie einst verstand, wirkt inzwischen wie ein Märchenmotiv aus der Zeit, als Angreifen noch geholfen hat. Die Erfolgsphase der unilateralen Praxis ist vorüber, ohne dass ein gelegentliches heftiges Nachbeben auszuschließen wäre.“ Ebd. S.278

³⁷¹ Ebd. S.279

³⁷² Ebd. S.293

batesonschen Sinne oder die deleuze-foucaultsche anthropologische Frage nach den Kräftetorsionen einer zukünftigen Menschform bleibt aus. Sloterdijk versucht seinen topologisch-ökologischen Gedankenhorizont durchaus auf eine politische Anthropologie auszudehnen. Diese Versuche erscheinen aber gemessen an der Radikalität der anthropen Situation vergleichbar harmlos. So schließt Sloterdijk seine Überlegungen zur „Dichte-Vernunft“ mit einer Beschreibung des Konzepts der „invisible hand“ von Adam Smith ab, die eine starke Analogie zwischen den topologischen Überlegungen zur Sphärenbildung und der Markttheorie von Adam Smith nahelegt. Sie entspricht auch dem post-historischen Imperativ, den er zuvor entwickelt hat. Sloterdijk schreibt über die Ordnung des Marktes durch die „invisible hand“: „In dieser Ordnung der Dinge hat jeder einzelne Hersteller von Gütern bereit zu sein, sein Glück ganz von den Bedürfnissen anderer abhängig zu machen, die ihrerseits ihr Schicksal an die Bedürfnisse von Fremden hängen.“³⁷³ Die Parallele zum verdichteten Raum der Welt, in dem ebenfalls das Schicksal und die Bedürfnisse aller aneinander gekoppelt sind, ist offensichtlich. Wenn er mit Adam Smith behauptet, „dass die unsichtbare Hand nicht allein die einzelnen Warensorten ihres Weges führt, nein, mehr noch, dass sie den Gesamtzusammenhang der nur dem Tausch zuliebe erzeugten Dinge, den wir den Weltmarkt nennen, auf die seltsamste und sicherste Weise garantiert“³⁷⁴, und dass „der Markt stets mehr vom Gewebe im Ganzen wissen wird, als wir mit unserer auf einzelnen Fäden beschränkten Sicht zu fassen vermögen!“³⁷⁵ beendet er seine sphärischen Meditationen, mit denen durchaus die Möglichkeit bestanden hätte, auf die anthroposphärische Situation in ihrem historisch außergewöhnlichen Transformationsmoment einzugehen, äußerst unzureichend.

Dies liegt vor allem an dem Umstand, dass er die Bedeutung des Geldes im anthroposphärischen Gesamtzusammenhang aus argumentativen Gründen missinterpretiert. Er geht von der präzisen epochalen Diagnose aus, dass in vormonetären Zeiten sämtliche Zugänge zu Orten, Personen und Dingen durch kulturelle Zugehörigkeit erschlossen waren, und dass in der heutigen monetären Zeit sich so der Zugang zu Besitz und Gütern auf die alles durchdringende Größe Geld verschiebt. Sloterdijk: „Die Wahrheit ist, dass sich das Geld längst als operativ erfolgreiche Alternative zu Gott bewährt hat. Dieses tut heute mehr für den Zusammenhang der Dinge, als ein Schöpfer des Himmels und der Erde leisten könnte.“³⁷⁶ Es ist natürlich richtig, dass dem Geld als Alternative zu Gott eine entscheidende Bedeutung für den gegenwärtigen Weltzusammenhang zukommt, aber dass mit einer Ökologie des Geldes à la Adam Smith innerhalb einer politischen Anthropologie die heftigen Torsionen, die in Zukunft hineinstehen werden, etwas ausgerichtet werden könnte, erscheint nicht sonderlich plausibel. Plausibler erscheint es, davon auszugehen, dass das Geld als der verdeckte Agent des zivilisatorischen Dispositivs der Moderne zu verstehen ist, das Foucault unter dem Begriff der „Lebensmacht“ zu beschreiben versucht hat. Geld kommt eher als psychopolitisches Medium der epochalen Enthemmung ins Spiel. Anders gesagt, dass das Geld oder auch der Markt durch die Wirkung der sich verdichtenden ökonomischen Räume zu einer kultural befriedigenden reziproken Hemmung hinleiten können, scheint eher abwegig. Offensichtlich ist doch, dass die Erhaltung der Mechanismen der Profitmaximierung, also letztlich die Fortsetzung unilateraler Aktionsstile des freien Marktes gegenüber den Peripherien durch die Geldwirtschaft geschützt werden. Eine „Wirtschaft der Entschleunigung“ durch eine „Verdichtung der Märkte“ erscheint mehr als utopisch. Der Zusammenbruch ist da schon wahrscheinlicher.

Der moralische Unternehmerkapitalismus, der unterhalb der „Dichte-Vernunft“ erscheint, erkennt die „historische Systemkrise“ (Robert Kurz), in der sich die Ökonomie gegenwärtig befindet, nicht in ihrer fundamentalen Dimension.³⁷⁷ Das Versagen aller politischen und ökonomischen Mechanismen nach einem über knapp zwei Jahrzehnten - politisch gewollten - künstlichen Hochhalten der Konjunktur und dem nun erfolgten/folgenden jähen Absturzes des Marktes, ist kaum mehr zu verkennen. Die ökonomischen und sozialen Konsequenzen werden zu einer Renaissance der Nationalismen führen, denen auch nicht mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Exports und des freien Weltmarktes beizukommen sein wird, von den Folgen der Massenarbeitslosigkeit für die Sozialsysteme ganz zu schweigen. Die reichsten Industrieländer werden sich auf herbe Einschränkungen in allen Bereichen einstellen müssen. Die Maximalerwartung an das politische System zeigt sich gegenwärtig gerade noch in Form der skeptischen Einschätzung, dass es für eine Politik des Verzichts, die nichts mehr versprechen kann, sondern die

³⁷³ Ebd. S.312

³⁷⁴ Ebd. S.317

³⁷⁵ Ebd. S.318

³⁷⁶ Ebd. S.320

³⁷⁷ Aus dem Interview, das Peter Sloterdijk mit Eva Karcher in der „Zeit“ geführt hat, lässt sich entnehmen, dass er mittlerweile den Ernst der Lage mit etwas deutlicheren Worten kommentieren würde.

Depression ohne Eskalation der Ressentiments zu verwalten versucht, schwer werden wird, ausreichend Stimmen zu bekommen. Noch schlimmer wird es aber die Schwellen- und sogenannten Entwicklungsländer treffen. Wenn die Absatzmärkte in den reichen Industrieländern in sich zusammenfallen und den nötigen Aufbau- und Entwicklungsprogrammen das Geld ausgeht, ist abzusehen, dass sich weltweit die politischen Systeme zu destabilisieren beginnen.

Mangel- Theorie und Verschwendungsexpressionismus

Grunderfahrung des Energieüberschusses

Auch der dritte Band der Sphärologie, *Schäume*, endet nach dem Entwurf der „Atmosphären-Ethik“ mit dem Versuch einer politischen Anthropologie. Das zentrale Moment, das Sloterdijk an dieser Stelle seiner politischen Anthropologie unterlegt, liegt im Verhältnis von Mangel und Energie für die Psychosemantik der Moderne. Sloterdijks tiefgreifende These geht davon aus, dass der heutige Weltzustand von der Grunderfahrung des Energieüberschusses geprägt ist. Die Bedeutung des Energieüberschusses, so Sloterdijk, wird für die Erfolge und Fortschritte, die Erleichterungen des Lebens in der Moderne viel zu wenig beachtet. Das entscheidende Entlastungsereignis der Moderne, also der letzten 250 Jahre, liege nicht in der Arbeit, in der Wissenschaft und Technik, sondern sei bedingt durch die Ausschöpfungen, die mit dem Aufplatzen der gewaltigen Erdöl-Energieblase möglich geworden seien. Ohne dieses Aufplatzen der Erdöl-Energieblase wäre die Moderne mit ihren Erfolgen, Pyrrhus-Siegen und Katastrophen mit Sicherheit anders verlaufen.

Die Entwicklungen der Arbeitswelt, der Wissenschaft und der Technik seien so als Nebeneffekte der sich öffnenden Möglichkeiten durch den Energieüberschuss zu interpretieren. Aber der „kontinuierlich anschwellende Zustrom von Energie aus vorerst unerschöpften fossilen Lagerstätten hat nicht nur das stetige Wachstum, das heißt die positiven Rückkopplungen zwischen Arbeit, Wissenschaft und Technik und Konsum über einen mehr als 250 Jahre währenden Zeitraum hin ermöglicht“³⁷⁸, er hat auch das psychosemantische Verhältnis des Menschen zur Welt, ontologische Kategorien wie Sein und Wirklichkeit, grundlegend verändert, so Sloterdijk. „Ein Wort wie Missernte war ein Zeitalter lang mit dem Ernst der klassischen Lehre vom Realen beladen. Auf seine Weise erinnerte es daran, dass der Fürst dieser Welt kein anderer sein kann als der Tod.“³⁷⁹

Die Arbeit, die durch Kraftmaschinen und Energie verstärkt wird, hat eine Ausschöpfung und einen Überschuss ermöglicht, wie er zuvor nicht vorstellbar gewesen wäre. Im semantischen Geflecht des Macht-Dispositivs der Moderne wird so die Vorstellung der „misslichen Wirklichkeit“ als ontologischer Kategorie allmählich verdrängt durch die Annahme einer Kontingenz aller Bedingungen und Zwänge. In gewisser Weise geht, so könnte man sagen, mit dem Ansetzen der modernen Industriegesellschaften in den semantischen Beziehungen ein durch die Sprödigkeit der „Natur“ bedingtes Realitätsgefühl verloren. Sloterdijk: „Die Realitätsgefühle der Menschen im agroimperialen Weltalter waren auf Güter- und Ressourcenknappheit geeicht, weil ihnen die Erfahrung zugrunde lag, dass die Arbeit, verkörpert im Ackerbau, gerade so ausreicht, um prekäre Inseln der humanen Künstlichkeit in die Natur zu stellen.“³⁸⁰ Mit dem Aufplatzen der Erdöl-Energieblase geht eine „Reprogrammierung der Daseinsstimmungen“ einher. Das historisch einzigartige „Entknappungserlebnis“ wird als solches kaum wahrgenommen und wenn, dann auf die eigenen Leistungen in den Bereichen Arbeit, Wissenschaft und Technik zurückgeführt, aber es kommt zu keinem Zeitpunkt zu einer Würdigung oder Reflexion des Erdöls als entschiedenem „Entlastungsagenten“ für die Epoche der Industrialisierung im semantischen Selbstverständnis der Moderne.

Selbst in den wissenschaftlichen Theorien, in denen das Phänomen „Industriegesellschaft“ untersucht wird, wie in den marxistischen, aber auch den liberalen Gesellschaftstheorien, wird das Ereignis „Fossilenergetik“ weder begrifflich durchdrungen, noch wirklich erkannt. Den ideologiegeprägten Theorien dieser Zeit war es gemeinsam,

³⁷⁸ Peter Sloterdijk: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001, S.355

³⁷⁹ Ebd. S.355

³⁸⁰ Ebd. S.356

die Begrifflichkeit von Arbeit, Wissenschaft und Technik als einzige Erklärung des Reichtums zu überschätzen. Sie waren, so Sloterdijk, „chronisch unfähig, zu begreifen, dass die industriell geförderte und genutzte Kohle kein Rohstoff wie jeder andere ist, sondern der erste große Entlastungsagent.“³⁸¹ Aus heutiger Sicht, angesichts der Verknappung des Erdöls, erscheint dieser Umstand in einem neuen Licht. Heute erkennt man leicht, dass das Prinzip Überfluss nur dank des Erdöls im „Treibhaus der Zivilisation“ Einzug gehalten hat.

Die Moderne, das kann mit Sloterdijk festgehalten werden, ist geprägt von einem „überschäumenden Verschwendungsexpressionismus“. Mit der atomaren Zukunft, die kaum mehr abwendbar erscheint, wird versucht werden, das energetische Verwöhnungsniveau noch zu steigern. Die Risiken werden dabei von den ökonomischen Risikogesellschaften und ihren nationalen Zwangskollektiven in Kauf genommen werden. In einer „solaren Weltwirtschaft“ oder einer „Weltwirtschaft der erneuerbaren Energien“ wird sich das verschwendungsexpressionistische Verwöhnungsniveau nicht aufrechterhalten lassen. Die Frage nach der Gestaltung der anthropen Situation stellt sich also ganz konkret vor dem Hintergrund der energetischen Möglichkeiten. Das heißt, für die kommenden Jahrzehnte gilt dieselbe Skepsis, wie sie zuvor schon für die Finanzpolitik festgestellt wurde: Für eine Politik des Verzichts, die nichts mehr versprechen kann, sondern die Einschnitte in den Energieverbrauch zu verwalten versucht, wird es schwer werden, ausreichend Stimmen zu bekommen. Die politische Anthropologie, die Sloterdijk auch hier entfaltet, kann nur als polemische Rhetorik für eine solche Politik des Verzichts verstanden werden.

Kritik an der sloterdijkschen „Windrose des Luxus“ und die „Regeln für den Menschenpark“

Peter Sloterdijk unternimmt als Abschluss seiner Sphärologie den Versuch, das Selbstverständnis des Luxus in den inneren Verwöhnungslagen der anthropen Insel zu kritisieren. In dieser Kritik versucht er, seine atmosphärischen Überlegungen politisch zu konkretisieren. Seine weitreichenden Überlegungen zum sphärischen Moment der anthropen Situation werden damit aber zu einer eher intuitiv formulierten Theorie der Individualität als wirklichkeitentfremdeten Luxurierens verkürzt.

Seine „Theorie des Individuums“ geht von der richtigen – und wie gewohnt pointiert formulierten – gegenwartsdiagnostischen Annahme aus, dass das Individuum als privilegierter Besitzer von Erlebniszeiten vor allem durch eine Ethik des Individualismus zu verstehen ist. Im Rahmen dieser Ethik wird den Individuen implizit nahegelegt, ihre Existenz als einmaliges Angebot aufzufassen, so die nachvollziehbare Argumentationslinie von Sloterdijk. Vor dem Hintergrund dieser Gegenwartsdiagnose geht er zu einer kritischen Aufzählung der historischen Luxusformen über, die nur in wenigen Punkten berechtigt ist, in vielen aber zum Teil von ziemlicher Weltfremdheit geprägt zu sein scheint. Noch entscheidender ist, dass diese Liste völlig unzureichend ist, um der gegenwärtigen Situation der anthropen Insel theoretisch adäquat zu begegnen. Diese Liste soll kurz ausgeführt werden. Es ist sinnvoll, mit den Kritikpunkten zu beginnen, die plausibel sind. Das sind vor allem die Kritik an zwei Luxusformen: dem Mobilitätsluxus und dem viktimologische Luxus.

Mit der Kritik am „Mobilitätsluxus“ stellt er berechtigterweise fest, dass die Gegenwart in einem bisher nicht dagewesenen Ausmaß die Freisetzung ungebändigter Mobilität darstellt. Sloterdijk: „Das Lebensmeilen-Konto eines durchschnittlichen Arbeiters oder Angestellten in automobilistisch und touristisch aktiven Kernländern des Wohlstandssystems um das Jahr 2000 übertrifft die Bilanz der *leisure class* des 18. und 19. Jahrhunderts um ein Vielfaches.“³⁸²

Mit der zweiten Kritik am „viktimologischen Luxus“³⁸³ schneidet er eine ganz andere Problematik an, die nicht viel mit den Ausgangsüberlegungen zur Energie zu tun hat. Die Kritik am viktimologischen Luxus legt nahe, dass sich heute Täter zu Opfern stilisieren. Sloterdijk: „Sogar Weltmächte schrecken nicht davor zurück, nach den viktimologischen Prämien zu greifen: Das politische Gebaren der Bush-Administration in den Vereinigten Staaten von

³⁸¹ Ebd. S.359

³⁸² Ebd. S.838

³⁸³ Peter Sloterdijk: „Schließlich hat sich im moralischen Raum der affluent society ein neuartiger viktimologischer Luxus entfaltet.“ Ebd. S.841

Amerika seit dem 11. September 2001 zeugt für das geschichtliche Novum, dass eine Supermacht sich bei gebotener Gelegenheit als Superopfer auszugeben beschlossen hat [...].³⁸⁴

Seine Kritik am Erziehungsluxus, am Arbeitsluxus und am Morbiditätsluxus sind weder fundiert, noch plausibel. In Ausbildungsphasen bis zum „30. Lebensjahr“ kann kein Luxus erkannt werden,³⁸⁵ hier scheint es vielmehr, dass die langen Ausbildungsphasen auf die prekär werdende Wirtschaftslage und einen sehr einseitig verstandenen sowie überkommenen Arbeitsbegriff zurückzuführen sind. Auch im Sinken der Arbeitszeiten und dem Entstehen von Freiräumen für Selbstaufmerksamkeit kann kein Luxus erkannt werden.³⁸⁶ Dass ausgerechnet Sloterdijk, der selbst zu den Bevorzugten und „Verwöhnten“ gezählt werden muss, gerade diesen Luxus der Selbstaufmerksamkeit vorbringt, erscheint vollkommen abwegig.

Die Kritik am Morbiditätsluxus³⁸⁷ komplettiert seinen Ausflug in die bürgerliche Moral eines mittlerweile überkommenen Weltbildes, in dem noch alles durch ausreichenden Arbeitseifer und Schaffensmentalität zu erreichen schien. Trotzdem muss Sloterdijk zu gute gehalten werden, dass er mit dieser Kritik eine politische Theorie des Verzichts auf den Weg zu bringen versucht, die nicht von der Konstruktion eines fundamentalen Mangels ausgeht. Diese Unterlassung einer Konstruktion des Mangels erscheint nach den ausführlichen atmosphärischen Meditationen und der möglich gewordenen Einsicht in die atmosphärisch ökologischen Beziehungen einer Gesamtlebenssituation der post-natürlichen Anthro-Sphäre dennoch kaum ausreichend.

Die politische Anthropologie, die Sloterdijk über hunderte von Seiten aufwendig vorbereitet und entfaltet hat, flacht an dieser Stelle vehement ab. Es erscheint heute unausweichlich, dass die politische Anthropologie zu der systemischen Komplexität durchdringen muss, die für die prozessiven Transformationen in der Anthro-Sphäre verantwortlich ist, und das heißt, die gegenwärtige Situation muss in ihren Daseins-Kräften, alias Daseins-Stimmungen verstanden werden. Es muss gefragt werden, welche Kräfte (welche Verkettung von Kräften) im anthropen Feld für die gegenwärtige Situation in welcher Form verantwortlich sind, welche Transformationen sich in diesem Feld vollziehen und wo sich Chancenfenster auftun für verträglichere (nicht erträglichere) Bedingungen in den „menschenhaltenden Gehegen“.

Sloterdijk hatte vor einigen Jahren schon eine Unternehmung in dieser Richtung unternommen, mit seinem Essay „Regeln für den Menschenpark“³⁸⁸, der in der Öffentlichkeit völlig missverstanden wurde. In den „Regeln für den Menschenpark“ ging er vor dem Hintergrund der Neuerungen in der Bio- bzw. Gen-Technologie mit Platon der Frage nach, wie man Menschen führen respektive „züchten“ sollte. Er stellt hier klar dar, dass die Zivilisationsgeschichte nicht zuletzt selbst als ein Züchtungsprogramm aufgefasst werden muss und stellt deswegen die Frage, ob der bereits geschehenden „Züchtung“ Regeln auferlegt werden sollten. Diese Überlegungen haben vor dem Hintergrund der Geschichte der Eugenik gerade in Deutschland Konnotationen, die eine Diskussion dieser Frage zumindest zum damaligen Zeitpunkt ausschlossen. Michel Houellebecqs Roman „Elementarteilchen“³⁸⁹, der dieselbe Frage nach einer gen-technischen Kultivierung des Menschen stellte,³⁹⁰ war eine stärker inhaltsorientierte Diskussi-

³⁸⁴ Ebd. S.84; Hier handelt es sich eigentlich nicht um eine Luxusform, sondern um das Problem der Macht der Medien und die Frage nach der Inszenierung politischer Wirklichkeit.

³⁸⁵ Peter Sloterdijk: „Wie üblich, wird das nahezu Unmögliche im anthropogenen Inselklima als Selbstverständlichkeit wahrgenommen und dient als Ausgangsniveau für Mehrforderungen. In der Superinstallation sind Ausbildungsphasen bis zum dreißigsten Lebensjahr keine Ausnahmen mehr, wobei die Subjekte solcher Bildungsinvestitionen mit ihren gedehnten Reifungszeiten kaum noch ein Bewusstsein von Privilegierung verbinden.“ Ebd. S.835

³⁸⁶ Peter Sloterdijk: „Das letztlich über alle Wandlungen von Moral und Lebensformen entscheidende Ereignis der abgelaufenen Epoche besteht in der radikalen Vermehrung des durchschnittlichen persönlichen Eigentums an wacher Zeit außerhalb der an Arbeit und häusliche Besorgungen abzugebenden Perioden. [...] Die freie Wachzeit ist die Kreuzung in der Windrose der Luxustendenzen.“ Ebd. S.837

³⁸⁷ Peter Sloterdijk beschreibt den Morbiditätsluxus folgendermaßen: „Daneben hat sich im Reich der wachen Nicht-Arbeit ein System des Morbiditätsluxus von beispiellosem Umfang ausdifferenziert. Nächst der puren selbstbezüglichen Bewegung ist das Kranksein die geläufigste Interpretation der Freizeitance geworden.“; Fußnote 692: „In der BRD fielen 2002 bei ca. 39 Millionen Arbeitsplätzen (in einer Population von 82 Millionen Menschen) und einer (krisenbedingt sehr niedrigen) Krankheitsquote von 9 Tagen pro Arbeitnehmer und Jahr rund 350 Millionen bezahlte Jahreskrankentage an. Die unsichtbare Wochendmorbidität (die sich über 4 Milliarden Tage jährlich verteilen kann) kaschierte Urlaubsmorbidität (virtuell 1 Milliarde Tage) sind dabei ebenso unberücksichtigt wie das Krankheitsgebaren des Bevölkerungssgments, das nicht direkt in Erwerbsleben integriert ist.“ Ebd. S.838

³⁸⁸ Peter Sloterdijk: „Dass die Domestikation des Menschen das große Ungedachte ist, vor dem der Humanismus von der Antike bis in die Gegenwart die Augen abwandte – dies einzusehen genügt, um in tiefes Wasser zu geraten“, Peter Sloterdijk: „Regeln für den Menschenpark, Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus“, SV, FFM 1999

³⁸⁹ Michel Houellebecq: „Elementarteilchen“, Ullstein, Berlin 2006

³⁹⁰ Michel Houellebecq: „Um die konkrete Möglichkeit des Glücks realisieren zu können, müsste sich der Mensch vermutlich ändern - physisch ändern.“ Michel Houellebecq: „Plattform“, Dumont, Köln 2002, S.154

on beschieden. Nach diesen beiden Versuchen und dem Abflauen der Diskussion um die Gen-Technologie wurde das eigentliche Thema dieser Texte mit öffentlicher Wirkung nicht wieder aufgenommen, was bedauerlich ist, weil die Kultivierung der „menschhaltenden Gehege“ durch spezifische Techniken angesichts einer fortschreitenden, ent-regelten technischen Enthemmung (als un-geleitete bzw. un-begleitete Menschen-„Züchtung“) unausweichlich zum Viabilitätskriterium des post-natürlichen Anthro-Gehege werden wird. Für eine politische Anthropologie der Gegenwart ist es unabdingbar deutlich, dass auch die „züchtenden“ Kräftekonstellationen in den nationalen Gehegen kulturisiert werden müssen.

Dass die Kulturationstechniken nicht gentechnische sein werden, ist offensichtlich. Die Kulturationstechniken, die in diesem Feld etwas auszurichten vermögen, werden mentationsbedingt auf „feinere“ Formen (fine arts) angewiesen sein und viel pharmazeutischer ausfallen. Bevor diese Techniken angemessen diskutiert werden können, muss aber das kontroversale Kräfte-Feld der anthropen Situation theoretisch und diskursiv durchdrungen werden.³⁹¹

Nachdem die Natur aufgehört hat semantisch das „nötigende Gegenüber“ zu sein und die Wirklichkeit maßgeblich durch die Produktionsformen und Reproduktionsformen des anthropen Felds bestimmt wird, ist die Existenz zu einer Frage der kulturellen Gestaltung geworden: Wie sollen die künftigen „künstlichen Paradiese“ aussehen? Auf „natürliche“ zu vertrauen, das macht die nötige Einsicht in die katastrophischen Zuspitzungen der zivilisatorischen Zustände deutlich, ist der Schlafwandel, in dem sich die Gegenwart versteift hat.

³⁹¹ Hier sind einige grundlegende Arbeiten schon geleistet worden. Besonders Weitreichende Überlegungen zu diesem Thema finden sich in den Schriften von Hans Peter Weber, die den theoretischen Rahmen bilden, innerhalb dessen die hier formulierten Zusammenhänge verdeutlicht wurden. Besonders hervorzuheben sind seine letzten Schriften: „KreaturDenken“, Hans Peter Weber: „KreaturDenken“, sine causa Verlag, Berlin 2007 ; „Vom KreaturDenken“: Hans Peter Weber: „Vom KreaturDenken“, sine causa, Berlin 2007; „Orphisch“: Hans Peter Weber: „Orphisch“, sine causa, Berlin 2007; und der in Bälde erscheinende „Kulturvertrag“: Hans Peter Weber: „Kulturvertrag“, sine causa, Berlin (voraussichtlich) 2009.

9. Durch zur Kultur für eine politische Anthropologie der Stimmung

ecology of mind im anthropen Klima - der Weg zum Begriff der Stimmung

Die Schwierigkeit des Vorhabens, das hier als wesentliche Herausforderung der Gegenwart beschrieben wurde, ist es, einen angemessenen Begriff von der „ecology of mind“ Gregory Batesons zu gewinnen. Es ist hier nicht möglich, diesen angemessenen Begriff in aller Ausführlichkeit zu entwickeln. Es soll aber versucht werden, einigen wichtigen Hinweisen nachzugehen und vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Panoramen, die im Laufe der Arbeit entwickelt wurden, eine präzise Vorstellung des Rahmens und der Art der „ecology of mind“ zu entwickeln.

Der Zugang zur *ecology of mind* ist direkt an den Begriff der Stimmung gebunden. Stimmungen, das soll im Folgenden entfaltet werden, sind mehr als Gegenstände, Dinge oder Wörter. Sie verfügen über eine eigene Sinnlichkeit ebenso wie über eine räumliche Verfassung. In dieser besonderen sinnlich-räumlichen Verfassung der Stimmung wird der Zugang zur *ecology of mind* gesucht. Die atmosphärischen Meditationen Sloterdijks bildeten den theoretischen Vorlauf, um den politisch anthropologischen Rahmen des spezifischen Begriffs der Stimmung, wie er hier anvisiert wird, zu entwickeln.

Als Erstes, muss also der Zusammenhang mit den atmosphärischen Überlegungen(von der psychoakustischen Insel, der Atlasfigur als Bild der Organisationsstruktur der politisch-semanticen Sphäre, dem Atem-Massenmedien-Zusammenhang von Herman Broch bis zu den Kristallpalastüberlegungen von Dostojewski und Foucault) hergestellt werden. Dieser Zusammenhang mit dem Stimmungsbegriff klang bereits in den einzelnen Ausführungen an, kann aber formal noch etwas zugespitzt werden. Eine Einschränkung muss aber vorweg geschickt werden, die sich nach dem Gesagten vielleicht von selbst versteht, die Vorstellung, dass man die Kräfte des anthropen Felds wie in der Physik nach Größe, Gewicht und Geschwindigkeit messen kann, muss zu den Akten gelegt werden. Das Feld ist polydimensional so verschränkt, dass lineare Kausalitäten ausgeschlossen sind. Der Beobachter hat seine Welt nicht vor sich, sondern sein Beobachten ist selbst ein wichtiges Moment, wirkt selbst wie eine Kräfte-Verkettung, die er in den Blick nehmen muss. Das anthropo Feld konstituiert sich gerade in der Wahrnehmung, sprich als Beziehung zur Umwelt. Das Beobachten des anthropen Felds kann nicht gegenständlich sein, schon weil sich die Kräfte im anthropen Feld nicht in Gegenständen konstituieren. Sie sind nicht einmal im einzelnen Menschen aufzuspüren. Die Raffinität der Kräfte bedarf einer eigenen Untersuchungsweise. Dies wird an späterer Stelle, wenn der Begriff der Stimmung entfaltet wird, noch genauer ausgeführt.

Von der psychoakustischen Insel

Der zentrale Gedanke der Überlegungen zur „psychoakustischen Insel“ war es, die Formbildungsprozesse menschlicher Gruppen als Genese psychoakustischer Soziotope zu begreifen. Die psychoakustische Insel war das Bild der anthropen Innenraumbildung. Es wurde versucht, den zivilisatorischen Zug als spezifische Transformationsgeschichte der psychoakustischen Insulierung zu beschreiben. Ins Zentrum der Anthropogenese wurde somit nicht die Entwicklung von Ding-Technologien gestellt, wie es beispielsweise bei Heidegger vorgestellt wurde – Heidegger leitete wie Flusser die Anthropogenese von der Hand: der Mensch als Werkzeug verwendendes Wesen (die Sprache als das spezifische Werkzeug des Menschen wurde vom „begreifen“, zum einen dem Anfassen, zum anderen dem Verstehen abgeleitet). Indem der Mensch Werkzeuge (Sprache) verwendet, distanziert er sich von der Natur. In dieser Arbeit wurde dieser Distanzierungsprozess vor allem aus dem räumlichen Zusammensein von Menschen als Ausdifferenzierungsprozess der psychoakustischen Insulierung hergeleitet.

Der Auftrieb der anthropen Insel,³⁹² der vor allem zu einem vergegenständlichenden Transformationsprozess der zivilisatorischen Aneignungen führte – Bildzwang!³⁹³ –, leitete ein Größen-Wachstum der anthropen Soziotope ein. Das Bild für dieses Wachstum war die Entwicklungsreihe der soziotopen Raumformen: vom Feuer(-Kreis), der Höhle, dem Zelt, der Hütte/Haus,³⁹⁴ der Stadt, dem Reich/Nation. Für die soziotopen Raumformen ist nicht allein wesentlich, dass sie eine architektonische Grenze zum Außen schaffen. Es wurde gezeigt, dass sie vor allem als Formenbildungen wärmender Mitten begriffen werden können.

Die psychoakustische Insel verwandelte sich in diesem Prozess grundlegend. Doch selbst in der gegenwärtigen hochtransformierten Anthro-Phären-Bildung bleibt sie in ihrer frühkulturellen Form als Tiefen-Moment erhalten. Auch die abstraktesten technischen Formen anthropischer Phärenbildung kommen nicht ohne eine innere Beziehung zur psychoakustischen Insulierung aus. Die psychoakustische Insel wurde deswegen als Bild für die Grundform aller menschlichen Hüllenbildung festgehalten. Der Stimmungsbegriff, der im Folgenden entwickelt werden soll, wird maßgeblich auf der Situierung der psychoakustischen Insel aufbauen.

Die Atlastransformation

Mit den Atlastransformationen wurde versucht, den Transformationen der Hüllenbildungsformen von der Antike bis in die Gegenwart zu folgen. Hauptaugenmerk lag hier darauf, die inneren semantischen Zusammenhänge und ihre Logiken aufzuspüren. In der Atlasfigur zeigte sich so die Transformation der soziotopen Hüllenbildung als fortlaufende psychosemantische Umschrift. Die Atlastransformationen brachten dabei beinahe unbemerkt eine Grundeigenschaft der anthropen Hüllenbildung zum Vorschein: Die anthropische Hüllenbildung ist viel weniger ein Natur- bzw. Tod-Distanzierungsprozess als vielmehr eine abrundende Tätigkeit. Sie versucht also nicht den Tod fernzuhalten, sondern versucht ihn auszugleichen, versucht die Lücken, die er lässt, zu schließen. Wenn Kultur, wie Sloterdijk bemerkt, als „Überreaktion auf Absenz“³⁹⁵ zu interpretieren ist, dann muss das kennzeichnende Merkmal ihrer Organisation nicht unbedingt in der Natur- bzw. Tod-Distanzierung gesucht werden. Die Symbolgeschichte der Kugel, der mit Sloterdijk von der idyllischen Szenerie der antiken „Akademia“ auf dem Mosaik von Torre Anunziata, über den farnesischen Atlas, über die beiden so verschiedenen Christus-Träger, den scholastischen Fluß-Überquerer und den kolumbischen Seefahrer bis hin zum mercatorischen Atlas gezogen wurde, hat nur auf der einen Seite den langen Marsch der alt- und neu-europäischen Vernunftkultur „in die Vergegenständlichung und Informatisierung aller Dinge und Sachverhalte“³⁹⁶ (Tod-Distanzierung) nachvollzogen, auf der anderen Seite lässt sich in dieser Symbolgeschichte auch die psychosemantische Unternehmung der Einholung des Absenten, der Versuch des Ersetzens des Offenen, die Kosmologisierung des Daseins als Konstruktion der einen Form, die für das Ganze steht, der Kugel erkennen. Dieses kosmologisierende Moment innerhalb der Atlastransformationen wurde in den Überlegungen kaum ausgesprochen. Jetzt, nach den grundsätzlichen Überlegungen zu den ökologischen Beziehungsgeflechten der Anthro-Phäre, tritt auch dieser Aspekt innerhalb der Atlastransformationen deutlicher hervor. Die Geschichte der Natur- bzw. Tod-Distanzierungen ist als spezifische, aber keineswegs notwendige psychosemantische Unternehmung technisch-zivilisatorischer Kompensation der grundlegenden Aussetzung durch den Tod zu verstehen.

Treibhäuser

Mit der Geschichte der Atlastransformationen wurde ein sehr spezifischer Zugang zu den epochalen Verfassungen der psychosemantischen Hüllenbildungen gewählt. Vor dem Hintergrund der historischen Umschriften der

³⁹² Der Auftrieb der psychoakustischen Insel liegt vor allem im Aufbrechen der noetischen Sphäre im anthropen Feld.

³⁹³ Das Sehen übernimmt in der Bedeutung der Sinne eine entscheidende Stellung, vor allem gegenüber dem Ohr. Das Bild (die Schrift, das Gesetz) wird zum entscheidenden technischen Ordnungsmedium: Transformation von der Oralität zur Literalität.

³⁹⁴ Im Gespräch mit Konrad Krammer: „Was ist ein Haus? Antwort: „Ummauerter Feuer.“

³⁹⁵ Peter Sloterdijk: „Sphärologie Bd. 2“, SV FFM 1999, S.151

³⁹⁶ Ebd. S.145

psychosemantischen Ordnungen, die in dieser Transformationsgeschichte aufschienen, trat das Verständnis der Psychosemantik der Moderne hervor. Dieses Verständnis zeigte sich vor allem in zwei Begriffen: Explikation und Enthemmung. Beide Begriffe müssen als Annäherung an die phänomenale Transformation aller Beziehungsregister und Daseins-Verhältnisse verstanden werden, die die Epoche der Moderne wie keine andere kennzeichnet.

Mit diesen beiden Begriffen wurde ein zweigleisiges Vorhaben aufgenommen. Zum einen sollten die Kräfte-Verkettungen im anthropen Feld sowie ihre inneren Dynamiken aufgezeigt und beschrieben werden, zum anderen musste parallel hierzu das Vokabular als Gegenstand der Untersuchung für dieses Vorhaben erst aus der Analyse dieser Beziehungen hergeleitet werden. Auch dies wurde wiederum in verschiedenen Unternehmungen auf unterschiedlicher Ebene versucht. Auf einer Ebene sollte nachgewiesen werden, dass die psychosemantische Struktur der Moderne, die mit dem foucaultschen Begriff der „Lebensmacht“ beschrieben werden sollte, über eine Raumform verfügt, die im dostojewskischen Begriff des „Kristallpalasts“ anklang. Parallel wurde durch die explikative Dimension der Enthemmungen das Hervortreten der impliziten ökologischen Dimensionen beschrieben. Diesen ökologischen Dimensionen wurde in sehr umfangreichen Untersuchungen nachgegangen. Dabei erschien eine Reihe von Treibhäusern, die als prekäre Verhältnisse des menschlichen In-der-Welt-Seins aufgefasst wurden. Aufwendig waren diese Unternehmungen schon deswegen, weil sie anhand ihres Explikationsprozesses hergeleitet wurden und so ihr historisches Hervortreten mit erzählt werden musste. Den verschiedenen Explikationsereignissen der Moderne wurde recht unsystematisch nachgegangen, ungefähr lassen sie sich in drei Typen zusammenfassen.

Das erste ist das sogenannte „natürliche“ Treibhaus. Es ist schon deswegen entscheidend, weil aus ihm das Verständnis der ökologischen Beziehungen abgeleitet wurde. Das 'natürliche' Treibhaus der Erde wird für eine politische Anthropologie der Stimmung aber auch noch aus anderen Gründen interessant. Erstens, weil es die biologischen Grundbedingungen des Lebens umfasst, zweitens, weil eine Klimakatastrophe als globales Phänomen ein „alle“ als Gesamtmenschheit adressiert und die Individualitätsgleichung, nach der jeder auf eigene Rechnung lebt, grundlegend in Frage stellt, und drittens, weil es, wie kurz zuvor ausgeführt, der anthropen Existenz vor Augen führt, dass sie sich nicht länger der Natur gegenüberstellen kann, sondern lernen muss, sich als Teil eines nicht mehr in Kultur und Natur getrennten globalen Zusammenhangs zu verstehen.

Das zweite Treibhaus, das sehr ausführlich thematisiert wurde, ist das ökonomisch-technische Treibhaus. Mit ihm wurde die Entstehung eines höchst fragilen Netzes konstatiert, das sich in einer Ökologie der globalen Ökonomie zeigte, die als Beziehungsgeflecht von Produktion, Gewinnausschöpfungen und Investition hervortrat. Das dritte Treibhaus war von den bisher genannten Treibhäusern am schwierigsten zu beschreiben. Das ökonomische Treibhaus ist eigentlich nur als ein Departement des dritten Treibhauses zu verstehen. Dieses dritte Treibhaus wurde in verschiedenen Unternehmungen zu beschreiben versucht. Es wurden dazu Begriffe verwendet wie „zweite Atmosphäre“ oder auch „Kristallpalast“. Trotzdem ließ es sich nicht in seiner ganzen Komplexität erfassen. Einmal zeigte es sich als Geflecht eines verwaltungstechnischen Apparats, in dem z.B. die Frage nach Geburtenzahlen und Krieg in Beziehung traten, oder es zeigte sich dadurch, wie es in den brochschen und sloterdijkschen Überlegungen zu den Luft- und Atem-Verhältnissen in semantischen Räumen von großen Wir-Formationen deutlich wurde, dass in semantischen Raumformen ein Klima herrscht, das in seiner Beziehung zum Fremden psychopolitisch in eine Semantik des Exterminismus und der Selbstzerstörung umkippen kann. Für Broch kam in dieser Beziehung das Verhängnis der gesamten Epoche der Moderne zum Ausdruck. Das Defizit, das dritte Treibhaus (die „sinnhafte Ordnung der Dinge“) nicht angemessen beschreiben zu können, kann auch an dieser Stelle nicht ausgeräumt werden. Mit dem Begriff der Stimmung soll nun trotzdem versucht werden, einige entscheidende Hinweise zur Bestimmung der Lage, in der die anthropen Insel sich befindet, zu geben. Bevor dies geschehen kann, muss aber erst der Begriff der Stimmung, wie er hier verstanden werden soll, entfaltet werden.

Stimmung

„Wenn Stimmung etwas ist, das zum Menschen gehört, 'in ihm' ist, wie wir sagen, oder der Mensch sie hat, und wenn dieses nicht mit Hilfe von Bewusstheit und Unbewusstsein aufzuhellen ist, dann werden wir dem überhaupt nicht nahe kommen, solange wir den Menschen als etwas nehmen, was sich vom materiellen Ding dadurch unterscheidet, dass es Bewusstsein hat, dass es ein Tier, mit Vernunft begabt, ein animal rationale ist oder ein Ich mit reinen Erlebnissen, das an einen Leib gebunden ist.

Diese Auffassung des Menschen als Lebewesen, das dann noch Vernunft hat, hat zur gänzlichen Verkennung des Wesens der Stimmung geführt.

Das Wecken der Stimmung und der Versuch, sich an dieses Merkwürdige heranzuarbeiten, fällt am Ende zusammen mit der Forderung einer völligen Umstellung unserer Auffassung vom Menschen.“³⁹⁷

„Die Stimmung ist nicht ein Seiendes, das in der Seele als Erlebnis vorkommt, sondern das Wie unseres Miteinander-Daseins.“³⁹⁸

„Es scheint so, als sei gleichsam je eine Stimmung schon da, wie eine Atmosphäre, in die wir je erst eintauchten und von der wir dann durchstimmt würden. [...]

Stimmungen sind nicht etwas, das nur vorhanden ist, sondern sie selbst sind gerade eine Grundart und Grundweise des Seins, und zwar des Da-seins, und darin liegt unmittelbar immer: des Miteinanderseins. [...]

Eine Stimmung ist eine Weise, nicht bloß eine Form oder ein Modus, sondern eine Weise im Sinne einer Melodie, die nicht über dem sogenannten eigentlichen Vorhandensein des Menschen schwebt, sondern für dieses Sein den Ton angibt, d.h. die Art und das Wie seines Seins stimmt und bestimmt.

Stimmung ist die Grundweise, wie das Dasein als Dasein ist.“³⁹⁹

Es wurde versucht zu veranschaulichen, wie anhand der „Geschichte der Kugel“ (von der Entdeckung der mathematischen Form der Kugel über die Entstehung der Philosophie, über die scholastische Theoria, über die verwaltungstechnischen und abstrakten Wir-Gruppenformationen bis hin zur „letzten“ Kugel) die Entwicklung der psychoakustischen Inseln zu einem in der Hoch-Abstraktion geborgenen globalen Treibhaus nachvollzogen werden kann, das vorläufig mit dem Ausdruck Post-Natur-Anthropo-Sphäre gefasst wurde. Gleichzeitig lag viel daran zu zeigen, dass das Verständnis für die durch die politische, historische und die moralische Philosophie verdeckte *ecology of mind* von entschiedener Bedeutung wird. Vor dem Hintergrund dieser „Parallelaktion“ wurde so deutlich, aus welchen Gründen jene *ecology of mind* zivilisationsgeschichtlich nur marginal erscheinen konnte bzw. erst jetzt mit dem ausgehenden 20. Jahrhundert aufscheint.

³⁹⁷ Martin Heidegger in: Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe – II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, S.93

³⁹⁸ Martin Heidegger: „Es befällt einen Menschen, mit dem wir zusammen sind, eine Traurigkeit. Ist es denn nur so, dass dieser Mensch einen Erlebniszustand hat, den wir nicht haben – und sonst bleibt alles beim Alten? Oder was geschieht hier? Der traurig gewordene Mensch verschließt sich, er wird unzugänglich, ohne dabei gegen uns eine Härte zu zeigen: nur dieses: er wird unzugänglich. Gleichwohl sind wir mit ihm zusammen wie sonst, vielleicht noch häufiger und ihm gegenüber noch entgegenkommender; auch er verändert nichts an seinem Verhalten zu Dingen und zu uns. Es ist alles wie sonst und doch anders, und nicht etwa nur in dieser und jener Hinsicht, sondern, unbeschadet der Selbigkeit dessen, was wir tun und wofür wir uns einsetzen, das Wie, in dem wir zusammen sind, ist anders. Das aber ist nicht eine Folgeerscheinung der in ihm vorhandenen Stimmung der Traurigkeit, sondern das gehört mit zu seinem Traurigsein.

Was heißt: Er ist, so gestimmt, unzugänglich? Die Art und Weise, wie wir mit ihm sein können und er mit uns ist, ist eine andere. Diese Traurigkeit ist es, die dieses Wie (wie wir zusammen sind) ausmacht. Er nimmt uns in die Art, in der er ist, mit hinein, ohne dass wir selbst notwendig schon traurig sein müssten. Das Miteinandersein, unser Da-sein, ist ein anderes, ist ungestimmt. Aus der näheren Betrachtung dieses Zusammenhangs, dem wir jetzt nicht weiter nachgehen, zeigt sich schon: Die Stimmung ist sowenig darinnen in irgendeiner Seele des anderen und sowenig auch daneben in der unsrigen, dass wir viel eher sagen müssen und sagen:

Diese Stimmung legt sich nun über alles, sie ist gar nicht –darinnen– in einer Innerlichkeit und erscheint dann nur im Blick des Auges; aber deshalb ist sie auch ebenso wenig draußen.

Wo und wie ist sie dann? Ist diese Stimmung, die Traurigkeit, etwas, bezüglich dessen wir fragen dürfen, wo diese ist und wie?“ Ebd. S.99 ff.

³⁹⁹ Ebd. S.100; weiter heißt es: „Es geht nicht darum, in der Gegenstellung zur Psychologie eine Art seelischer Erlebnisse richtiger zu umgrenzen und damit die Psychologie zu verbessern, sondern überhaupt erst den Blick zu öffnen für das Dasein des Menschen. Stimmungen sind die Grundweisen, in denen wir uns so und so befinden. Stimmungen sind das Wie, gemäß dem einen so und so ist. Dieses –es ist einem so und so– nehmen wir freilich oft als etwas Gleichgültiges gegenüber dem, was wir vorhaben, gegenüber dem, womit wir beschäftigt sind, was mit uns wird. Und doch: Dieses –es ist einem so und so– ist nicht und nie erst die Folge und Begleiterscheinung unseres Denkens, Tuns und Lassens, sondern die Voraussetzung dafür, das Medium, darin erst jenes geschieht. Und gerade die Stimmungen, die wir gar nicht beachten und noch weniger beobachten, jene Stimmungen, die uns so stimmen, dass es uns ist, als seien überhaupt keine Stimmung da, als seien wir überhaupt nicht gestimmt, diese Stimmungen sind die mächtigsten.“ Ebd. S.101 f.

Die Leitmetapher dieser Untersuchungen war die psychoakustische Insel als Urszene menschlichen Zusammenseins. Mit diesem Insel-Bild wurde ein Weg zum Verständnis sogenannter gesellschaftlicher Prozesse gesucht, das nicht nur auf die Vernunft- und Triebgründe menschlichen Zusammenseins gerichtet ist, sondern im Kern eine sphärisch gestimmte Bedingung für die anthropische Inselbildung betont.

Indem so von einem räumlich akustischen Zur-Welt-Kommen als primärem Zustand des anthropischen Zusammenseins ausgegangen wurde, ist nahezu unbemerkt ein vehementer Paradigmenwechsel vollzogen worden. Grob gesagt, der soziologische Ausgangspunkt, Menschen als Gruppen-Wesen durch die Bedingungen ihrer Gruppenbildung zu verstehen, wird durch bestimmte Grundannahmen geleitet. Diese Grundannahmen strukturieren die unterschiedlichen theoretischen Ausrichtungen der soziologischen Analyse. In der Soziologie kann gegenwärtig von zwei bestimmenden Strömungen ausgegangen werden, die, wie bereits gesagt, an den Begriffen Strukturalismus und Kommunikativismus (kritische Theorie und Systemtheorie) festgemacht werden können. Beide verfügen über eine gewisse historische Berechtigung und haben für die Beschreibung des politischen Felds wichtige Funktionen. Mit den topologisch-sphärologischen Unternehmungen Sloterdijks wurde ein Bereich für das Bedenken relevant, der in der soziologischen Reflexion systematisch ausgegrenzt worden ist.

Die gegenwärtige soziologische Analyse bleibt aus traditionalistischen Gründen, die immer noch mit der cartesianischen Unterscheidung von *res extensa* und *res cogitans* zusammenhängen, auf der Formalisierungsebene sprachlicher Unterscheidungen und produktiver Mechanismen stehen, d.h., sie versteht Sozialität nur insoweit sie sich sprachlich oder struktural formuliert. Vor der Produktion und der sprachlichen Mitteilung liegt aber ein wesentlicher Bereich menschlichen Zusammenseins: das gestimmte Zusammen-Sein bzw. die Stimmung. Der Stimmungs-Raum ist die „geteilte Endo-Sphäre“, die sowohl prä-objektiv, wie prä-subjektiv ist. Weder ist es möglich, sie objektiv zu beschreiben, noch ist es möglich, in ihr ein reflexives Bewusstsein auszumachen. Sie beansprucht eine eigene Dimensionalität für sich. Bevor noch eine Mitteilung adressiert werden kann, ist sie als getönte Sphäre präsent. Sie ist sogar die notwendige Voraussetzung, dass es zu einer sprachlichen Mitteilung oder einer Produktionsform kommen kann. Man könnte sagen, sie ist das erste Produkt zusammen-seiender Menschen und ihr Entstehen ist die erste Mitteilung an die Zusammen-Seienden, wenn das nicht hieße, sie in ihrer Eigenheit grundsätzlich zu verkennen. Die Wissenschaften vom Menschen, die sogenannten Humanwissenschaften, befinden sich also seit ihrem Entstehen in der frühen Neuzeit im Irrtum, weil sie die grundlegende Dimension im existenziellen Zusammensein von Menschen explizit nur von einer Seite her verstehen konnten. Aber die soziotope Grundbeziehung der Stimmung wurde, wie Martin Heidegger deutlich erkennt, durch die Vorstellung, dass der Mensch als organischer Träger eines Bewusstseins („anime rationale“) zu verstehen ist, nicht nur in den Humanwissenschaften, sondern auch zivilisationsgeschichtlich wesentlich verkannt. Diese „Verstellung“ in der Auffassung vom Menschen hat verschiedene Gründe, die unter anderem mit den Überlegungen zur „Kulturvergessenheit“ anzudeuten versucht wurden. Im Folgenden sollen einige Aspekte ausgeführt werden, die den Begriff der Stimmung für die Beschreibung der verschiedenen Dimensionen der anthropischen Situation in ihrer Beziehung zum Zivilisationsgeschehen hervortreten lassen.

Mit dem Stimmungszusammenhang wird ein wesentlicher Zugang zum Verständnis der Transformationen der anthropischen Inselbildung gewählt. So können die Entstehung der Stadt, wie ihr im Bild der attischen Polis nachgegangen wurde, und das Explizit-Werden der Politik mit dem bereits entwickelten sphärologischen Verständnis als dichtes Beziehungsgeflecht aufgefasst werden. Die Polis ist nicht eine Transformation der anthropischen Insel unter anderen, sondern diejenige, in der die Regulierung ihres Binnenklimas zum expliziten Gegenstand, zur Politik, wird. Mit anderen Worten, in der attischen Polis entstehen unter dem Titel Politik Techniken der Regulierung des herrschenden Binnenklimas. In Umkehrung heißt das aber auch, erst in dem Augenblick, in dem das Binnenklima zu einer Angelegenheit wird, um die gerungen werden muss, kann so etwas Abstraktes entstehen wie Politik oder politische Parteien. Die Demokratien neueren Datums können, darauf weist Sloterdijk hin, als Parallelerscheinungen zu dem Aufkommen von Massenmedien verstanden werden, „weil erst Massenmedien als soziale Klimabildner den Streit um Klimaregulierungen auszutragen erlaubten“.⁴⁰⁰ Die technische Organisation einer Massen-Psychoakustik ist die Voraussetzung von Massen-Soziotopen.

⁴⁰⁰ Ebd. S.1009

Politik als das, was die Polis angeht, ist also als Frage nach Formen und Gebrauch von Techniken zur Binnenklima-regulation zu verstehen. Das anthropo Binnenklima besteht vor den Formen und Techniken seiner Regulation, wobei zugegeben werden muss, dass das Binnenklima auch nur mittels und durch diese Formen und Techniken entsteht. Für die Politik gilt also auch, was zuvor schon für die Stimmung festgehalten wurde, das Binnenklima bzw. der Stimmungsraum ist die Voraussetzung für die Formen und Techniken zur Regulation der politischen Binnenklimata. Die zukünftige Entwicklung der soziotopen Formen aus der Binnenklima- Situation scheint grundsätzlich unabsehbar, das heißt, die zivilisatorische Entwicklung im Allgemeinen ist ein ungesteuerter chaotischer Prozess. Neue zivilisatorische Entwicklungsplateaus entstehen in der Regel in Nebeneffekten der Binnenklimaproduktion. Der zivilisatorische Entwicklungsverlauf muss von daher vor allem als „chaotischer Abwirtschaftungsprozess“ aufgefasst werden.

Der Stimmungsbegriff stellt sich für das Verständnis der politischen Formen aber nicht nur über die Binnenklima-dimension der anthropen Situation her. Er führt gleich in zwei weiteren Weisen zu einer tiefen Dimension des politischen Verständnisses. Mit Aristoteles muss Demokratie als ein Feld begriffen werden, in dem die „Herrschaft des Wortes“ maßgebend wird, da die Rede selbst zur Binnenklima-Regulationstechnik wird.⁴⁰¹ Die Form der psychoakustischen Insel transformiert sich zur attischen Polis, d.h. zu einem Geflecht von Gruppeninsulierungen, das die Regulation ihrer gemeinsamen Angelegenheiten, ihr Binnenklima, durch politische Diskussion auf der Agora organisiert. Die Agora als Stimm- Raum wird zum politischen Feld. In dieser bereits implizit dargestellten Beziehung von Politik und Stimme (Transformation der psychoakustischen Insel zu abstrakten Wir-Gruppen-Formationen) tritt die erste Dimension zum Verständnis des Politischen hervor.

Die zweite zeigt sich etwas verdeckter. Nach Aristoteles gibt es drei Ebenen der wirksamen Wortsteuerung: Ethos, Logos, Pathos.⁴⁰² Begreift man das politische Feld als explizite Stimmungsangelegenheit, dann wird die Stimmung zum Gesamtzusammenhang, vor dem sich die Ausdifferenzierungen der psychoakustischen Insel abheben. Ethos, Logos, Pathos, nimmt man einmal diese Begriffe von Aristoteles auf, sind dann die Dimensionen, in denen sich die politische Lenkung organisiert. Die Kräftebeziehungen der Insulierungsformen treten mit der Polis-Transformation in veränderter Weise hervor. Die Kräfte treten anders in Beziehung zueinander als sie das noch in den kleinen (Vor-Polis-)Insulierungsformen getan haben. Sie werden organisationsmächtig verstärkt. Die Polis wird so zum Brennglas für die agora- mächtigen Kräftekonstellationen.

Über den Stimmungszugang werden also die konkreten Verhältnisse des anthropen Felds als spezifischer Ausprägung der hüllen- mächtigen Kräftekonstellation erfahrbar. Der Stimmungsraum der unterschiedlichen Stimmen, die die Reden auf der Agora bestimmen, ist nicht nur durch die spezifische frühkulturelle Form der psychoakustischen Insulierung zu verstehen, sondern bildet auch in den hoch-zivilisierten, hoch-technisierten Inselbildungsformen trotz des Lärms um die verschiedenen neuen technischen Medien die Grundweise des Zusammen-Seins in der Anthro- Sphäre. Dieses Zusammen-Sein in den organisations- mächtigen Kräftekonstellationen bildet den zweiten wesentlichen Aspekt, der durch den Stimmungsbegriff für das Verständnis der politischen Sphäre bedacht werden kann. Der Begriff der Stimmung ist aber hier nicht nur ein neues Bild in den unterschiedlichen theoretischen Diskursen über die Gesellschaft. Mit dem Begriff der Stimmung wird vielmehr versucht, einen explizit anderen bzw. neuen Zugang gesucht, indem die Wort-Sphären als Binnenklimaregulationsformationen aufgefasst werden. Mit dem Bedenken der Stimmung wird versucht die Genese der Soziotope aus einer existenziell tieferen Schicht des anthropen Kräftekomplexes zu deuten.

Auch wenn Sloterdijk nicht versucht, den ökologischen Beziehungen der Anthro- Sphäre nachzugehen, so erkennt er doch die Bedeutung, die Anthro- Sphäre von ihren Stimmungen her zu bedenken. Ein wesentlicher Ausgangspunkt für Sloterdijk ist, „dass Menschen Lebewesen sind, die für das erste nirgendwo anders sein können als in den

⁴⁰¹ Systemtheoretisch geschult, kann diese „Herrschaft des Wortes“ unter gewissen Einschränkungen auch auf andere Herrschaftsformen übertragen werden, denn es sind ja immer semantische Formen, immer das „Wort“, das das politische Binnenklima organisiert, selbst dann noch, wenn der unberechenbare, totalitäre Wille eines Monarchen, sein „Wort“, als maßgebliche Orientierung fungiert.

⁴⁰² Der Begriff des Ethos in dieser Reihung ist aus heutiger Sicht kaum zu verstehen, so sehr ist das Ethos eingenommen worden durch Logos und Pathos. Die aristotelische Verwendung des Begriffs des Ethos weist auf eine eigene Dimensionalität, die nicht dem Logos (apollinischer Verstand) und Nomos (dionysische Sinnlichkeit/Begehren) untergeordnet werden kann, sondern auf eine kosmologisierende Beziehung zur anthropen Insel hinweist.

wandlosen Treibhäusern ihrer Nähe-Beziehungen.“⁴⁰³ Am Vorrang, historische Sozialformen von den Bildungsformen der Mikroklimata her zu beschreiben, kann für ihn kein Zweifel bestehen.

Vor diesem Hintergrund erscheint ein weiterer wichtiger Aspekt des Stimmungsbegriffs für den Zugang zum anthropen Feld. Das sogenannte Individuum als Selbst-Ergänzungsform Allein-Lebender kann für Sloterdijk nur in Betracht kommen als äußerst schwierige und historisch späte Hervorbringung einer vereinzelnden Gesamtklimaproduktion, aber keineswegs als soziale Grundform oder gar ontische Gestalt der anthropen Natur. Sloterdijk schreibt: „Als Geschöpfe, die unter allen Umständen zunächst aufeinander zu Lebende und sich gegenseitig Beherbergende und Verwerfende und darüber hinaus nichts anderes sind, um eventuell und sehr viel später als sogenannte Individuen zu selbstergänzenden Alleinlebenden zu werden, die Außenkontakte pflegen, sind die Menschen, ohne Differenz und Aber, auf das fördernde Mikroklima ihrer frühen Binnenwelten angewiesen.“⁴⁰⁴

Verfolgt man die Transformationen der Stimmung in der Psychosemantik der historischen Wir-Gruppen-Organisationen, zeigt sich, dass der zivilisatorische Aufbruch aus dem Verständnis der psychoakustischen Insulierung als qualitativer Sprung ins Auge zu fassen ist. Die psychoakustische Insulierung ist nach der Polis-Genese nicht mehr das, was sie vorher war. Mit der Reflexion über die Beziehung der attischen Polis zur Politik wird die Transformation des anthropen Felds zu einer nicht mehr nur objektiven Veränderung der organisatorischen Beziehungen, sondern es findet ein existenzieller Stimmungswandel der anthropen Insulierung statt, dessen radikale Bedeutung erst heute hervortritt. Die gegenwärtige Lage der Zivilisations-Treibhäuser zeigt, dass der mit der Polis einsetzende „Zwang zu den großen Wir-Formen“ und das „Zeitalter der künstlichen Solidaritäten“ keine beliebigen Ereignisse in der anthropen Weltgenese darstellen, sondern eine existenzielle Markierung bilden, die noch auf eine angemessene Deutung wartet.

Das phantasmatische Projekt, das mit der Idee des Menschengeschlechts anhebt, hat seinen Ursprung in einem kaum auszuräumenden Unbehagen im anthropen Kräfte-Feld. Der Wunsch nach einer anderen Welt, der ständige Kampf gegen die deprimierenden Qualitäten der äußeren und inneren „Natur“ ist ihr auffälligstes Merkmal. Von den ersten architektonischen Raumschöpfungen an ist dieses Unbehagen ein wirksames Moment des Daseins. Die Unerträglichkeit des Todes gewinnt im anthropogenetischen Prozess einen stressierenden Charakter. Trotzdem muss der „Einbergungs“- Sinn (kulturaler Sinn) als das vorrangige Grundmoment der menschlichen Sphärenbildung erkannt werden: erst die Sphäre, dann die stressierenden Faktoren.

Mit Sloterdijk ist die erste Einbergung als Erzeugung der psychoakustischen Insel beschrieben worden. Der Blickpunkt lag so auf der Mutter-Kind-Dyade und diese ist als Bild auch durchaus geeignet, um die Genese der Anthro-Phäre und die gleichzeitige Einbergung zu beschreiben. Die Forcierungen, die Ent-Setzung, die als Unbehagen erscheint, wird aber in der frühen Anthro-Phäre nicht so sehr in der Mutter-Kind-Beziehung problematisch, sondern im „männlichen“ Sphärenbereich der anthropen Insel. In der Außen-Organisation der anthropen Insel mit ihren Härte-Programmen wirkt die Ent-Setzung besonders stark. Die rituellen Formen der frühen Kulturen („Prim-Kulturen“) müssen vor allem vor dem Hintergrund dieser Einbergungsversuche verstanden werden.

Die Sphärenbildung kann schon von einem sehr frühen Zeitpunkt an – und das reflektiert Sloterdijk nicht mehr – als eine doppelte verstanden werden: Die Welt-Ergreifung durch Ding-Technologien fordert eine kulturelle Einholung heraus. Es bedarf einer gegenstrebigem, kontrapunktierenden Kultur-Technik, um die „Aus-Setzung“, die durch die Fitness steigernden Kräfte verstärkt wird, erträglicher zu machen.

Auch Martin Heidegger erkennt diese Gegenstrebigkeit des kulturalen Sinns nicht. Er verbindet das aussetzende Moment der anthropen Entwicklung, den Aufriss, das „ent-bergende“ Moment der Techné mit der Hoffnung auf Einbergung. Der Zugang zur Seinsgeschichte kann für ihn nur in der Form der Ent-bergung vorgestellt werden, wie er es in, „Die Technik und die Kehre“,⁴⁰⁵ formuliert. Das Verhältnis von Ent-bergen und Ein-bergen, wie es bereits entfaltet wurde, wird jetzt wieder wichtig.

⁴⁰³ Ebd. S.143

⁴⁰⁴ Ebd. S.143

⁴⁰⁵ Martin Heidegger: „Werden wir als die Erblickten in den Wesensblick des Seins so eingeholt, dass wir ihm nicht mehr entgehen? Gelangen wir dadurch in das Wesen der Nähe, die im Ding dingend Welt nähert? Wohnen wir einheimisch in der Nähe, so dass wir anfänglich in das Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen gehören?“ Martin Heidegger: Die Technik und die Kehre, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1962, S.46

Um zu erklären, warum Kultur als gegenstrebige, ja sogar als kontra-versale/kontra-punktierende Kultur-Technik zur ding-technischen Welt-Ergreifung (technische Natur-Distanzierung) vorgestellt werden muss, ist es notwendig, die anthropische Situation besser zu verstehen.

Der mit der Entwicklung der Ding-Technologien einsetzende Transformationszug der anthropischen Insel, in heideggerischen Begriffen „Ent-bergen“ oder das sogenannte „Lichten des Seins“, mit Hans Peter Weber wurde es „noetischer Selektions-Aufbruch“ genannt, ist vor allem mit der Ausbildung des Differenzierungsvermögens verbunden, d.h. der Spezialisierung eines spezifischen Bereichs in der Anthro-Sphäre, dem sich mit dem Begriff der „Noos-Sphäre“ genähert wurde. Der Begriff der Noos-Sphäre kann mit der Ausbildung bestimmter Zonen im Gehirn verbunden werden, aber er deutet auch darauf hin, dass die Entwicklung der Noos-Sphäre nicht allein als Entwicklung des „Orbital-Frontal-Cortex“ gedeutet, sondern ebenfalls sphärisch gedacht werden soll. Es wird hier vorgeschlagen, der Stimmungszusammenhang legt es nahe, die Noos-Sphäre als Resonanz-Geflecht von resonierenden Cortex-Beziehungen zu begreifen.

Mit der Ausbildung der Noos-Sphäre wird die Aus-Setzung, die keineswegs nur anthropisch erfahren wird, nicht abgeschwächt, sondern im Gegenteil, sie verstärkt sich noch. Ausdifferenzierung der Noos-Sphäre bedeutet nervliche Sphären-Sensibilisierung. Der noos-sphärische Ausdifferenzierungsprozess führt zu einer Entbergung des mentalen Zustands. Die Sensibilisierung deckt die aufgebrochenen seelischen Gemütszustände nicht zu, sondern schärft sie.

Die paläologische Perspektive auf die Entfaltung des Lebens zeigt dies deutlich. In der sprichwörtlichen Empfindungssphäre der Pantoffeltierchen ist der Sinn für die existenzielle Aus-Setzung durchaus vorhanden. Schon das Pantoffeltierchen treibt nicht nur, sondern ist auch getrieben. Aber die Aus-Setzung des Pantoffeltierchens in seiner Empfindungssphäre ist nicht zu vergleichen mit der des Menschen.

Das Ent-bergen, von dem Heidegger spricht, der noetische Selektions-Aufbruch (Weber), ist an eine phantasmatische Hoffnung auf Ein-bergung gebunden. Tatsächlich realisiert sich aber durch einen noetischen Selektions-Aufbruch nur eine nervliche Sensibilitäts-Steigerung, die die kontra-versale Einbergungs-Notwendigkeit bei jedem Selektions-Schritt nur steigert.

Wie immer der Ausdifferenzierungsprozess der Noos-Sphäre begründet wird, in welchen Kräften sein Ursprung auch erkannt wird, es kann konstatiert werden, auch die psychosemantische Schwierigkeit ein „mentales Obdach“ zu konstruieren, die wirksamen Kräfte der Aussetzung in der anthropischen Insel abzuschwächen oder gar einzuholen, wird mit der Ausbildung der Massen-Sphären, von der Polis zur Nation, nicht eben leichter. Das kulturelle Begehren nach einem „mentalen Obdach“ oder einer „kulturellen Rettung“, das populär in der freudschen Psychologie als Begehren nach dem Geborgen-Sein im Mutter-Schoß thematisiert wird, kann auch in den hochtechnisierten „Post-Industrie-Gesellschaften“ der Gegenwart nur unzureichend in Form generalisierter Substitute (Sex, Sport, Geld) abgedeckt werden.

Die verschiedenen Epochen der abendländischen Zivilisation lassen sich auf dieses Moment hin untersuchen, wie es zum Beispiel in der Transformationsgeschichte der Atlasfigur unterschwellig anklingt. Es soll an dieser Stelle nicht der Eindruck erweckt werden, dass es neben der Steigerung der technisch-operationalen Mächtigkeit nicht parallele kulturelle Unternehmungen gegeben hätte, in der Musik, Literatur, Religion, Kunst, sogar in der Politik, die auf kontra-punktierende Ein-bergung, Ent-schleunigung gerichtet gewesen sind. Sie waren aber zu keiner Zeit zivilisatorisch mächtig genug, um mehr als kleine Parallelwelten bzw. Reservate am Rand der Machtzentren, „Provinzen des Menschen“ (Elias Canetti), zu erhalten. Der Kriegsreligion der mittelalterlich klerikalen Gesellschaftsformen mit dem männlichen Gott, dem Kolonialismus als globalem Raubzug sowie den bürgerlichen Nationen als bio-politisch-militärischen Zwangsverbänden konnte kaum etwas in den Weg gestellt werden. Die Kräftekonstellationen in den politischen Binnenklimaten offenbaren, vor dem Hintergrund einer historischen „Kultur-Analyse“ die Mächtigkeit psychosemantischer Hüllenbildungsformen, die allein auf ihren magischen Ritualen beruhen und sich ihrer Sphären-Produktion überhaupt nicht bewusst werden.

Der Stimmungsbegriff wird für die Beschreibung der Gegenwart also nicht nur als formal-theoretischer Begriff interessant, sondern auch als qualitativer. Der Blick auf die Gesellschaften durch das Objektiv der psychoakustischen Hüllenbildung öffnet durch seine Grundstimmung, die als Sinn oder Empfindung für die Risse in der Hüllenform hervortritt, den theoretischen Horizont, die sphärischen Formen Menschen-tragender Treibhäuser

hinsichtlich ihrer Zivilisations-Schärfe, und das heißt hinsichtlich ihrer Beziehung als Sphären-Bildungs-Komplexe, zu verstehen.

Vor dem Hintergrund des qualitativen Stimmungsbegriffs werden spezifische Hüllen-Fragen interessant: Auf welche Weise werden Hüllenbildungsformen organisiert? In Verbindung mit welchen Kräften treten sie auf und auf was sind sie gerichtet? Durch welche Kräftekonstellationen hindurch wirken politische Akteure? Welche Chancen auf existenzielle Einbergung (Kosmologisierung) bestehen? Welche Formen der Gratifikation bieten sich und welche Chancen bieten sich dem Gemüt(h)?

Mit der Perspektive der psychoakustischen Insel wird aber auch deutlich, dass Semantiken nicht gänzlich losgelöst im luftleeren Raum schweben, sondern als Gestaltungsformen gewisser Kräftekonstellationen sowie als konkrete Sphären-Produzenten bedacht werden müssen. Durch den Stimmungs-Zugang zu den anthropen Inselverhältnissen werden so existenzielle Fragen für die Groß-Sphären-Situation im globalen Zivilisations-Treibhaus hervorgehoben: Was läuft für das Zivilisations-Treibhaus eigentlich ab?⁴⁰⁶

Der Grundriss der *ecology of mind* kann also hinsichtlich der Lage des zivilisatorischen Treibhauses nach der Einsicht in den Ökologisierungszusammenhang der Post-Natur-Anthropo-Sphäre ungefähr so skizziert werden: Die *ecology of mind* ist das ökologische Beziehungsregister, das als wesentliche Agentur in Form der zivilisationsmächtigen Kräftekonstellationen erscheint. Im Folgenden soll in groben Linien beschrieben werden, was das bedeutet.

„Durch zur Kultur“

Mit dem Titel „Durch zur Kultur“ (Hans Peter Weber) wird das radikale Erscheinen einer post-historischen Disposition festgehalten. Die Verwendung des Begriffs „Kultur“ hat dabei einen spezifischen Hintergrund, der nicht mit der allgemeinen, fast beliebigen Verwendung dieses Begriffs verwechselt werden sollte. „Durch zur Kultur“ möchte darauf hinweisen, dass nach einer Geschichte der technischen, sozialen und existenziellen Explikationen der anthropen Insulierung ein Zustand eingetreten ist, der eine neue Kulturation an die Oberfläche der anthropen Befindlichkeit spült. So wie mit der attischen Polis eine Makro-Insulierungsform bzw. Makro-Binnenklima-Regulations-Form in Form von Politik entstand, so wird heute mit dem epochalen Erscheinen der Post-Natur-Anthropo-Sphäre ebenfalls eine neue Kulturationsform für die anthropen Insulierung prägnant. Dieses Erscheinen kann weder begrüßt noch abgelehnt werden, es ist vielmehr ein unvermeidlicher Tatbestand der anthropen Situation. Dieser neue Zustand der anthropen Insulierung bedarf keiner exterritorialen Autorität, die sie erkennt und fordert. Dass sie kommen wird, ist sicher, ihre Gestaltungsform ist aber keineswegs ausgemacht. Das vorweg.

Hilferuf – das andere Leben / der andere Lebensbegriff – kulturelle Rettung

„Wer nicht denkt, fliegt raus! (das Leben)“

Joseph Beuys

„Rette sich wer kann! (das Leben)“

Jean-Luc Godard

Es ist für den hier skizzierten Rahmen von Vorteil, die Genese der menschlichen Treibhäuser hinsichtlich der Transformationen der epochal wirksamen Interessendispositive zu betrachten. Die Geschichte der Atlastransformationen hat diese Transformation der Interessendispositive implizit schon verfolgt. Die Form der Kugel in ihrem semantischen Beziehungsfeld war mehr als eine zufällige Form, die ab einem bestimmten Zeitpunkt zivilisatorisch

⁴⁰⁶ Fragen dieser Art werden also nicht gestellt um dem Einzelnen seine existenzielle Klimasituation vor Augen zu führen, sondern um die Aggregat-Kräfte im Zivilisations-Treibhaus hinsichtlich ihrer existenziellen Beziehungen zu verstehen.

wichtig wird. Sie ist als Grundfigur der Beziehung zum Ganzen auch als das Schlüsselsymbol zur Geschichte der Transformationen der Interessendispositive zu verstehen. In ihrem Bild wird seit den frühen Tagen der platonischen Schulen der Grundfrage des Lebens in der anthroposphärischen Insulation nachgegangen: Worum geht es hier eigentlich?

Auch wenn diese Frage diskursiv offen bleibt, so lässt sich in den semantischen Beziehungen der Anthroposphäre doch deutlich ablesen, dass es eine historisch normative Organisation dieser Fragestellung gibt. Diese normative Organisation der Interessendispositive ist das Entscheidende, das in der Geschichte der Atlastransformationen hervortritt. Die Organisation der Kräfte hinter den Interessendispositiven ist das gestaltlose Ungreifbare hinter der Semantik, ihr inneres Geschehen, das nur vor dem Hintergrund der historischen Transformation erscheint.

Zur Transparenz der Argumentation soll die Transformationsgeschichte der Organisation der Interessendispositive auf eine einfache Differenz reduziert werden, um so zu einem plastischen Verständnis der gegenwärtigen semantischen Organisation der Interessendispositive durchzudringen.

Wichtig ist, in diesem Zusammenhang nicht zu vergessen, dass die Geschichte der Transformationen immer durch ein Spiel von Opposition und Hegemonie vorangeschritten ist. Die Akademia war ein Gegenmodell zur Polis, das in Form der Staatsphilosophie in die Stadt zurückgekehrt ist. Vergessen sollte man auch nicht, dass diese Geschichte der Transformationen eine mehrgleisige war. Diogenes von Pharsalos war einer, der sein Exil nicht im idyllischen Garten außerhalb der Stadt suchte, sondern in einem anti-zivilisierten, existenziellen Lebensentwurf. Auch dieser Entwurf hat seine Geschichte, die hier nicht oder nur am Rande implizit ausgeführt wurde. In der Geschichte der Atlastransformationen wurde so nur der Weg der Bildung der mit Foucault angesetzten „Macht“ verfolgt. Die „Bio-Macht“, die semantische Organisation der Interessen im zivilisatorischen Treibhaus der Moderne, bildet in der Co-Lektüre mit der sloterdijkschen „Organisation der Enthemmung“ die Skizze der letzten Transformationsgestalt. In dieser Gestalt lässt sich die Differenz herausstellen.

Die Anthropogenese ist nicht die Geschichte der Selbst-Ermächtigung des Menschen gegenüber der Natur, sondern in der zivilisatorischen Schlussphase seit der Antike ein driftender Prozess, in dem die Still-Stellung der Welt, das Überholen der Welt durch Technik immer stärker Vorrang gewinnt vor dem Teil-Sein und Teil-Haben am vehementen tragisch/heiteren Zauber der Weltgenese.

Der Grundzug der Anthropogenese kommt in der Geschichte der Weltbilder als Problemverschiebung zum Ausdruck: Wenn das ptolomäische Weltbild den Menschen noch in einer höheren Ordnung einzugliedern suchte, so muss der Mensch der Moderne diese Einbettung in sich selbst suchen. Er greift hier vor allem auf seine Gesundheit, sein materielles Wohlergehen, d.h. seine „individual“-sphärologischen Ansprüche zurück. In den Überlegungen zu den „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ wurde der Kern des massenhaften Willens der individualsphärologischen Ansprüche, der als „Initiative zur Weltbeglückung“ in der Moderne erscheint (seine Begriffe sind Völkerverständigung, Humanismus, Friede, Freiheit, Gesundheit usw.), als radikale „Logistik der Wiedererneuerung des Menschengeschlechts“ beschrieben.⁴⁰⁷

Danach wurde darauf hingewiesen, dass sich vor dem Hintergrund der Geschichte des 20. Jahrhunderts zeigt, dass „die Vernunft, die Logik der guten und besten Gründe für alle“ selbst als zivilisatorischer Defekt oder grundlegende Krise in Erscheinung tritt. Nicht nur dass der „vorteilhafteste Vorteil“ (Dostojewski) keinen Eingang in diese Logistik gefunden hat, auch die kriegerische und ökologische Bilanz des 20. Jahrhunderts machte deutlich, dass die Kräfte in der Grundformation der modernen Vernunft, ungünstig verteilt waren und sind.

Dieses Defizit, so die These, liegt in dem Umstand begründet, dass im Begriff der Vernunft, ähnlich wie es Dostojewski konstatiert hat, eine wesentliche Kategorie übersehen oder besser, die semantische Organisation der Anthro-Sphäre noch nicht zu einer ihrer wesentlichsten Kategorien durchdringen konnte. Dieses Übersehen ist das, was mit dem Begriff: „Kulturvergessenheit“ (Hans Peter Weber) bezeichnet wird.

⁴⁰⁷ Dostojewski: „All diese ausgezeichneten Systeme, diese ganzen Theorien zur Aufklärung der Menschheit über ihre eigentlichen, normalen Interessen, auf dass sie, zwangsläufig diesen Interessen nachgehend, sofort gut und edel werde – sind meiner Meinung nach, zunächst nichts als Logistik. Jawohl Logistik. Eine Theorie der Wiedererneuerung des Menschengeschlechts zu vertreten.“ Fjodor Dostojewski: „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“, Reclam, Stuttgart 1984, S.25

Kulturisten und Essayisten

Es gibt eine Reihe von Kulturisten/Essayisten, die sich am Leben/Lebensbegriff in seiner modernen Gestaltungsform abarbeiteten und die aus dieser Ablehnung heraus versuchten, den grundlegenden Mangel, den sie existenziell empfanden, auf unterschiedlichste Weise auszudrücken. Die Reihe ist lang: Jean-Luc Godard, Joseph Beuys, Wolfgang Rihm, Antonin Artaud, Albert Camus, Elias Canetti, Michel Foucault, Fjodor Dostojewski, Francis Bacon, Robert Musil und viele weitere. Sie alle konstatierten ein grundlegendes Defizit, das schwer zu klassifizieren ist. Dieser existenzielle Mangel soll hier als Einschränkung bzw. Eindimensionalität des „Lebens“ anschaulich gemacht werden.⁴⁰⁸

Das Empfinden dieses „Lebens“- Mangels (die „Verödung der Seele“) drückt sich beinahe bei allen in der künstlerischen Form existenzieller Verzweigung aus. Dieses existenzielle Empfinden soll für Jean-Luc Godard, Antonin Artaud und Elias Canetti kurz nachgezogen werden. Die Verwandtschaft ihres Empfindens, trotz der unterschiedlichen Begebenheiten und Umstände der verschiedenen Lebensläufe und Lebenssituationen, konturiert den kulturistischen Impuls als eine spezifische Haltung gegenüber den Einschränkungen des Vernunftbegriffs und des Lebensbegriffs im 20. Jahrhundert.

Jean- Luc Godard

Jean-Luc Godards Film *Rette sich wer kann (das Leben)* stellt vor dem Hintergrund der Lektüre Michel Foucaults Gedanken zur Bio-Macht in „Sexualität und Wahrheit“, die bereits zitierte Frage: „Wenn alle Probleme des modernen Machtdispositivs (Körper, Arbeit, Sex, Normalisierung...) derart mit dem Leben verknüpft sind: lässt sich angesichts dieser universalen Diskursivierung noch eine Problematisierung des Lebensbegriffes vorstellen, die nicht bereits durch die Strategien der Bio-Macht angeeignet wären?“⁴⁰⁹ Der Film ist als ein Hilferuf zu verstehen: Da ist etwas, „das Leben“, das gerettet werden muss/das sich retten muss. Was für ein „Leben“ ist das, an dem Godard festhält? Es gibt eine stereotype Frage und eine stereotype Antwort, die im Film wiederholt gestellt bzw. gegeben werden und die sich implizit aufeinander beziehen. Die Frage ist: „Was ist das eigentlich für Musik?“, und die Antwort lautet: „Mit Leidenschaft hat das nichts zu tun.“

Der Film handelt von zwei Frauen und einem Mann, die gewissermaßen vor einem Umbruch ihres Lebens stehen und nach einem neuen Leben suchen. Sie sind unsicher, welchen Weg sie einschlagen sollen. Die Frage: „Was ist das eigentlich für Musik?“, fragt nicht nach dem Komponisten oder dem Genre einer gehörten Musik. Sie ist als Frage nach den Wegen selbst zu verstehen. Godard betont in einem Interview zum Film, dass es sich bei dieser Frage um einen „besonderen Typ von Frage“ handelt. Es ist die Frage, die sich Menschen stellen, die an die einfachen Gründe, mit denen sie ihr Leben führen, nicht mehr glauben und beginnen, sich zu fragen: „Was ist hier eigentlich los? Was läuft für mich eigentlich ab? Läuft für mich tatsächlich etwas ab?“⁴¹⁰, so Godard.

Die Frage: „Was ist das eigentlich für Musik?“, fragt nach dem eigentlichen Leben. Die Musik wird zu einem Orientierungspunkt, wo andere Orientierungen versagen: Welcher Musik soll ich folgen? Worauf will ich vertrauen? Die stereotype Antwort ist: „Mit Leidenschaft hat das nichts zu tun.“ Den Figuren gelingt es nicht, aus ihrem eingeschränkten Leben „auszusteigen“. Das andere Leben erscheint nur als Zwischenraum, den der maschinisierte Alltag nicht gänzlich verschlingen kann. Godard sucht über die Metapher der Maschine und des Alltags (im Stil des marxistischen „Arbeiter“- Diskurses) nach einem Lebensbegriff, der nicht vernünftig diskursiviert wird. Er fragt nicht nach den Vernunftgründen, sondern nach der Musik. Die Figuren suchen „das Leben“ nicht im Diskurs, sondern nähern sich ihm musikalisch. Auf diese Weise wird in *Rette sich wer kann (das Leben)* eine Kategorie, die sich explizit nicht diskursivieren lässt, entworfen. In der Realität scheint ein spezifischer Zugang zum Leben

⁴⁰⁸ Hans Peter Weber geht dem existenziellen Mangel am Erscheinen der historischen Form des Essays unter dem musilschen Ausdruck: „Reich der verödeten Seelen“ nach. Hans Peter Weber in: Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie, Heft 4, Ankunft im Reich der verödeten Seelen – über die Entstehungsgründe des Essays; sine causa, Berlin 2008

⁴⁰⁹ Jean- Luc Godard: „Liebe, Arbeit, Kino. Rette sich wer kann (das Leben)“, Merve Verlag, Berlin 1981, S.130

⁴¹⁰ Ebd. S.132

verloren gegangen zu sein. Der Film insistiert darauf, dass hinter den Diskursivierungen der Bio-Macht noch etwas anderes ist, ein anderer Zustand (der „andere Zustand“).⁴¹¹

Antonin Artaud

Antonin Artaud verbrachte viele Jahre seines Lebens in einer psychiatrischen Anstalt in Rodez, in der er unter anderem mit Elektroschocks „behandelt“ wurde. Vielleicht war Artaud krank, vielleicht war er es nicht, das spielt keine Rolle. In seinen Briefen und Texten, die wie Eruptionen direkt aus seinem Inneren hervorzubrechen scheinen, ist die Normalisierung der Gesellschaft und damit die Ausgrenzung des „kranken“ Lebens zentral. Artaud schreibt in „Selbstmörder durch die Gesellschaft“⁴¹²: „Also hat eine verkommene Gesellschaft die Psychiatrie erfunden, um sich gegen die Forschungen einiger hervorragender Visionäre zu schützen, deren hellseherische Kräfte ihnen hinderlich waren.“⁴¹³ Für Artaud hat dieses Feld der normierten Gesundheit überhaupt nichts mit Vernunft oder Rationalismus zu tun, sondern beruht auf magischen Ritualen, auf einer „perversen Sexualität“. Der Geisteskranke ist für ihn kein Kranker wie jemand, der eine Grippe hat, sondern ein Mensch, der nicht bereit ist, an dieser „falschen Gesundheit“, die für ihn die „wahre Krankheit“ ist, teilzuhaben. Artaud: „Und was ist ein Geisteskranker? Das ist ein Mensch, der es vorgezogen hat, verrückt zu werden, im gesellschaftlichen Sinne des Wortes, statt eine bestimmte höhere Vorstellung von menschlicher Ehre zu verletzen. Derart hat die Gesellschaft in ihren Asylen all jene erdrosselt, die sie loswerden wollte oder vor denen sie sich schützen wollte und die sie daran hindern wollte, unerträgliche Wahrheiten zu äußern.“⁴¹⁴ In Artauds Perspektive kehrt sich das Verhältnis von Wahnsinn und Vernunft um, so dass diejenigen, die durch ihr Leben einen Zugang zu jener nicht verblendeten Form des Lebens gefunden haben, „durch die Gesellschaft“ existenziell bedroht werden.⁴¹⁵

In der Kunst, in der Lyrik, im Theater sah er Kräfte, die dieser „wahrhaft perversen Gesellschaft“ und ihren magischen Ritualen die Kraft eines Fiebers entgegenzusetzen wussten. Er beschreibt dies ausführlich anhand der Malerei von Vincent van Gogh. Artaud schreibt über van Gogh: „Eines Tages wird Van Goghs Malerei, bewaffnet mit Fieber und guter Gesundheit, zurückkehren, um den Staub einer Welt im Käfig in die Luft zu schleudern, die sein Herz nicht mehr ertragen konnte.“⁴¹⁶

Artaud ist ein Kultursturmer der Heftigkeit und des anderen Lebens („anderen Zustands“), das für ihn im Fieber hervortritt. Für ihn ist dieser direkte Zugang zum Anderen (dem scheinbar Wahnsinnigen) entscheidend. Das Fieber muss kommen, damit etwas „ausgeschwitzt“ werden kann, das sich im Leben eingeklemmt hat und es eingengt hat wie ein viraler Infekt.

Für Artaud war es evident, dass sich die Welt in einem Zustand der Besessenheit und der seelischen Verödung befindet. Und er erkannte, dass diese Welt mit ihrem „Schwarzmarkt“, wie er den sexualisierten profitgierigen Gesellschaftskörper für sich beschreibt, auf einem dunklen Boden steht: Er besteht durch seine „schwarzen Rituale“ und durch seine „schwarze Magie“.

⁴¹¹ Jean-Luc Godard: „Im Körper und im Kopf stemmt sich etwas gegen Wiederholung und das Nichts, das Leben, eine etwas schnellere Geste, ein Arm, der zu Unzeit herabfällt, ein etwas langsamerer Schritt... ein Hauch von Unregelmäßigkeit... eine falsche Bewegung.“

„Alles das, was in diesem lächerlichen Quadrat des Widerstandes gegen die leere Ewigkeit des Arbeitsplatzes noch etwas geschehen lässt...“ [...] „Diese Grimasse... dieses Aushaken, das Leben ist es, was sich anklammert... alles, was in jedem Menschen am Fließband unhörbar schreit: ich bin keine Maschine.“ Godard in: Rette sich wer kann (das Leben) Merve, Berlin 1980, S.126

⁴¹² Antonin Artaud: „Van Gogh, der Selbstmörder durch die Gesellschaft“, Matthes & Seitz, München 1977

⁴¹³ Ebd. S.7

⁴¹⁴ Artaud: „Aber in diesem Fall ist die Internierung nicht ihre einzige Waffe und die konzertierte Zusammenrottung von Menschen hat noch andere Mittel, um mit dem Willen derjenigen fertig zu werden, die sie zerbrechen will.“ Ebd. S.10

⁴¹⁵ Artaud: „Derart sahen sich die paar seltenen, luziden Gutwilligen, die auf dieser Erde zu kämpfen hatten, zu bestimmten Stunden des Tages und der Nacht inmitten wirklicher und wacher Alpträume, umgeben von einem fürchterlichen Sog, der fürchterlichen tentakelhaften Beklemmung einer Art staatsbürgerlicher Magie, die bald in den Sitten unverhüllt erscheinen wird.“ Ebd. S.12

Van Gogh ist nicht an einem Zustand wirklichen Deliriums gestorben, sondern weil er körperlich das Feld eines Problems gewesen ist, um welches sich seit Anbeginn der ungerechte Geist der Menschheit streitet.“ Ebd. S.13

„Denn es ist die anatomische Logik des modernen Menschen, dass er niemals anders leben noch sich ein anderes Leben vorstellen konnte, als das eines Besessenen.“ Ebd. S.14

Denn Baudelaire ist nicht, wie man gesagt hat, an Syphilis gestorben, er ist an der absoluten Ungläubigkeit gestorben, die den außerordentlichen Funden, die er in seiner Syphilis gemacht hatte und in seiner Aphasie wiederholte, entgegengebracht wurde.“ Ebd. S.92

⁴¹⁶ Ebd. S.47

Artaud macht lebenswirklich ernst, er schreibt und denkt nicht um sein Leben (das wäre doch zu pathetisch), aber doch um seine Seele, d.h. um seinen ganzen Mentalzustand. (Antonin Artaud: „Keiner hat je geschrieben oder gemalt, geformt, modelliert, gebaut, erfunden, es sei denn, um der Hölle zu entkommen.“) Und so stellt er mit aller ihm zur Verfügung stehenden Kraft die Frage nach der „wahren Gesundheit“. Er verweigert sich vehement gegenüber der bourgeoisen Evidenz der Welt.

Antonin Artaud: *„Und während van Gogh schlief, brütete er den nächsten Alarm des Aufruhrs seiner Gesundheit aus. Wie? Aufgrund der Tatsache, daß die gute Gesundheit ein Überfluß eingeschliffener Krankheiten ist, von ungeheurer Lebensbegierde, durch hundert Wunden zerfressen, und daß man trotzdem in Leben versetzen, auf den Fortbestand hinlenken muß.“*⁴¹⁷

Elias Canetti

Auch bei Canetti ist, wie bereits erwähnt, ein anderes Leben, das nur an den Peripherien des Zentrums zu finden ist, von großer Bedeutung. Diese Peripherie, die „Provinz des Menschen“, ist nicht nur am Rande, sie ist fast das Synonym für den Rand eines Gefüges aus maschinenartiger Vernunft. In der ratioiden Zurichtung des Lebens erscheint Elias Canetti die Musik als das letzte Moment zu einer Form der „Erlösung“.

Canetti schreibt:

*„Die Musik ist schon darum der beste Trost, weil sie nicht neue Worte macht. Selbst wenn sie zu Worten gesetzt ist, überwiegt ihre eigene Magie und löscht die Gefahr ihrer Worte. Am reinsten ist sie aber doch, wenn sie für sich spielt. Man glaubt ihr unbedingt, denn ihre Versicherung ist eine der Gefühle. Ihr Ablauf ist freier als alles, was sonst menschenmöglich scheint, und in dieser Freiheit liegt die Erlösung. Je dichter bewohnt die Erde wird und je maschinenmäßiger die Gestaltung des Lebens, um so unentbehrlicher muss die Musik werden. Es wird eine Zeit kommen, in der man nur noch durch sie den engen Maschen der Funktionen entschlüpfen wird, und sie als ein mächtiges und unbeeinflusstes Reservoir der Freiheit zu belassen, muss als die wichtigste Aufgabe des künftigen Geisteslebens gelten. Die Musik ist die wahrhaft lebende Geschichte der Menschheit, von der wir sonst nur tote Teile haben. Man braucht aus ihr nicht zu schöpfen, denn sie ist immer schon in uns da, und es genügt, schlicht zu hören, da man sonst vergeblich lernt.“*⁴¹⁸

Die „Provinz des Menschen“ liegt am Rande des musilschen „Reichs der verödeten Seelen“. Wie Jean-Luc Godard findet Elias Canetti den Zugang zum „anderen Leben“ bzw. zur „Provinz des Menschen“ in der Musik. Die Musik ist für Canetti ein Reservat für eine andere, nicht ratioide Vernunft, die in der „maschinenmäßigen Gestaltung des Lebens“ zunehmend zu verenden scheint.

Polymorphe Vernunft

Wenn hier die Zurichtungen des Lebens dem „anderen Leben“/„dem anderen Zustand“ gegenübergestellt werden, könnte angenommen werden, dass an dieser Stelle die schon bis zum Überdruß wiederholte Unterscheidung zwischen Gefühl/Geist bzw. Geist/Körper noch einmal in Stellung gebracht werden soll. Das wäre nicht nur viel zu „billig“, es entspräche auch überhaupt nicht den eigentlichen Vernunft-Verhältnissen in den anthropen Kräftebeziehungen. Mit Hans Peter Weber und Robert Musil muss das polymorphe Feld dieser Kräfte als differenzierte Kulturlandschaft begriffen werden.

Wesentlich für das musil/webersche Verständnis ist, dass die Vernunft nicht durch eine Opposition bzw. ein Dualitätsmuster verstanden werden kann. Sie ist selbst eher als ein Feld mit unterschiedlichen Verläufen zu deuten. Innerhalb dieser Verläufe kann man wiederum verschiedene Formen des Vernunft-Vermögens und verschiedene Kultivierungen des Denkens unterscheiden. Hans Peter Weber: „Musil unterscheidet in der Menschenpsyche mindestens zwei Vermögen: Das Ratioide (i.e. Selektionierte Verstandesrationalität) und das Rationale, die nicht-ratioide Vernunft unter Empfindung (wiederum nicht: 'Gefühl!'). Gleichmaßen lässt er mindestens zwei Kulturen

⁴¹⁷ Antonin Artaud, in: Van Gogh, der Selbstmörder durch die Gesellschaft, Matthes & Seitz, München 1977, S. 45; Antonin Artaud: „Denn nicht für diese Welt, denn niemals für diese Erde haben wir alle immer gearbeitet, gekämpft, gebrüllt vor Entsetzen, Hunger, Not, Haß, Verleumdung und Ekel, daß wir alle vergiftet waren, wenn wir auch alle durch sie verzaubert waren [...]“ Ebd. S.42

⁴¹⁸ Elias Canetti, Die Provinz des Menschen – Aufzeichnungen 1942- 1972; Carl Hanser Verlag München 1973, S.28

des Denkens gelten: verstandesmäßiges Denken (mit nach außen gelenkter Erfahrungsbereitschaft) und empfindungsmäßiges Denken (mit nach innen gerichteter passionarer Erfahrungsbereitschaft) [...].⁴¹⁹ Das Gefühl ist nicht der Widerpart des Geistes. Es geht eher um die unterschiedlichen Gestaltungsarten des Denkens, mehr um ihre Beziehungen, denn um ihre Formen. Für Musil und Weber ist es sehr entscheidend, dass das Denken wirklich polymorph verstanden wird. So ist es, wie Robert Musil schreibt, zwar nicht unberechtigt, über „die Entleerung des Lebens durch das Denken Klage zu führen; es zeigt sich aber, dass die Entleerung nicht nur vom Denken gilt, sondern auch vom Fühlen, und man kann ganz analog den Kitsch sowohl wie die moralische Engstirnigkeit als eine formelhafte Verkürzung des Gefühls bezeichnen. Gegen diese Formelhaftigkeit gerichtet ist der Heilige wie der Künstler, der Forscher oder der Gesetzgeber und sie sollten einander nicht entwerten, sondern ihre Anstrengungen vereinen.“⁴²⁰ Für das polymorphe Verständnis des Denkens und der Vernunft ist die Betonung der Beziehung des Denkens zum angemessenen, d.h. nicht verkürzten Verständnis eines Sachverhalts wesentlich.

Die Opposition, von dem anderen Leben/anderen Zustand gegenüber den Lebens-Zurichtungen der Bio-Macht, die mit Jean-Luc Godard, Antonin Artaud und Elias Canetti anzudeuten versucht wurde, will also nicht das eingeschränkte Denken hinter der Bio-Macht einseitig auf der Seite der Vernunft oder des Gefühls verorten, sondern versucht die Beziehungen, die eine bestimmte Form des Denkens, das Kristallpalast-Denken der Bio-Macht, zu sich selbst unterhält, hinsichtlich seiner Bedeutung für die Daseins-Stimmung zu kontrastieren. Es geht, darauf muss deutlich hingewiesen werden, nicht um eine gefühlsmäßige Wende gegen die Vernunft oder um eine Vernunft gegenüber dem Gefühl, sondern um eine Wende zum nicht-formelhaften, nicht verkürzten (nicht verkitschten, nicht moralisch engstirnigen) Verständnis der anthropen Situation, in den Worten von Musil könnte man sagen, es geht „um die Genauigkeit der Seele“.

Ethik als Ästhetik der Existenz

Der Begriff „Ästhetik der Existenz“ geht auf Michel Foucault zurück und ist vor allem als Einschränkung gegenüber der allgemeinen Vorstellung von Ethik, in der es um Grundsätze des Handelns und grundsätzliche Werte geht, zu verstehen. Die Ästhetik der Existenz wird vor allem als die einschränkende Wende gegen diese Weise des Denkens einer Ethik wichtig. Foucault wollte nie eine „Geschichte der Lösungen“ schreiben. Ihm ging es nicht um alternative Konzepte zur Ethik. Was ihm am Herzen lag, war der Versuch, eine „Genealogie der Probleme und Problematiken“ zu schreiben. Aus diesem Grund kommt er eher auf Begriffe wie Selbsterfahrung oder Freundschaft.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur Ästhetik der Existenz ist ein Wechsel in der Perspektive auf das Leben, den er an der Transformation der Antike hin zur Moderne beschreibt. Entscheidend für diese Transformation sind für ihn die Veränderungen im Verständnis des Selbst, der Ethik des Selbst und der Technologien des Selbst. Fest macht er diesen Wechsel an der Einstellung zu den religiösen Fragen.

In der antiken Ethik, so Foucault, liegt das Augenmerk eher auf der moralischen Lebensführung: Wie kann ich vernünftig leben?, die Sorge gilt eher der konkreten Beziehung zu sich und zum anderen und nicht den religiösen Problemen und Fragen wie: Was wird aus uns nach dem Tod? Was sind die Götter? Greifen sie ins Leben ein oder nicht? Diese Fragen scheinen in der Antike nicht so bedeutend zu sein, weil sie nicht an eine Ethik bzw. an ein konkretes Verhältnis zu sich selbst oder einem Anderen gebunden werden.

Die Ethik der Antike, so Foucault, war nicht an ein Gesetzssystem zurückgebunden. In ihr waren die Gesetze gegen sexuelles Fehlverhalten weder zahlreich noch zwingend. Was die Griechen interessierte: „das war die Konstitution einer Ethik als eine Ästhetik der Existenz.“⁴²¹ Diese Ethik als Ästhetik der Existenz versucht nicht ein Gerüst für das Leben zu konstruieren. Sie ist in der foucaultschen Lesart als „Genealogie der Problematiken“ heute eher als die Dekonstruktion der Denk-Gerüste und Lebensbegriffe zu verstehen, d.h. sie untersucht die Kräfte im anthropen Feld auf ihre Wirkungen und versucht so zu existenziellen Momenten und zu Daseins-Stimmungen durchzudringen.

⁴¹⁹ Hans Peter Weber: „Über die Entstehungsgründe des Essays“, in: Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie“ Heft IV, sine causa, Berlin 2008, S.16

⁴²⁰ Zitiert nach Hans Peter Weber, Ebd. S.16

⁴²¹ Michel Foucault: „Von der Freundschaft“, Merve, Berlin 1986, S.134

In einer Situation, in der die großen Sinnstiftungsinstitutionen wie Staat, Kirche etc. an Bedeutung verlieren und an ihre Stelle Sport, Sex, Unterhaltung und ähnliches tritt, also Organisationsformen der Enthemmung zivilisatorisch entscheidend werden, versuchen die weberschen Überlegungen zum „Reich der verödeten Seelen“ oder die Überlegungen Canettis zur „Provinz des Menschen“ an eine scheinbar vergessene Kategorie zu erinnern. Sie versuchen zu den mikro- und makrosphärischen Gesamtzuständen der Daseins-Stimmung durchzudringen. Von diesem Vorhaben wird nicht zu viel gesagt, wenn man konstatiert, dass damit ein grundlegender Paradigmenwechsel vollzogen wird.

Die Ethik als Ästhetik der Existenz ist eine Wende zu einer anderen Kultur des Denkens, die nicht mehr die Linie der sich nur scheinbar widersprechenden Gesetzesordnungen der klerikalen Ordnung des Mittelalters und der bürgerlichen Ordnung der Moderne fortsetzt, sondern deren neuer Horizont das existenzial gestimmte ökologische Beziehungsgeflecht der soziotopen Zustände und Daseins-Stimmungen des zivilisatorischen Gesamtkomplexes bildet.

Das zentrale Thema der Ästhetik der Existenz ist Evidenz: Welche Evidenzen werden wichtig? Die Evidenz der Ästhetik der Existenz versucht nicht zu einer Gesetzesordnung des Lebens durchzudringen, sie gründet nicht einmal in der Vernunftkraft. Sie setzt auf einen künstlerischen Sinn/ein künstlerisches Empfinden, nicht im Sinne von Ausdruckssuche, sondern in der Weise der Empfindung des In-der-Welt-Seins des Künstlers als Künstler, auf seinen musisch-künstlerischen Weltbezug.

Dieser Weltbezug des kultural gestimmten Menschen organisiert sich nicht in einer Ökonomie der Wahrheit. Durch den inneren Musizismus, der im künstlerischen Weltbezug liegt, werden im vergänglichsten Augenblick noch die Kraft von Wurzeln gespürt. Es ist keine Beliebigkeit in diesem Spürsinn, gerade weil man es sich mit Merleau-Ponty nicht erlaubt, sich in Gewissheiten und Evidenzen gemütlich einzurichten und erkennt, dass alles, was man wahrnimmt, nur deshalb evident ist, weil es in einem vertrauten und kaum erkannten Horizont steht, und jede Gewissheit nur deshalb sicher scheint, weil sie sich auf einen nie untersuchten Boden stützt. Das Feld des kultural gestimmten Sinns/Empfindens ist ebenso von verschiedenen Verläufen durchzogen wie das der Vernunft, von dem es nicht verschieden ist. Es fragt nach möglichen Evidenzen, die mit Wahrheit gefüllt werden können und das heißt, nach Produktionsmöglichkeiten existenziell gratifizierender mentaler Zustände.

Diese kultural gestimmte Sinnlichkeit soll kurz an einem Beispiel verdeutlicht werden. Im Film: Portrait of Jenny von 1948 wird an einer Stelle folgendes gesagt: „Es gibt für den schaffenden Künstler einen Zustand, der schwerer zu ertragen ist als die Unbilden des Winters oder die Not der Armut. Es ist eine Art 'Winter der Seele': Die erschreckende Erkenntnis der Gleichgültigkeit der Welt.“

Der Film legt nahe, dass der Künstler ein Mensch ist, der mit der Erkenntnis der Gleichgültigkeit der Welt konfrontiert ist, mit der Leere. Der Künstler trägt den „Winter der Seele“ in sich. Und gerade dieser Zustand ist für den Künstler unerträglich. Im Film heißt das für die Hauptfigur, einen Maler, konkret: Er ist lieber ein armer Schlucker, ein Habenichtes, wenn er nur malen kann, dass heißt, wenn er die Unerträglichkeit der Ausgesetztheit, der Entsetztheit und der Gleichgültigkeit im Malen abmildern kann, wenn er im Malen kleine Inseln der Nicht-Leere schafft, kleine Oasen für seinen mentalen Zustand. Dieses Malen (dasselbe gilt aber auch für das Komponieren oder Schreiben, Denken, Musizieren, Tanzen etc.) ist ein Erspüren von „Evidenz der Seele“. Es ist die wirkliche Arbeit des „Erdensekretariats der Genauigkeit der Seele“ (Robert Musil).

Kulturvergessenheit kann als die zivilisatorische Verdrängung dieses wesentlichen Empfindens aus dem Zentrum der soziotopen Raumproduktion bei der zivilisatorischen Flucht in die Vergegenständlichung und Informatisierung beschrieben werden.

„Durch zur Kultur“

„Im Fortspinnen der Einsichten und insistenten Erwartungen aus vorangegangenen Arbeiten [bes. ‚KreaturDenken‘ und ‚Orphisch‘]⁴²² macht sich die folgende Schrift für die („fundamental-komplexe“) Wiederkehr des Kultur-Menschen (Humanform) und der kultural verfassten Gesellschaft resp. Lebensform stark, - für „cuture“.⁴²³ Wir erwarten, durchaus ‚provokativ‘(!), dass die Endausreizungen der dynamischen Permutation und der chaosmatischen Abwirtschaltungen von anthropomorphen und civilisatorischen ‚Spitzenleistungen‘ im struggle einer in sich weitgehend noch heterarchisch-schismogen bewegenden ‚Weltzivilisation‘ auch und gerade zu posthistorischen Chancenfenstern führen, in denen sich à la longue - vermehrt, massenhaft - konstituierende / konditionierende Praktiken einer Zweiten Kultur, eines zweiten (in)dividuellen und sozialen Kulturzustands auf Erden einstellen. Der Zweite Kulturzustand gerät dabei zweifellos gegenüber dem Ersten, dem frühen, vor-geschichtlichen (welcher durch blanke Zivilisations-/zuchten aufgesprengt wurde), konditional, verfassungsphysisch hochraffiniert, perplex und kompliziert.⁴²⁴ ‚Cuture‘ als vorläufiges Etikett eines solchen Kulturzustands hängt keiner ‚Naturrückwendung‘ an, gehorcht etwa keinem ‚Walden III‘ (à la Thoreau)⁴²⁵, auch keinem ‚Zurück zur Kultur‘ als einer bürgerlich-humanformierten Lebenswelt (à la Gehlen)⁴²⁶. Das ethos, das telos von ‚cuture‘ lautet: „Durch zur Kultur“, - als einem artifizuell radikal hochorganisierten Kulturzustand, bei dem sich die Dividuen, die Ein-Wohner und die neuen k a n t o n a l e n Gesellschaften [: welt-kulturelle ‚Plateaus‘ und ‚Channels‘] in physisch hochraffinierte kulturelle Kräfte-Daseinszustände v e r w a n d e l n, personell und aggregativ.

Skizzen für diese in viabilisierter posthistorischer ‚Flachungszeit‘⁴²⁷ ablaufenden kulturalen V e r w a n d l u n g e n der Dividuen (Mensch-Modeln als Neuer Indigener) und Sozietäten (als kulturaler ‚Kantone‘, Republiken und ‚channels‘) gilt es heute schon zu entwerfen, um die Widerstände anzugreifen, welche sich um die Züge einer solchen Verwandlung der Lebenswelten zu einem Zweiten Kulturzustand auf Erden gruppieren.⁴²⁸

HansPeter Weber

Dieser einleitende Auszug aus dem „Kulturvertrag“⁴²⁹ von Hans Peter Weber skizziert auf knappem Raum die grundlegenden Linien der gegenwärtigen anthropen Situation sowie die Herausforderung dieser Situation für eine kulturistische bzw. daseinsanalytisch gestimmte Kulturanthropologie. Hans Peter Webers Perspektive auf die Entwicklung der anthropen Situation ist keineswegs düster. Er geht davon aus, dass sich im „struggle“ der zukünftigen „Weltzivilisation“ geradezu „posthistorische Chancenfenster“ öffnen, durch die sich ein „zweiter Kulturzustand auf Erden“ realisieren wird. „Cuture“ (ein Kompositum aus nature und culture) ist der Begriff, den er für diesen „zweiten Kulturzustand“ wählt. „Cuture“ darf durchaus als besondere Kulturisierungsform der mit der „ecology of mind“ ausgeführten Komplexität der Post-Natur-Anthropo-Sphäre verstanden werden.

Mit „Cuture“ setzt Hans Peter Weber einem: „Zurück zur Natur“ (Henry David Thoreau: Walden) und einem: „Zurück zur Kultur“ (Arnold Gehlen) ein: „Durch zur Kultur“ entgegen. Dieses „Durch zur Kultur“ geht mit Hölderlin davon aus, dass aus der Gefahr, die sich durch die „chaosmatischen Abwirtschaltungen“ und der Endausreizung der „blanken Zivilisations-suchten/zuchten“ einstellt, erst die Herausforderung einer existenziell kulturellen Rettung

⁴²² Cf. NJU SKUL / HP Weber, *KreaturDenken*, Berlin 2006. Ders., *Orphisch*, Berlin 2007 [Siehe auch: HP Weber, *Wie spät ist es?* In: A.G. menschenformen (Hg.), *menschformen*, Marburg 2000, S.10- 59; Ders., *Über KreaturDenken*, Radio Interview, Berlin 2007; Ders., *Der Triptychon unserer Aventüren*, in: plateau, zeitschrift für experimentelle kulturanthropologie, heft 1: was heisst denken heute, Berlin, Mai 2005, S. 56 - 69; Ders., *Die Verbesserung von Martin HighTecher. Die Technik und die Kehre. 2. Versuch*, in: plateau, heft 2: technik als soziales medium, Berlin, November 2005, S. 41 - 67]

⁴²³ Zu „cuture“ als nuklear verfasster kreatürlicher Kulturität des Menschen siehe bes. HP Weber, *Wie spät ist es?*, a.a. O., bes. Schluss.

⁴²⁴ Perplexität ist - wie gerade auch Bizarrie - für diesen Zustand ein orthogenes Muster, das nicht mit ‚Absurdität‘ gleich gesetzt werden darf. Perplexität / Bizarrie sind - wie geordnetes Chaos - lebenspositive, viable Ingredienzen einer ‚komplizierten‘ Kultur, welche durch Nuklearität der ‚Einstellungen‘ jedoch gerade *wieder vereinfacht* wird, - ohne lasch und fahl zu werden!

⁴²⁵ Siehe Henry David Thoreaus Sehnsüchte nach ‚Naturleben‘ als Folge seiner Begegnung mit dem frühen us- amerikanischen Zivilisationsge-triebe, welchem er durch die Einsiedelei in den Wäldern von Concord / Mass. für kurze Zeit entkam [niedergeschrieben im Roman „Walden“ (1854) / „Walden II“ wurde ja in der Folge mehrmals versucht und ebenfalls literarisch verfasst!]

⁴²⁶ Eine diskrete Maxime, die das reife Schrifttum dieses progressiven Konservativen durchzieht.

⁴²⁷ Kein Anschluss an - historisch schwärmende - Träume von „Tiefenzeiten“, besonders nicht im medialen Zusammenhang, wie sie medientheoretisch leicht angeliefert werden [cf. etwa: Siegfried Zielinski, *Archäologie der Medien. Zur Tiefenzeit des technischen Hörens und Sehens*, Reinbek 2002]

⁴²⁸ Hans Peter Weber, „Der Kulturvertrag“, unveröffentlichtes Typoskript.

⁴²⁹ Hans Peter Weber, „Der Kulturvertrag“, unveröffentlichtes Typoskript.

hervorgehen kann. Mit Jean-Luc Godard könnte man auch sagen, „es gäbe Gründe zum Verzweifeln, doch die Existenz kann nicht verzweifeln“.⁴³⁰

Hinter dem Kulturationsanliegen von „Curture“ steht also kein Kulturpessimismus, sondern ein seltener Optimismus, dass eine kulturelle Verwandlung der weltzivilisatorischen Insel nicht nur wünschenswert ist, sondern auch möglich.

Weber fasst die Grundeinsicht, aus der sich der zweite Kulturzustand herauslösen muss folgendermaßen zusammen: „Man kann es im losgelassenen zivilisatorischen Gewalt- und Mächtigkeitsprocessing des posthistoire drehen und wenden, wie man will: ohne die zukünftige reell-physische eudaimonistische Verwandlung des Menschengeschlechts zu Kultur-Menschen⁴³¹ und ohne die daran gebundenen ökologisch gearteten Umwandlungen der Memetik des Sozialen, d.h. der Lebenswelten als komplettem Habitat von Sitten und Einrichtungen jeglicher Art, wird es keine existenzial gratifizierten Zivilisationszustände auf Erden geben“.⁴³²

Das differenzierte Denken, das diesem Festhalten an einer glückhaften Umwandlung des zivilisatorischen Zustands zugrunde liegt, kann hier nicht entfaltet werden. Dieses Festhalten kann aber durchaus als Hinweis aufgefasst werden, wie der skizzierte Gedanke einer Kultur des Denkens als Bedenken von Stimmungen weiterentwickelt werden kann.

Zweite Kultur

Fjodor Dostojewski entwirft in der Parabel vom Großinquisitor im Roman, „Die Brüder Karamasov“⁴³³, eine Perspektive auf die inneren Mechanismen der Kulturationsform der abendländischen Gesellschaften, mit der versucht werden soll einen wesentlichen Aspekt in der Psychosemantik der zweiten Kultur zu verdeutlichen. Die Überlegungen in dieser Parabel sollen kurz mit Hilfe von Bernd Ternes ausgeführt werden.

Die Parabel beginnt damit, dass Jesus nach 1500 Jahren in Spanien wieder geboren wird, also genau in eine Zeit, in der die Inquisition in Spanien die gesellschaftliche Wirklichkeit beherrscht. Die verzweifelten Menschen erkennen Jesus und versammeln sich um ihn. Der Kardinal-Großinquisitor lässt ihn daraufhin verhaften und einkerkern. Im Kerker spricht der Großinquisitor zu Jesus: „Um der gemeinsamen Anbetung willen haben sich die Menschen mit dem Schwert gegenseitig ausgerottet. [...] Und also wird es sein bis zum Ende der Welt. Selbst dann, wenn aus der Welt die Götter verschwinden: gleichviel, dann wird man sich vor Götzen nieder werfen. Du kanntest dieses Grundgeheimnis der Menschennatur, Du konntest es unmöglich nicht kennen. Doch Du verschmähtest das einzige Positive, das Dir vorgeschlagen wurde, um alle zu zwingen, sich widerspruchslos vor Dir zu beugen: das irdische Brot.“

Der Kardinal Großinquisitor ist, wie Bernd Ternes deutlich macht, ein zynischer und skeptisch-pessimistischer Wissender. Bernd Ternes: „Er [der Großinquisitor] weiß darum, dass die Freiheit in der Liebe und im Glauben den Menschen beanspruchen und ihn eigentlich zu ihm kommen lassen; er weiß darum, dass der Mensch die Liebe Gottes verdient hätte. Doch er wertet seine Erfahrung, dass die Menschen dadurch eklatant überfordert sind, höher und optiert daher nicht für die Freiheit, zur Liebe/zum Glauben, sondern für die Freiheit vom Hunger. Knechtet uns, aber macht uns satt – Darüberhinausgehendes hält die Menschennatur in den Augen des Großinquisitors nicht aus.“⁴³⁴

Mit anderen Worten, der Mensch ist durch die Freiheit zur Liebe überfordert und muss sich daher gegenseitig ausrotten und noch nicht genug, er muss durch das „Schwert“ geknechtet werden. Das Kulturprogramm des Großinquisitors entspricht ungefähr den Kulturvorstellungen Arnold Gehlens, der wie der dostojewskische

⁴³⁰ Zitiert nach Bernd Ternes: „Exzentrische Paradoxie, Sätze zum Jenseits von Differenz und Indifferenz“, Tectum, Marburg 2003, S.205; Jean-Luc Godard im Gespräch mit Youssef Ishaghpour in: Lettre International, 60/2001, S.60-74.

⁴³¹ „Kultur-Menschen = Human-Form eines Zweiten Kulturzustands auf Erden, welche die hereinstehende spitzenselektive Prägung der ‚forme l’homme‘ (Foucault, Deleuze) zum zivilisatorischen ‚Über-Menschen‘ kontert!“ Hans Peter Weber, der Kulturvertrag, unveröffentlichtes Typoskript, S.6

⁴³² Ebd. S.9

⁴³³ Fjodor Dostojewski: „Die Brüder Karamasov“, Piper, München 1999

⁴³⁴ Bernd Ternes: „Soziologische Marginalien 4. Aufsätze“, Tectum Verlag, Marburg 2002, S.12

Großinquisitor daran festhält, dass es besser ist eine leere Form zu bedienen, solange sie die Kraft hat, sich aufzuzwingen, als sich in der Freiheit der Formlosigkeit und in den Unverbindlichkeiten des bloßen Experiments zu verlieren. Für den Großinquisitor, wie für Arnold Gehlen ist der Mensch von seiner Natur her ein unheimliches Wesen, das durch den Luxus seiner „Weltoffenheit“ in eine Überforderungssituation gerät. Es scheint aus ihrer Sicht deswegen unbedingt nötig ihn zu knechten und zu bändigen.

Nachdem der Großinquisitor so gesprochen hat, geht Jesus hin und küsst den Großinquisitor auf den Mund. Der Kuss brennt dem Großinquisitor bis ins Herz. Er bleibt aber bei seiner Meinung.

Wenn man diese Parabel als Bild für eine entscheidende Disposition im Kulturationsgefüge nimmt, erscheint der Horizont der Zweiten Kultur vor allem als die Utopie einer nicht geknechteten Kultur (ohne Gehorsam und ohne Dressuren), die auf einer schwachen Kraft bzw. einem „Zauber, an den man nicht glauben muss“⁴³⁵ als kulturelem Zentrum der soziativen Raumpoiesis, gründet.

Noch eine Bemerkung

Was in der Zivilisationsgeschichte vergessen wurde oder besser bewusst zurückgelassen wurde, das ließ sich nicht detailliert ausführen. Es lag im Rahmen dieser Arbeit dieses Vergessen aufzudecken, das eher mit Hans Peter Weber „Kulturvergessenheit“ genannt werden soll als mit Martin Heidegger „Seinsvergessenheit“. Es ging dabei nicht nur darum, die „Kulturvergessenheit“ als theoretischen Begriff in das Denken einzuführen, sondern darum, die unterschiedlichen Ausprägungen der „Kulturvergessenheit“ in den anthropo- soziativen Dispositiven anschaulich zu machen und sie in diesen als epochalen Tatbestand festzuhalten. Der Zustand der anthropen Situation, die Lage der offenstehenden Welt lässt es nicht zu, die „ecology of mind“ und ihre Kulturationsform „Culture“ als „Lösung“ zu präsentieren, im Gegenteil und das muss ausdrücklich betont werden, mit diesen Begriffen wird nur ein weiteres Konkretisierungsplateau der Genese der Problematisierung erreicht.

Sloterdijk irrt also gewaltig, wenn er meint (wie er am Ende der drei Sphärenbände erklärt), dass das grundlegende Ereignis der gegenwärtigen Epoche das Verschwinden des Mangels in den Wohlstandssphären der westlichen Welt sei. Mit gutem Recht ließe sich genau das Gegenteil behaupten, das entscheidende Ereignis der Gegenwart liegt in einem Aufklaffen eines Mangels, der zugegebenermaßen nicht im Fehlen von Waschmaschinen und Kühlschränken hervortritt, sondern in einer fundamentalen Beschädigung der mental soziativen Ökologie, dem entschiedenen Mangel im existenziell- kulturellen Habitat. Was uns gerade noch gefehlt hat, ist nicht eine Ökologie des Geldes, eine Art moralischer Unternehmerkapitalismus, wie ihn Sloterdijk mit Adam Smith mehr als kläglich aus seiner sonst so wunderbar gearbeiteten Sphärologie entwickelt, sondern eine kulturelle „Rettung“ wie sie in Ansätzen in den Arbeiten von Jean- Luc Godard, Andrej Tarkowski, Joseph Beuys, Wolfgang Rihm, Antonin Artaud und Hans Peter Weber gefunden werden kann.

⁴³⁵ Bernd Ternes in einem Gespräch

Literatur

- Agamben, Giorgio in: „Zoopolitik“, Tumult, Schriften zur Verkehrswissenschaft, Syndikat FFM 2003
- Agamben, Giorgio: „Ausnahmestand“, SV, FFM 2003
- Agamben, Giorgio: „Homo Sacer, Souveräne Macht und das bloße Leben“, SV, FFM 2002
- Adorno, Theodor W.: „Ästhetische Theorie“, SV, FFM 1995
- Adorno, Theodor W.: „Noten zur Literatur“, SV, FFM 1994
- Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max: „Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente“, Fischer, FFM 1988
- Adorno, Theodor W.: „Negative Dialektik“, SV, FFM 1966
- Artaud, Antonin: „Schluß mit dem Gottesgericht“, Matthes&Seitz, München 1980
- Artaud, Antonin: „Briefe aus Rodez“, Matthes&Seitz, München 1988
- Artaud, Antonin: „Van Gogh, der Selbstmörder durch die Gesellschaft“, Matthes&Seitz, München 1977
- Bachelard, Gaston: „Poetik des Raums“ Ullstein, FFM 1975
- Barthes, Roland: „Lektion“, SV, FFM 1980
- Barthes, Roland: „Was singt mir, der ich höre, in meinem Körper das Lied?“ Merve, Berlin 1979
- Bateson, Gregory: „Ökologie des Geistes - Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven“; SV, FFM 1985
- Baudrillard, Jean: „Das Andere Selbst“, Passagen, Wien 1994
- Baudrillard, Jean: „Das perfekte Verbrechen“, München 1996
- Beckett, Samuel: „Glückliche Tage“, SV, FFM 1993
- Benjamin, Walter: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, SV, FFM 2006
- Belting, Hans: „Bild und Kult“, Beck, München 2004
- Belting, Hans: „Menschenbild und Körperbild“, Rhema, Münster 2000
- Blanchot, Maurice: „Der Gesang der Sirenen“, Fischer, FFM 1988
- Blanchot, Maurice: „Die Literatur und das Recht auf den Tod“, Merve, Berlin 1982
- Blanchot, Maurice: „Michel Foucault“, Diskord, Tübingen 1987
- Blumenberg, Hans: „Arbeit am Mythos“, SV, FFM 2006
- Blumenberg, Hans: „Der Prozeß der theoretischen Neugierde“, SV, FFM 1988
- Blumenberg, Hans: „Die Sorge geht über den Fluß“, SV, FFM 1988
- Blumenberg, Hans: „Kopernikanische Wende“, SV, FFM 1965
- Böhme, Gernot: „Atmosphäre“, SV, FFM 1995
- Bollnow, Otto Friedrich: „Mensch und Raum“, Kohlhammer, Stuttgart 1990
- Broch, Hermann: „Massenwahntheorie“ SV, FFM 1987
- Broch, Hermann: „Die Schlafwandler“ SV, FFM 1996
- Camus, Albert: „Der Fremde“, Rohwolt, Reinbek 1997
- Camus, Albert: „Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde“, Rohwolt, Hamburg 1959
- Canetti, Elias: „Die Provinz des Menschen - Aufzeichnungen 1942- 1972“; Hanser, München 1973
- Chatwin, Bruce: „Traumpfade“, Fischer, FFM 1993
- Classens, Dieter: „Nova natura“, Diederichs, Düsseldorf 1970
- Classens, Dieter: „Das Konkrete und das Abstrakte“, SV, FFM 1993
- Conrad, Joseph: „Herz der Finsternis“, Reclam Stuttgart 2008
- Derrida, Jacques: „Heideggers Hand“, in: Postmoderne und Dekonstruktion, Reclam, Stuttgart 1990
- Dostojewski, Fjodor: „Verbrechen und Strafe“, SV, Frankfurt 1996
- Dostojewski, Fjodor: „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“, Reclam, Stuttgart 1984
- Dostojewski, Fjodor: „Die Brüder Karamasov“, Piper, München 1999
- Clausewitz, Carl von: „Vom Kriege“, Insel, Frankfurt 2005
- Deleuze, Gilles: „Was ist Philosophie?“, SV, FFM 2003
- Deleuze, Gilles: „Lust und Begehren“, Merve, Berlin 1996

Deleuze, Gilles: „Foucault“, SV, FFM 1995

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix: „Tausend Plateaus“, Merve, Berlin 1993

Descartes, Rene: „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“, Phaidon, Essen 1996

Descartes, Rene: „Über den Menschen“, Lambert Schneider, Heidelberg 1969

Dux, Günter: „Logik der Weltbilder“, SV, FFM 1990

Dux, Günter: „Historisch- genetische Theorie der Kultur“, Velbrück, Weilerswist 2005

Feyerabend, Paul: „Wissenschaft als Kunst“, SV, FFM 1984

Flusser, Vilém: „Vom Stand der Dinge“, Steidl, Göttingen 1993

Flusser, Vilém: „Gesten. Versuch einer Phänomenologie“, Düsseldorf/Bensheim 1991

Flusser, Vilém: „Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung“, FFM 1998

Foerster, Heinz von: „Kybernetik“, Merve, Berlin 1993

Foucault, Michel: „Archäologie d. Wissens“, SV, FFM 1995

Foucault, Michel: „Der Mensch ist ein Erfahrungstier“, SV, FFM 1996

Foucault, Michel: „Die Geburt der Klinik“, Fischer, FFM 1993

Foucault, Michel: „Die Ordnung d. Diskurses“, Fischer, FFM 1993

Foucault, Michel: „Überwachen u. Strafen“, SV, FFM 1992

Foucault, Michel: „Von der Freundschaft als Lebensweise“, Merve, Berlin 1984

Foucault, Michel: „Die Ordnung der Dinge, SV, FFM 1974

Foucault, Michel: „Wahnsinn und Gesellschaft“, SV, FFM 1969

Foucault, Michel: „Sexualität und Wahrheit, der Wille zum Wissen“, SV, FFM 1977

Foucault, Michel: „In Verteidigung der Gesellschaft“, SV, FFM 1999

Foucault, Michel: „Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte“, Merve Verlag, Berlin 1986

Freud, Sigmund: „Das Ich und das Es“, Gesammelte Werke Band XIII, Fischer, FFM 1963

Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften“, Fischer, FFM 1994

Fukuyama, Francis: „Das Ende der Geschichte“, Kindler, München 1992

Fukuyama, Francis: „Das Ende des Menschen“, DTV, München 2004

Fukuyama, Francis: „Scheitert Amerika?“, Propyläen, Berlin 2006

Gebauer, Gunter: „Historische Anthropologie: zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung“, Rohwolt, Reinbek 1989

Gehlen, Arnold: „Der Mensch“, Aula, Wiesbaden 1986

Gehlen, Arnold: „Zeit- Bilder“, Klostermann, FFM 1986

Godard, Jean- Luc: „Liebe, Arbeit, Kino. Rette sich wer kann (das Leben), Merve Verlag, Berlin 1981

Gumbrecht, Hans Ulrich und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): "Materialität der Kommunikation" SV FFM 1988

Habermas, Jürgen: „Theorie des kommunikativen Handelns“, SV, FFM 1981

Hager, Frithjof: „Denkbilder zerreißen“, Focus, Giessen 1985

Hauskeller, Michael: "Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchung zur Sinneswahrnehmung" Berlin 1995

Heidegger, Martin: „Holzwege“, Klostermann, FFM 1994

Heidegger, Martin: „Der Satz vom Grund, Neske, Pfullingen 1957

Heidegger, Martin: „Der Ursprung des Kunstwerks“, Reclam, Stuttgart 1960

Heidegger, Martin: „Vom Wesen der Wahrheit, FFM 1954

Heidegger, Martin: „Vom Wesen des Grundes, FFM 1955

Heidegger, Martin: „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, Klostermann, FFM 1983

Heidegger, Martin: „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Klostermann, FFM 1983

Heidegger, Martin: Die Technik und die Kehre, Neske, Pfullingen 1962

Hein, Claudia: unveröffentlichtes Dissertationstyposkript

Heinsohn, Gunnar: „Söhne und Weltmacht – Terror im Aufstieg und Fall der Nationen“; Orell Füssli, Zürich 2003

Hölderlin, Friedrich: „Hyperion“, Reclam, Stuttgart 1997

Houellebecq, Michel: „Elementarteilchen“, Ullstein, Berlin 2006

Houellebecq, Michel: „Plattform“, Dumont, Köln 2002

Huntington, Samuel P.: „Kampf der Kulturen“, Goldmann, München 1998

Huxley, Aldous: „Pforten der Wahrnehmung“, Piper, München 1995

Huxley, Aldous: „Schöne neue Welt“, Fischer, FFM 1995

Jammer, Max: „Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960

Janda, Roman: unveröffentlichtes Dissertationstyposkript

Kafka, Franz: „Das erzählerische Werk“, Rütten & Loening, Berlin 1983

Kamper, Dietmar: „Horizontwechsel“, Fink, München 2001

Kamper, Dietmar: „Abstraktion und Geschichte“, Hanser, Wien 1975

Kamper, Dietmar: „Die Ästhetik der Abwesenheit“, Fink, München 1999

Kamper, Dietmar, Wulf, Christoph (Hg.): „Die Wiederkehr des Körpers“, SV, FFM 1994

Kittler, Friedrich: „Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus“, Schöningh, Paderborn 1980

Kraus, Karl: „Die Sprache“, SV, FFM 1989

Klein, Naomi: „No Logo!: der Kampf der Global Players um Marktmacht: ein Spiel mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern“, Riemann, München 2001

Kluge, Alexander: „Chronik der Gefühle“, SV, FFM 2001

Kluge, Alexander: „Die Lücke, die der Teufel lässt“, SV, FFM 2005

Kluge, Alexander: „Die Entstehung des Schönheitssinns aus dem Eis“, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2005

Kluge, Alexander: „Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit“, Syndikat, FFM 1985

Kluge, Alexander: „Die Entstehung des Schönheitssinns aus dem Eis“, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2005

Latour, Bruno: „Krieg der Welten – wie wäre es mit Frieden?“, Merve Verlag Berlin 2004

Latour, Bruno: „Die Hoffnung der Pandorra“, SV, FFM 2002

Latour, Bruno: „Das Parlament der Dinge“, SV, FFM 2001

Latour, Bruno: „Wir sind nie modern gewesen“, Fischer, FFM 1998

Liotard, Jean- Francois: "Ob man ohne Körper denken kann", in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): "Materialität der Kommunikation" FFM 1988

Maresch, Rudolf: „Ohne Körper geht es nicht. Ein Text für und mit Dietmar Kamper“, in: Telepolis, <http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/co>, vom 17.10.1996

Maturana, Humberto R.: "Biologie der Realität", SV, FFM 2000

Maturana, Humberto R.: "Was ist Erkennen?", Piper, München 1996

Maurice Merleau-Ponty: „Phänomenologie der Wahrnehmung“, de Gruyter, Berlin 1966

Maurice Merleau-Ponty: „Das Auge und der Geist“, Rowohlt, Reinbek 1967

Maurice Merleau-Ponty: „Humanismus und Terror 1“, SV, FFM 1966

Maurice Merleau-Ponty: „Humanismus und Terror 2“, SV, FFM 1966

McLuhan, Marshall: "Die magischen Kanäle. Understanding Media, Wien 1968

Montaigne, Michel de: „Essais“, Insel, FFM 2001

Montaigne, Michel de: „Über die Freundschaft“, SV, FFM 2000

menschenformen Arbeitsgruppe: „menschenformen. Aufsätze“, Tectum, Marburg 2000

Musil, Robert: „Der Mann ohne Eigenschaften“, In: Gesammelte Werke Bd. 1, Rowohlt, Reinbek 1978

Nietzsche, Friedrich: „Also sprach Zarathustra“, Insel, FFM 2000

Nietzsche, Friedrich: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, Insel, FFM 2000

Over, Michael: "Technogene Nähe. Psychologische Skizzen zur Frage nach der Technik" Sine Causa, Berlin 2005

Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie“ Heft I, sine causa, Berlin 2003

Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie“ Heft II, sine causa, Berlin 2005

Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie“ Heft III, sine causa, Berlin 2007

Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie“ Heft IV, sine causa, Berlin 2008

Plessner, Helmuth: „Philosophische Anthropologie“, Fischer, FFM 1970

Plessner, Helmuth: „Die Stufen des Organischen und der Mensch“, De Gruyter, Berlin 1965

Ranciere, Jaques: "Politisches Denken heute", in: *Lettre International*, Sommer 2003

Rorty, Richard: „Der Spiegel der Natur“, SV, FFM 1985

Rorty, Richard: „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, SV, FFM 1992

Schmitt, Carl: „Der Nomos der Erde“, Greven. Köln 1950

Schmitt, Carl: „Land und Meer“, Reclam, Stuttgart 1954

Serres, Michel: „Der Parasit“, SV, FFM 1987

Serres, Michel: „Die fünf Sinne“, SV, FFM 1998

Serres, Michel: „Hermes; Bde I- V“ Merve, Berlin 1991- 1994

Serres, Michel: „Der Naturvertrag“, SV, FFM 1994

Sloterdijk, Peter: „Regeln für den Menschenpark“, SV, FFM 1999

Sloterdijk, Peter: „Weltinnenraum des Kapitals“, SV FFM 2001

Sloterdijk, Peter: „Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik“, Suhrkamp Verlag, FFM 1993

Sloterdijk, Peter: „Sphären Bd. 3“, SV, FFM 2001

Sloterdijk, Peter: „Sphären Bd. 2“, SV FFM 1999

Sloterdijk, Peter: „Luftbeben, an den Quellen des Terrors“, SV, FFM 2002

Sloterdijk, Peter: „Der Denker auf der Bühne“, SV, FFM 1992

Sloterdijk, Peter: „Im selben Boot“, SV, FFM 1993

Sloterdijk, Peter: „Kopernikanische Mobilmachung“, SV, FFM 1987

Sloterdijk, Peter/ Macho, Thomas (Hg.): „Weltrevolution der Seele“, 2 Bde, Artemis und Winkler, 1993

Sloterdijk, Peter: „Zur Welt kommen - zur Sprache kommen“, SV, FFM 1989

Sloterdijk, Peter: „Falls Europa erwacht“, SV, FFM 2002

Schäper, Sabine: „Ökonomisierung in der Behindertenhilfe“, LIT, Münster 2006

Tarkowskij, Andrej: "Die versiegelte Zeit", Ullstein, München 2000

Thoreau, Henry David: „Walden oder Leben in den Wäldern“, Manesse, Zürich 1988

Ternes, Bernd: „Exzentrische Paradoxie“, Tectum, Marburg 2003

Ternes, Bernd: „Karl Marx, Eine Einführung“, UTB, Stuttgart 2008

Ternes, Bernd: „Soziologische Marginalien 1- 5. Aufsätze“, sine causa, Berlin 1999- 2009

Ternes, Bernd: „Technogene Nähe“, sine causa, Berlin 2007

Tschernischewski, Nikolai Gawrilowitsch : „Was Tun? Aus Erzählungen vom neuen Menschen“, Aufbau, Berlin 1954

Vattimo, Gianni: „Das Ende der Moderne“, Reclam, Stuttgart 1990

Virilio, Paul: „Die Eroberung des Körpers“, Hanser, München 1995

Weber, Hans Peter: „Die Verbesserung von Martin High-Techer“, in: „Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie“ Heft II, sine causa, Berlin 2005

Weber, Hans Peter, in einem Vortrag mit dem Titel, „Über den kulturalen Sinn“, 2007

Weber, Hans Peter: „Ankunft im Reich der verödeten Seelen. Über die Entstehungsgründe des Essays“, Plateau – Zeitschrift für experimentelle Kulturanthropologie Heft IV: Essay, sine causa, Berlin 2009

Weber, Hans Peter: „Mediaanariten. Maske und Modell“, Tectum, Marburg 2002

Weber, Hans Peter: „Die Dritte Kultur“ unveröffentlichtes Typoskript

Weber, Hans Peter: „Orphisch“, sine causa, Berlin 2007

Weber, Hans Peter: „Kulturvertrag“, sine causa, Berlin (voraussichtlich) 2010

Weber, Hans Peter: „Vom KreaturDenken“, sine causa, Berlin 2007

Weber, Hans Peter: „KreaturDenken“, sine causa, Berlin 2007

Wiener, Oswald: „Die Verbesserung von Mitteleuropa“, Rohwolt, Reinbek 1969

Wulf, Christoph: „Vom Menschen : Handbuch historische Anthropologie“, Beltz, Weinheim, Basel 1997

Danksagung

Ich danke Hans Peter Weber und Bernd Ternes von ganzem Herzen für ihre bedachtsame, sorgfältige und konzentrierte Betreuung meiner Arbeit sowie für das tiefe Vertrauen, das Sie mir entgegenbringen. Die Menschlichkeit und Achtsamkeit im Umgang mit dem Denken und Schreiben, mit der sie meine Bemühungen begleitet haben, ist wesentlich für ihre Kultur des Denkens, die für mich zu einem grundsätzlichen Anspruch an die Wissenschaft und das Denken geworden ist.

Ich möchte mich ganz herzlich bei Christoph Wulf bedanken, der mir als Zweitgutachter in der Prüfungsphase selbstverständlich und unbürokratisch zur Seite stand. Helgard Kramer, Frithjof Hager und Gunter Gebauer danke ich für die konzentrierte Aufmerksamkeit und Achtung, die sie meiner Arbeit entgegengebracht haben.

Ich danke Lydia Hasselbach für ihr großes Verständnis und ihre Unterstützung, mit der sie mir auch in schwierigen Zeiten beigestanden hat, Juliane Bergmeier für die gemeinsame Zeit in der Bibliothek und die Pausen, die meist produktiver waren als die Stunden zwischen ihnen, Nicola Heine und Timm Stafe für viele Gespräche und das Korrekturlesen, Martin Donner und Claudia Hein für viele Hinweise und dafür, dass sie für mich da waren.