



FLUSSER

*Vom Subjekt
zum Projekt*
Menschwerdung



BOLLMANN

Vilém Flusser
Schriften

Herausgegeben
von Stefan Bollmann
und Edith Flusser
Mitarbeit: Klaus Sander

Band 3

Bollmann

Vilém Flusser
*Vom Subjekt
zum Projekt*
Menschwerdung

Bollmann

Inhalt

Die Veröffentlichung der
Schriften von Vilém Flusser
erfolgt in Zusammenarbeit mit dem
Vilém-Flusser-Archiv in Den Haag
auf Grundlage der Manuskripte.
Redaktion dieses Bandes:
Stefan Bollmann

1. Auflage Juni 1994
Copyright © 1994 by
Bollmann Verlag GmbH
Bensheim und Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten
Ausstattung und Satz: Bollmann Verlag
Gedruckt und gebunden von
Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
ISBN 3 927901 387
ISBN der Gesamtausgabe
3 927901 350

Vom Subjekt zum Projekt

| | |
|---------------------------|-----|
| Vom Projizieren | 9 |
| 1. Vom aufrichtigen Leben | 29 |
| 2. Städte entwerfen | 43 |
| 3. Häuser entwerfen | 61 |
| 4. Familien entwerfen | 75 |
| 5. Körper entwerfen | 89 |
| 6. Sex entwerfen | 105 |
| 7. Kinder entwerfen | 119 |
| 8. Technik entwerfen | 133 |
| 9. Arbeit entwerfen | 147 |

Menschwerdung

Vorübungen und Vorworte

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Ontogenese wiederholt Phylogenese | 165 |
| Menschwerdungen | 169 |
| Von der Unaufrichtigkeit | 185 |

Vorderband

| | |
|------------------------|-----|
| Einleitung | 197 |
| Von der Niedertracht | 205 |
| Vom Handel | 219 |
| Von der Empörung | 241 |
| Von der Aufrichtigkeit | 261 |

| | |
|------------------------------|-----|
| <i>Editorisches Nachwort</i> | 277 |
|------------------------------|-----|

Vom Projizieren

Werden wir tatsächlich «post-modern»? In dieser Frage wird das Wort «modern» nicht als Schlagwort, sondern als Synonym für «neuzeitlich» verstanden. Also, sind wir tatsächlich dabei, die Renaissance zu revidieren? Falls aber ja: Was haben wir eigentlich an ihr auszusetzen und ihr entgegenzusetzen?

In *De docta ignorantia* schlägt der Cusaner vor, das Denken zu mathematisieren – lieber numerisch statt buchstäblich zu denken. Damit legt er die Grundlage zur Neuzeit: Er beugt sich nicht länger vor Gott, sondern über die Dinge. Und das nicht so sehr, weil «Gott nicht besser als wir wissen kann, daß eins und eins zwei ist», sondern weil die göttlichen Gesetze in Worten und die Naturgesetze in Algorithmen verschlüsselt sind. Das Umkodieren des Denkens aus Buchstaben in Zahlen ist ein gewaltiger Umbruch. Es ist etwas ganz anderes, die buchstäblichen Gottesgesetze oder die numerischen Naturgesetze entziffern zu wollen. Die göttlichen Gesetze kann man mit Hilfe der Sünde brechen, die Naturgesetze aber lassen sich nicht brechen, sondern nur mit Hilfe der Technik biegen. Zuerst erscheint dieser Umbruch als ein Stimmungswechsel: Wer sündigt, lebt in Furcht und Zittern; wer Technik treibt, hofft auf den Fortschritt. Aber dann kommt es zu einer existentiellen Problematik: Aus der Frage, wieso eigentlich sich Gottes Gesetze brechen lassen, wird: «Wenn die Naturgesetze nicht gebrochen werden können, wieso eigentlich kann uns dann der Fortschritt befreien?» Die Renaissance hat eine außerordentlich unbefriedigende Umformulierung der Frage nach der Freiheit angerichtet; und das haben wir an ihr auszusetzen.

Aber was haben wir ihr entgegenzusetzen? Den sich immer mehr verdichtenden Verdacht, daß die Gesetze – seien sie

göttlich oder natürlich – von uns selbst aufgestellt wurden. Daß wir gar nicht Subjekte der Gesetze sind, sondern deren Projekte. Daß wir uns daher weder vor Gott noch über die Dinge zu beugen haben. Dieser Verdacht erscheint in der folgenden Frage: Wie kommt es, daß die Gesetze nach den Regeln menschlicher Codes gebaut sind? Warum befolgt «Du sollst nicht töten» die Regeln der deutschen (oder hebräischen) Grammatik und der freie Fall die Regeln der Arithmetik? Sieht nicht alles so aus, als hätten wir selbst die Gesetze kodifiziert, sie dann projiziert, um sie mittels Offenbarung und Entdeckung wieder zurückzuholen? Sollte sich dieser Verdacht noch verstärken, dann wären wir tatsächlich «post-modern» geworden: Die durch den Cusaner eingeleitete Neuzeit wäre vorüber.

Die Neuzeit ist sich der Ungemütlichkeit des Umkodierens aus Buchstaben in Zahlen immer bewußt gewesen. Dafür ist Descartes ein ausgezeichnetes Beispiel. Zu seiner Zeit wurden die Dinge noch als ausgedehnte Sachen (*res extensae*) angesehen. Einer solchen Dingwelt ist aber das numerische Denken (*res cogitans*) nicht angemessen; denn das numerische Denken ist klar und deutlich, das heißt, zwischen den Zahlen klaffen Intervalle. Jede Zahl ist klar, weil sie sich von jeder anderen deutlich (durch ein Intervall) unterscheidet. Legt man das numerische Denken an die Dinge an, drohen sie durch die Intervalle zu schlüpfen und unbedacht zu bleiben. Descartes' Methode, die Zahlen des Denkens an die Punkte der Dinge zu heften, zeigt die Problematik. Die Methode der analytischen Geometrie besteht im Umkodieren aus Arithmetik in Geometrie und sodann im Rückkodieren aus Geometrie in Arithmetik. Um diese Problematik einzusehen, müssen wir den damaligen Standpunkt zu den Dingen einzunehmen versuchen. Für uns sind die Dinge selbstredend keine ausgedehnten Sachen mehr, sondern Partikelschwärme und haben daher die gleiche Struktur wie das numerische Denken. Für Descartes hingegen handelte es sich darum, die Struktur des Denkens einer damals noch «heilen» Welt anzugleichen (*adaequatio intellectus ad rem*), und er versuchte dies,

indem er in klassischer Tradition die Welt zuerst geometrierte und dann diese Geometrie arithmetisierte. Dabei war er sich dessen bewußt, daß die «heile» ausgedehnte Welt einen Gott voraussetzt, ohne dessen Hilfe (*concursus dei*) das Hin-und-her-kodieren keine Aussicht auf Erfolg hat. Das ist die erkenntnistheoretische Grundlage der modernen Wissenschaft und Technik.

Wie gesagt, ist das nicht mehr unsere Problematik, und in diesem Sinn sind wir tatsächlich «post-modern». Die Neuzeit hatte Vertrauen zur Solidität der dinglichen Welt, und wir haben dieses Vertrauen verloren. Zwar haben die modernen Menschen – mit dem Cusaner beginnend – ihre Aufmerksamkeit immer mehr den Dingen gewidmet und immer weniger Gott, aber das bedeutete kein Schwinden des Glaubens; denn sie glaubten an die Dinge, und ein solcher Glaube setzt voraus, daß die Dinge irgendwie und irgendwo «fest» sind. Nur die weniger gründlichen modernen Wissenschaftler konnten daher auf Gott als auf eine «unnötige Hypothese» verzichten. Die gesamte Mathematisierung des Denkens, also alle moderne Wissenschaft und Technik, ist nichts als eine Strategie, den Dingen auf den Grund zu kommen, und dieser Grund kann nichts anderes sein als «metaphysisch». Daher ist der moderne Fortschrittsglaube, man könnte durch technische Veränderung der Dinge den Menschen retten (ihn aus seiner Entfremdung erlösen), eigentlich nur eine Variante (Umkodierung) des mittelalterlichen. Wir können diesen Glauben nicht mehr teilen.

Hier zur Frage steht demnach, wie wir diesen Glauben verloren haben; wie der Verdacht aufkommen konnte, daß wir selbst es sind, welche die Dinge und damit Gott hinausprojizieren, um das alles dann mühselig wieder zurückzuholen. Die Antwort darauf lautet: Das numerische Denken ist im Verlauf der Neuzeit immer tiefer in die Dinge vorgedrungen, aber statt auf einen Grund zu stoßen, hat es die Dinge zu Nebelschwaden aufgelöst, die im Nichts schweben. Aber das ist noch nicht das Entscheidende. Während es sich über die Dinge beugte, hat es sich selbst zu im Nichts schwebenden Nebelschwaden aufgelöst. Dieser gespenstische Vor-

gang wird beschönigend «Aufklärung» genannt, wobei man Nebel mit Klarheit verwechselt. Das numerische Denken hat sich selbst erklärt, indem es die Dinge erklärte, und es gibt nichts mehr – nur noch das Nichts –, was etwa noch aufzuklären wäre. Was hier mit dem Wort «post-modern» gemeint wird, ist eben dieser endgültige Sieg der Aufklärung.

Demnach hat man zwischen zwei konvergierenden (wenn auch einander implizierenden) Tendenzen in der Neuzeit zu unterscheiden. Die eine Tendenz baut schrittweise den Glauben an die Solidität der Dingwelt ab, die andere den Glauben an die Solidität des Subjekts in dieser Dingwelt, und diese beiden Tendenzen beginnen gegenwärtig aufeinanderzustoßen. Hier muß es genügen, vier dieser Tendenzen – zwei des ersten und zwei des zweiten Typs – kurz zu erwähnen. Die Auswahl dieser vier Tendenzen aus zahlreichen anderen erfolgt gezielt: Sie sollen das Verständnis der emportauchenden «post-modernen» Denkart und Praxis erleichtern.

Die erste Tendenz soll das «physikalische Weltbild» genannt werden. Die Welt der Dinge zeigt sich darin als eine Streuung von Teilchen, welche in vier einander kreuzenden und sich überschneidenden Relationsfeldern schweben. Die Teilchen bilden Klumpen (zum Beispiel Atome), haben aber die Neigung, sich immer gleichmäßiger zu streuen, so daß die Klumpen als vorübergehende Zufälle in der universalen Neigung zu gleichmäßiger Streuung anzusehen sind. (Nebenher gesagt: Auch unsere Gehirne sind derart zufällig entstandene Klumpen, nur sind sie noch weit unwahrscheinlicher als Atome.) Es hat sich herausgestellt, daß die Teilchen selbst teilbar sind, nur ist diese Teilung gegenwärtig so weit fortgeschritten, daß die Frage entsteht, ob diese Teilchen der Teilchen (etwa die Quarks) nicht besser als Symbole des numerischen Denkens denn als Teilchen der Dingwelt anzusehen sind. Doch ist wahrscheinlich eine derartige Unterscheidung nicht mehr von Interesse; denn das physikalische Weltbild hat als ganzes den unmißverständlichen Charakter einer Projektion des numerischen Denkens. Es ist nicht mehr «sinnlich».

Dies führt zu einer zweiten Tendenz, die «neurophysiolo-

gisch» genannt werden soll. Man beginnt zu verstehen, wie die «sinnliche», die durch die Körpersinne wahrgenommene Welt zustande kommt. Punktförmige Reize werden von Nervenfasern empfangen, und zwar nach einem «digitalen» Prinzip: Jeder einzelne Reiz wird entweder aufgenommen oder abgewiesen («1-0»). Die aufgenommenen Reize werden im Zentralnervensystem elektromagnetisch und chemisch prozessiert und ergeben – auf nicht völlig durchschaute Weise – die Wahrnehmungen der ausgedehnten Dinge. Die Reize sind die Daten, aus denen die ausgedehnten Dinge komputiert sind. Die wahrgenommene Welt ist eine Projektion der Datenprozessierung. (Zwar hat Descartes versucht, an den Sinnen zu zweifeln, verfügte dabei aber nicht über ausreichende Kenntnis.) Das Prozessieren der Daten zu Wahrnehmungen geht jedoch nicht in einem isolierten Nervensystem vor sich, sondern dieses System ist mit anderen gekoppelt. Wahrnehmungen werden in Funktion anderer Wahrnehmungen prozessiert, die irgendwie im System gespeichert sind. Dabei stellt sich heraus, daß die gespeicherten Wahrnehmungen zum großen Teil von anderen Nervensystemen aus dorthin gefüttert wurden. Sie sind der Input eines Outputs anderer Nervensysteme.

Dies leitet zu einer dritten Tendenz über, die «psychologisch» genannt werden soll. Man hat begonnen, die psychischen Prozesse – nicht nur Wahrnehmungen, auch Empfindungen, Wünsche, Urteile, Entscheidungen usw. – zu analysieren. Dabei hat man festgestellt, daß die «bewußten» psychischen Vorgänge – das sogenannte «Ich» – keine definierbare Einheit bilden. Es handelt sich um Prozesse, welche einem Gewebe von «unbewußten» kollektiven psychischen Vorgängen aufsitzen und von diesem Gewebe nicht nur gespeist, sondern auch weitgehend gelenkt werden. Dieses Gewebe reicht weit über das Menschliche hinaus, umfaßt vielleicht alles Lebendige und zerfranst sich nach «unten». Das «Ich» erweist sich als eine Art von Spitze eines sich im Kollektiven auflösenden und von dort aus sich kristallisierenden Eisbergs. Es erweist sich als eine ideologische Reifikation von psychischen Prozessen. Außerdem wird deutlich, daß selbst

auf der «bewußten» Ebene von einer definierbaren Identität nicht die Rede sein kann. Eher handelt es sich um eine intersubjektive Vernetzung, durch welche Informationen in ständigem Austausch hergestellt werden. Aus dieser Sicht ist das «Ich» als ein Stausee anzusehen, in den Informationen fließen, dort verarbeitet und provisorisch gespeichert werden, um weitergegeben zu werden. Insofern erweist sich das «Ich» als ein sich ständig verschiebender Knoten eines intersubjektiven Gewebes, das einem kollektiven «unbewußten» psychischen Gewebe aufsitzt.

Dies führt zu der vierten Tendenz, die hier erwähnt und «existentiell» genannt werden soll. Phänomenologische Untersuchungen haben gezeigt, daß die neuzeitliche Erkenntnisproblematik (zum Beispiel eben die cartesianische) falsch formuliert ist. Letztere geht von dem Standpunkt aus, daß Erkennen ein erkennendes Subjekt und ein zu erkennendes Objekt voraussetzt. Die phänomenologische Untersuchung hingegen zeigt, daß Erkennen ein konkretes Phänomen ist, aus dem erst nachträglich das Subjekt und das Objekt des Erkennens extrapoliert werden. Sie zeigt, daß die konkrete «Lebenswelt» ein Beziehungsfeld ist – wobei das Erkennen nur eine unter zahlreichen Beziehungen ist – und daß die Subjekte und Objekte in ihm als abstrakte, «einzuklammernde» Extrapolationen anzusehen sind. Deutlich wird dies bei dem Versuch, ein gegebenes Subjekt zu definieren. Dann erweist sich, daß sich das «Ich» nur im Verhältnis zu einem «Du»-sagenden anderen identifizieren kann und daß diese Relation reversibel («dialogisch») ist: «Ich» und «Du» sind dialogische Pole. Irgendein «harter» Kern des Ich (ein «Selbst», eine «Seele») erweist sich als logisches und existentielles Un-
ding.

Ergänzend zu den vier erwähnten Tendenzen sind noch zwei weitere zu streifen. In der Genetik zeigt sich, daß die einzelnen Organismen als «Phänotypen» anzusehen sind, durch welche ein vernetzter Strom von genetischen Informationen fließt, auf den die Organismen keinen Einfluß haben. Und in der Ökologie zeigt sich, daß die einzelnen Lebewesen als Funktionen von vernetzten Ökosystemen, nicht als auto-

nome Systeme anzusehen sind. Vergleichbare Einblicke in vernetzte Beziehungsfelder bietet zum Beispiel die Linguistik, die Kulturanalyse oder die Kybernetik.

Das neuzeitliche numerische Denken hat somit zu einer Auflösung der Dinge und des Denkens selbst geführt und damit den neuzeitlichen Glauben von innen her zerbröckeln lassen. Das Bedenken dessen hinterläßt einen trübseligen Eindruck. Das großartige Unternehmen «Neuzeit», das mit dem Umkodieren des Denkens beginnt und zu Wissenschaft, Technik und Aufklärung führt, zeigt sich als ein mörderisches und selbstmörderisches Unternehmen – und dies nicht nur auf der hier besprochenen «theoretischen» Ebene, sondern vor allem auch in seinen praktischen (politischen) Folgen, etwa Auschwitz, Hiroshima, Umweltverschmutzung und nukleare Drohung. Tatsächlich sind viele, vielleicht die meisten Kulturkritiker dieser pessimistischen Ansicht. Angefangen mit Nietzsche über die Existenzphilosophie bis hin zu Barthes, Foucault und Baudrillard wird von «Tod» gesprochen, sei es Gottes, sei es der Wissenschaft, sei es des Humanismus. Daher ist der Begriff «post-modern» als eine eher verzweifelte Absage an die Neuzeit zu verstehen. Aber ein derartiger Kulturpessimismus ist keineswegs zwingend.

Ursprünglich geschah das Umkodieren des Denkens aus Buchstaben in Zahlen, dank dessen die Neuzeit in die Bahnen gelenkt wurde, wohl, um eine Klarheit und Deutlichkeit des Denkens zu erreichen. Allerdings ist in diesem Bemühen bereits der Versuch ersichtlich, eine neue, nicht mehr unterwürfige Einstellung zur Welt und zum Leben einzunehmen. Mit der Zeit wurde man sich dessen immer bewußter, daß mit dem numerischen Denken ein Dimensionswechsel vorgenommen wurde. Für das buchstäbliche Denken ist die Welt und der Mensch in ihr linear, prozessual, ein «Geschehen». Für das numerische Denken sind Welt und Mensch punktuell, mosaikartig, ein «Zersetzen und Zusammensetzen». Mit dem Umkodieren des Denkens aus Geschichtlichkeit in Systemanalyse und Systemsynthese ist das Denken abstrakter geworden: Es ist aus der Unidimensionalität in die Nulldimensiona-

lität zurückgetreten. Das ist bereits bei Descartes ersichtlich: Obwohl er die Dingwelt weiterhin für ausgedehnt hält, nimmt er an, daß wir sie in Punkten analysieren («kalkulieren») können. Diese Annahme ist übrigens die epistemologische Basis der Neuzeit: Das numerische Denken hat zwar eine der ausgedehnten Welt nicht adäquate Struktur, aber es ist seltsamerweise trotzdem geeigneter als das buchstäbliche, um die Dingwelt in den Griff zu bekommen.

Dieser neuzeitliche Widerspruch enthält im Keim das gegenwärtige Zersetzen der Dingwelt in Beziehungsfelder. Es ist nämlich naheliegend, den Widerspruch folgendermaßen zu überwinden: Anstatt anzunehmen, daß das numerische Denken für die Struktur der Welt nicht adäquat ist, ihr aber angemessen werden kann, läßt sich annehmen, daß man die Struktur der Welt der Struktur des Denkens anpassen kann und dies auch tatsächlich tut, wann immer man sich «über» sie beugt: nicht *adaequatio intellectus ad rem*, sondern *rei ad intellectus*. Allerdings erfordert eine derartige Umdrehung des epistemologischen Problems die Aufgabe des Glaubens an eine vom Denken unabhängige Welt, und das ist schwierig. Darum hat man sich lange Zeit bemüht, das numerische Denken den angeblich prozessualen «Gegebenheiten» anzupassen, und die Differentialrechnung ist für diese Bemühung ein Beispiel. Man wurde sich jedoch dessen immer bewußter, daß das numerische Denken sich die Dinge anpaßt (siehe Industrielle Revolution), daß es die «Gegebenheiten» zwingt, sich ihm anzupassen. In der Praxis führte dies zur Aufgabe der Differentialgleichungen zugunsten des digitalen Kalkulierens. Der pragmatische Erfolg des Kalkulierens machte die Aufopferung des Glaubens an eine vom Denken unabhängige Welt und damit die Auflösung der Dinge in Relationsfelder zwingend.

Hand in Hand damit jedoch geht eine parallele Entwicklung. Das Zurücktreten des Denkens von der Linearität in die Nulldimensionalität bietet ihm einen Abstand von sich selbst: Es wird sich selbst gegenüber kritisch. Das kommt zwar bei Kant deutlich zu Wort, aber die Folgen dieses Abstands werden erst gegenwärtig fühlbar. Das Subjekt wird sich selbst

zum Objekt, und zwar in allen seinen Parametern. Der Mensch wird kalkulierbar, nicht nur als physische und physiologische, sondern auch als mentale, soziale und kulturelle «Sache». Alle seine Parameter werden analysierbar, in Punkte zersetzbar: die Wahrnehmungen in Reize, das Verhalten in Aktome, die Entscheidungen in Dezideme, die Sprache in Phoneme, die Kulturen in Kultureme. Die vorher als Prozesse angesehenen (und daher reifizierten) menschlichen Phänomene wie Imagination, Urteilskraft, politische und wirtschaftliche Macht, ja selbst der Geschlechtstrieb und der Geltungstrieb, zerfallen in Elemente. Seltsamerweise wird dieses Zurücktreten des Subjekts von sich selbst zuerst als eine Verherrlichung des Individuums verstanden. Diese typisch moderne Schizophrenie führt nämlich zuerst zu einer Serie von Anthropologien, die als Selbsterkenntnis gedeutet werden. Der sich selbst erkennende (und erkannt habende) Mensch befreit sich kalkulatorisch (technisch) von den erkannten Dingen. Das schlagende Beispiel für einen derartigen «Humanismus» ist der Marxismus. Aber es liegt im Wesen der Sache, daß sich dabei das Individuum eben nicht als unteilbar, sondern als beliebig teilbar erweist. Als Objekt des Kalkulierens zerfließt der Mensch in sich einander überschneidende Netze von physiologischen, psychischen, sozialen und kulturellen Relationen; und der Mensch als Subjekt des Kalkulierens löst sich im Kalkulieren selbst auf. Das ist der berühmte «Tod des Humanismus».

Dies alles ist jedoch keine Ursache für nihilistischen Pessimismus. Das Zurücktreten des Denkens aus der Linie in den Punkt (der ein Nichts ist) ist ja nicht nur eine Bewegung des Kalkulierens – des Analysierens der Welt und des Menschen –, sondern ebenso sehr eine Bewegung des Komputierens: des Synthetisierens von Welten und Menschen. Es ist zwar richtig, daß mit dem Einsetzen des numerischen Denkens ein Schritt zum Zersetzen der Dinge und des Menschen zu «nichts» getan wird. Aber ebenso richtig ist, daß damit das Feld für das Projizieren alternativer Welten und Menschen frei wird. Gegenwärtig sind die meisten von uns von den Auflösungserscheinungen beeindruckt. Alles um uns herum – Um-

welt, Gesellschaft, Bewußtsein – und damit alles in uns – Werte, Bedeutungen, Entscheidungen – ist dabei zu zerfallen. Aber es gibt ebenso viele Symptome für ein beginnendes Projizieren von Alternativen.

Eine neue, post-humanistische, «post-moderne» Anthropologie befindet sich im Entstehen. Nachdem wir uns als ein Nichts im Nichts aufgeklärt haben – als Knoten vernetzter Relationen, die nichts verbindet –, können wir überhaupt erst beginnen, dieses Nichts zu verneinen. Eine derartige negative Anthropologie («Neg-anthropologie») ist nicht etwa nur eine theoretische philosophische Sicht (ein negativer Glaube), sondern vor allem eine Praxis. Ein Beispiel soll dies belegen.

Gegen Mitte des neunzehnten Jahrhunderts – also dem oben geschilderten Auflösungsprozeß ein wenig vorgreifend – wurde die Fotografie erfunden. An dieser folgenschweren Erfindung sollen hier nur vier Aspekte herausgegriffen werden, weil sie die Praxis der «Neg-anthropologie» eindrucksvoll vor Augen führen.

(1) Es handelt sich beim Fotografieren um ein Simulieren der Prozesse, welche zum Wahrnehmen der Dingwelt führen, und zwar um ein grobes Simulieren, weil zur Zeit dieser Erfindung die Neurophysiologie noch geringere Einblicke hatte als gegenwärtig. Silbersalzmoleküle werden auf eine empfindliche Oberfläche gestreut und Lichtstrahlen ausgesetzt, um chemisch auf diese zu reagieren. Dadurch entstehen auf dieser Oberfläche Gestalten, die als Bilder jener Dinge betrachtet werden, welche die Strahlen reflektierten. Demnach simuliert die Fotografie die Vorgänge in den optischen Nerven und die darauffolgende Prozessierung im Zentralnervensystem, welche das Wahrnehmen von ausgedehnten Dingen hervorruft. Nun ist das Simulieren spezifischer Funktionen unseres Organismus ebenso alt wie die Menschheit: alle Werkzeuge sind derartige Simulationen. Aber das Simulieren von Funktionen des Nervensystems ist etwas radikal Neues. Denn bis dahin wurde das Nervensystem als eine Art grauer Zone verstanden, in welcher der Mensch als Objekt

(Körper) und als Subjekt (Geist) miteinander verschwimmen. Mit der Fotografie wird die Trennung «Subjekt/Objekt» (Körper/Geist) überwunden: Der Geist wird zum Objekt technischer Manipulation und daher simulierbar. Alle «mentalen» Funktionen, angefangen von der Wahrnehmung bis zur Entscheidung («künstliche Intelligenz»), werden von jetzt an objektivierbar, und das heißt vom Menschen auf andere Objekte übertragbar.

Noch entscheidender jedoch ist eine weitere Folge dieses Rückschritts des kalkulierenden Denkens von sich selber. Zu Beginn des Fotografierens noch wurde der Apparat als ein traditionelles Werkzeug verstanden: Er setzte ein menschliches Subjekt voraus, das ihn manipulierte. Dank einer sich fortschreitend vervollkommnenden «Automation» wird nunmehr das Eingreifen des Menschen ins Fotografieren eher als eine Funktionsstörung angesehen. Nicht der Fotograf, sondern der Programmierer (Entwerfer) des Apparats wird als der eigentliche «Erzeuger der Fotos» verstanden; nicht mehr das Wahrnehmen selbst, sondern das Projizieren des Wahrnehmens ist von nun an das Kreative. Das gilt für alle «mentalen» Prozesse.

(2) Das Foto ist körnig (Silbersalzmoleküle) und stellt das Problem der Streuung. Je feiner die Körner und je dichter die Streuung, desto «dingähnlicher», bis ein Streuungsgrad erreicht wird, der dem der Herstellung eines Dings entspricht. Das Foto ist nur der erste Schritt in die Richtung eines synthetischen Herstellens von Dingen aus Körnern, das Video, das Hologramm und das computergesteuerte Hologramm sind die bisher unternommenen weiteren Schritte. Noch ist das Herstellen alternativer Dingwelten durch Komputation nicht völlig erreicht, aber wir befinden uns an der Schwelle dazu. Daher wird die Unterscheidung zwischen Bild und Ding, zwischen Fiktion und Realität immer unoperationaler, insbesondere da ja die sogenannte «Realität» – im Sinn von «wahrgenommener Welt» – sich selbst als Komputation herausstellt. Stattdessen ist zwischen «konkret» und «abstrakt» zu unterscheiden: Das Projizieren ist ein Vorgang, dank dessen aus Abstraktionen (Punkten) immer konkreter werdende

Welten projiziert werden. Das kalkulierende Denken konkretisiert sich.

(3) Fotografieren ist eine Technik, das heißt eine auf wissenschaftlichen Theorien – der Optik, der Chemie, der Mechanik und weiteren Disziplinen – fußende Praxis. Seit der Renaissance wird zwischen Technik und Kunst nach folgendem Kriterium unterschieden: Technik ist theoretisch gestützte, Kunst empirische Praxis. Implizit steckt in dieser Unterscheidung, daß Erlebnismodelle (ästhetische Modelle) nicht theoretisierbar sind und daher die Kunst ihrem Ziel nach empirisch sein muß. Aber das Fotografieren liefert Bilder, ein bis dahin der Kunst vorbehalten Output. Daher macht das Fotografieren die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Technik und Kunst zunichte, es ist «post-modern». Da nun der eigentliche Erzeuger der Fotos nicht der Fotograf, sondern der Programmierer des Apparats ist, zeigt das Fotografieren, daß auch die Unterscheidung zwischen den drei traditionellen Modelltypen (Erkenntnis, Verhalten, Erleben) nicht mehr operational ist. Es zeigt, daß auf Theorien fußende Modelle komputierbar werden können, die zugleich das Erkennen, Verhalten und Erleben modellieren. Das Foto ist nur das erste unter weiteren Modellen dieser Gattung. Es zeigt, daß das von sich selbst zurücktretende kalkulierende Denken aus Körnern Modelle projizieren kann, welche das Erkennen, Verhalten und Erleben der Gesellschaft steuern; daß es fähig ist, aus dem Nichts einen Sinn zu projizieren, sinngebend auf das Nichts zu wirken.

(4) Beim Fotografieren wird irgend etwas von irgendwo aus irgendwohin «aufgenommen». Es stellt sich dabei jedoch heraus, daß das «Irgend-etwas» vom «Von-irgendwo-aus» abhängt: Was ein Irgend-etwas ist, ist eine Frage des aufnehmenden Standpunkts. Die erste Antwort auf diese Frage ist ein ständiger Standpunktwechsel. Der Apparat wechselt seinen Standpunkt: Er umzingelt das Irgend-etwas mit einem kugelförmigen Feld von Ansichtspunkten. Damit verläßt das Fotografieren den neuzeitlichen Vorzugsstandpunkt der «objektiven Sicht», und in diesem Sinn ist es «post-modern». Mit seiner Praxis, für die alle Standpunkte gleichwertig (gleich-

gültig) sind und nur dank Akkumulation dem Irgend-etwas näherkommen, verläßt das Fotografieren auch alle Ideologien der Neuzeit. Gegenwärtig jedoch beginnt sich eine radikalere Antwort auf diese Frage herauszubilden. Ein Irgend-etwas ist unnötig zum Fotografieren: Man kann Beliebiges projizieren. Bei synthetischen Computerbildern, die von Fotos kaum noch unterscheidbar sind, wird etwas Beliebiges aus Kalkulation, etwa aus fraktalen Gleichungen, projiziert, um dann von beliebig vielen Standpunkten aus in Bilder gesetzt zu werden. In einer derartigen Praxis zeigt sich die projektive Gewalt des von sich selbst zurücktretenden kalkulierenden Denkens – die «Einbildungskraft» – besonders deutlich. Es kann aus sich selbst, unabhängig von allem anderen, Projekte entwerfen und diese Projekte dank immer dichterere Streuung zu alternativen Welten konkretisieren. Dabei zeigt sich das kalkulierende Denken selbst als eine Verknotung eines kalkulatorischen Netzes.

Das Fotografieren ist eine vorgreifende Praxis. Erst gegenwärtig zeigt sich, was alles in ihr angelegt ist: eine neue, nicht notwendigerweise «pessimistische» Einstellung zum unaufhaltbaren Zerfall der Dingwelt und ihres Subjektes. Die an der Fotografie beleuchtete neue Praxis kann dabei etwa folgendermaßen verstanden werden: Die langsame und mühselige kulturelle Entwicklung der Menschheit läßt sich als ein schrittweises Zurückweichen von der Lebenswelt, als schrittweise zunehmende Entfremdung betrachten. Mit dem ersten Schritt zurück aus der Lebenswelt – aus dem Kontext der den Menschen angehenden Dinge – werden wir zu Behndlern, und die daraus folgende Praxis ist die Erzeugung von Instrumenten. Mit dem zweiten Schritt zurück – diesmal aus der Dreidimensionalität der behandelten Dinge – werden wir zu Beobachtern, und die daraus folgende Praxis ist das Bildermachen. Mit dem dritten Schritt zurück – diesmal aus der Zweidimensionalität der Imagination – werden wir zu Beschreibern, und die daraus folgende Praxis ist das Erzeugen von Texten. Mit dem vierten Schritt zurück – diesmal aus der Eindimensionalität der alphabetischen Schrift – werden wir

zu Kalkulierern, und die daraus folgende Praxis ist die moderne Technik. Dieser vierte Schritt in Richtung totaler Abstraktion – in Richtung der Nulldimensionalität – ist mit der Renaissance geleistet worden, und gegenwärtig ist er vollzogen. Ein weiterer Schritt zurück in die Abstraktion ist nicht tunlich: Weniger als nichts kann es nicht geben. Daher wenden wir uns sozusagen um 180 Grad und beginnen, ebenso langsam und mühselig, in Richtung des Konkreten (der Lebenswelt) zurückzuschreiten. Daher die neue Praxis des Komputierens und Projizierens von Punktelementen zu Linien, Flächen, Körpern und uns angehenden Körpern. Das eben gebotene Modell der Menschheitsgeschichte ist selbstredend als Hilfsfigur zu sehen, nicht als «Erklärung». Aber gerade deshalb kann man es interpretieren. Zum Beispiel folgendermaßen: Mit dem ersten Schritt zurück aus der Lebenswelt öffnet sich ein Abgrund, auf dessen einer Seite die Welt als unser Gegenstand steht (sie ist «objektiv» geworden) und auf dessen anderer Seite wir selbst den Gegenständen die Stirn bieten (wir sind zu «Subjekten der Objekte» geworden). Alle folgenden Schritte erweitern diesen Abgrund, und unsere gesamte Praxis zielt darauf ab, ihn zu überbrücken. Bis zur Renaissance wird die Welt der Gegenstände als eine uns überlegene Kraft als belebt oder von Lebendem motiviert «verstanden», und alle vormoderne Praxis ist die eines unterworfenen und unterwürfigen Subjektes, eines Untertanen. Seit der Renaissance «verstehen» wir die objektive Welt als einen unter uns liegenden und uns tragenden (unbelebten) Kontext, und alle moderne Praxis ist die eines Subjekts von Objekten, die es versucht, sich untertan zu machen. Diese Praxis führt zur Auflösung der Objekte und ihrer Subjekte zu Beziehungsfeldern, und die Beziehung «Subjekt-Objekt» wird selbst zu einer Relation, die nichts verbindet, sondern sich als «reine Relation» («pure Intentionalität») darstellt. Von diesem Punkt ab muß sich unsere Praxis und unsere Einstellung überhaupt umstülpen.

Diese als Gedankenexperiment zu verstehende Interpretation erlaubt, den noch immer vorherrschenden Kultur-

pessimismus zu lokalisieren. Er kommt an jenem Punkt auf, an dem die völlige Abstraktion (das Auflösen von Objekten und Subjekten) erreicht wird. In diesem Moment wird ein derartiger Pessimismus zwingend. Unter den zahlreichen Argumenten, die für ihn sprechen, seien zwei, das logische und das existentielle, herausgehoben. (1) Die moderne Wissenschaft legt nahe, daß das Objekt nicht etwas Solides ist, sondern eine Ausbuchtung einander kreuzender Beziehungsfelder: daß es ein Nichts ist. Sie legt nahe, daß wir «Subjekte-von-nichts» sind. Aber «Subjekt» ist ein relativer Begriff, und man kann ihn nur in Bezug auf irgend etwas definieren. Folglich ist «Subjekt-von-nichts» eine Quadratur des Kreises und muß aufgegeben werden. Gibt man aber den Begriff «Subjekt» auf, dann hat man alle vorangegangenen Erkenntnisse und Werte aufgegeben, also die ganze Geschichte der Menschheit. (2) Die moderne Psychologie und Existenzanalyse – beginnend mit Freud und Husserl – legen nahe, daß wir keinen harten Kern haben (oder kein solcher Kern sind), mit dem oder in dem wir uns etwa identifizieren könnten. Dies macht einen Sturz ins Bodenlose unvermeidlich, wobei diese Bodenlosigkeit nicht nur mit «Absurdität», sondern ebenso mit «verantwortungsloser Vermassung» gleichzusetzen ist, wie die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit zeigen. Mit dem notwendig gewordenen Aufgeben eines Glaubens an «Geist», «Seele» und überhaupt an eine «individuelle Identität» geht alles, was bisher «menschlich» genannt wurde, verloren.

Demnach ist der noch immer vorherrschende Kulturpessimismus nur allzu verständlich. Entgegenzuhalten ist ihm jedoch, daß er die gegenwärtig ansetzende Wendung der Praxis aus dem Abstrahieren ins Konkretisieren nicht mitmacht. Nicht etwa, als ob er diese Wendung ins Projizieren nicht sähe. Aber er sieht in all diesen Projekten – angefangen bei den Fotos bis hin zu futurisierenden Szenarien und darüber hinaus – nichts anderes als Symptome für den Sturz ins Bodenlose, ins Absurde und in verantwortungslose Vermassung. Der nur allzu verständliche Kulturpessimismus macht die Kulturkritiker blind fürs Neue.

Eine Metapher soll dies beleuchten: Versuchen wir einmal, uns in unsere Vorfahren zu jenem Zeitpunkt einzuleben, als sie begannen, sich aufzurichten. Damals – vor einigen Millionen von Jahren irgendwo in Ostafrika – hatte sich das Klima verändert, so daß der Wald immer schütterer wurde. Der Abstand zwischen den Bäumen wurde immer größer, und man mußte ihn queren. Dabei baumelten die Hände, die sich sonst an Zweigen hielten, im Leeren. Man konnte sich allerdings auf die Hände beim Gehen stützen, wie dies die Menschenaffen noch immer tun, aber dies erwies sich mit der Zeit als funktionell unbefriedigendes Gehen. Eine andere Möglichkeit war, die Hände für bisher unvorstellbare Funktionen einzusetzen. Dies allerdings erforderte, den Körper (vor allem das Zentralnervensystem) umzuorganisieren und den vom Skelett ungeschützten Bauch den Gefahren der Umwelt auszusetzen. Im Ganzen ein außerordentlich mühsames, riskantes und wenig versprechendes Unterfangen. So etwa sehen die pessimistischen Kulturkritiker unsere Lage. Metaphern sind gefährliche Denkstrategien, denn was in einem Kontext gilt, muß nicht auch in anderen gelten. Und Übertragungen aus dem Organischen ins Kulturelle (wie dies hier geschieht) sind geradezu mörderisch gefährlich, wie der Nazismus gezeigt hat. Und doch sind Metaphern kreative Denkstrategien und wahrscheinlich unerläßlich. Der Vorteil der hier angebotenen Metapher ist dieser: Sie zeigt, daß katastrophale Situationen – damals die ökologische, heute die kulturelle Katastrophe – nicht nur als Endpunkte, sondern vor allem als Ausgangspunkte zu sehen sind.

Um bei der Metapher zu bleiben: Gegenwärtig gibt es zahlreiche Symptome, die darauf deuten, daß wir beginnen, uns aus einer subjektiven in eine projektive Einstellung aufzurichten; daß wir uns nicht mehr vor oder über etwas beugen, sondern zu entwerfen beginnen. Die eingangs am Cusaner konstatierte Umstellung aus einer Verbeugung vor Gott zu einem Beugen über die Dingwelt beginnt einer neuen und noch radikaleren zu weichen. Die cusanische «Revolution» wurde als ein Umkodieren des Denkens aus dem Alphabetischen ins Numerische verstanden. Auch die gegenwärtige Revolution

ist von einem Umkodieren des Denkens gekennzeichnet. Wir sind dabei, das numerische, jetzt digital kodierte Denken in Linien, Formen, Farben, Töne, bald auch Volumina umzu-kodieren. Zu diesem Zweck haben wir Apparate (Plotter, Synthesizer, Holographen usw.) erfunden. Wir denken nicht mehr numerisch, sondern in diesen «synthetischen» Codes (für die wir noch keinen Sammelnamen haben). Dieses unser Umdenken wird von den Kulturpessimisten als Rückfall ins bildliche, magische Denken gedeutet. Aber darin sind sie im Irrtum. Soweit sie überhaupt den Namen «Bild» verdienen, deuten die neuen synthetischen Bilder auf die Gegenseite der hergebrachten: die alten Bilder be-deuten die Dingwelt und/oder das Subjekt dieser Dingwelt, die neuen be-deuten Gleichungen, Kalkulationen. Die alten Bilder sind Ab-bilder von etwas, die neuen sind Projektionen, Vor-bilder für etwas, das es nicht gibt, aber geben könnte. Die alten Bilder sind «Fiktionen», «Simulationen von», die neuen sind Konkretisationen von Möglichkeiten. Die alten Bilder sind einer abstrahierenden, zurücktretenden «Imagination», die neuen einer konkretisierenden, projizierenden «Einbildungskraft» zu verdanken. Wir denken also nicht etwa imaginativ magisch, sondern im Gegenteil einbildend entwerfend.

Der Begriff «Entwurf» ist seit Heidegger in einem neuen Sinn in Umlauf gekommen. Er bedeutet bei ihm ungefähr jenen Punkt, an dem wir uns entscheiden, unser Geworfensein in die Welt umzukehren, uns zu ent-werfen. Das ist ein tiefer Einblick in unsere Lage. Im Kontext des skizzierten Modells der Menschheitsgeschichte könnte er so gedeutet werden: Alle vorangegangenen Schritte zurück aus der Lebenswelt sind Phasen unseres Verfalls in die Entfremdung, und jetzt befinden wir uns an jenem entscheidenden Punkt, von dem ab wir uns zu entwerfen beginnen. Aber eine solche Deutung ist nicht die von Heidegger gemeinte. Sie kann es nicht sein, denn er war noch nicht Zeuge des gegenwärtig beginnenden Entwerfens. Um die heideggerische Terminologie zugunsten einer uns angemesseneren aufzugeben: Er wußte noch nichts vom Umkodieren aus Zahlen in Einbildungen. Der heideggerische Begriff des Denkens ist uns nicht

angemessen. Aber seine Intuition bezüglich des «Entwurfs» kann uns doch weiterhelfen.

Wir sind an einem katastrophalen Punkt angekommen, von dem ab es nicht weiter möglich ist, sich aus der Affäre zu ziehen. In der Richtung zu immer «höherer» Abstraktion, die wir bisher eingeschlagen haben, geht es nicht weiter. Wir können uns an nichts mehr halten (wie es damals die Hände nicht konnten): weder an Dinge noch an uns selber. Aus dieser verzweifelten Notlage (aus diesem Glaubensverlust) beginnen wir also zu projizieren – wobei «wir» nicht als eine Gruppe von Individuen, sondern als ein vernetzter Dialog zu verstehen ist. Da wir uns nicht mehr identifizieren können, beginnen wir uns als Knotenpunkte eines dialogischen Netzes und dieses intersubjektive Netz als ein Relationsfeld hinzunehmen, von dem aus auf andere Felder Projektionen entworfen werden, wobei sich hinterrücks diese Felder wieder mit dem projektierenden vernetzen. Also stellt sich der Glaubensverlust, aus dem heraus wir projizieren, nicht nur als der Verlust eines Glaubens an Stützpunkte heraus – etwa an Gott, an die Dinge oder an den Menschen –, sondern noch mehr als der Verlust eines Glaubens an Orientierungsmöglichkeiten. Aber gerade dieser radikale Glaubensverlust kann sich als ein Feld erweisen, das sich für die Freiheit öffnet. Nachdem wir alles Solide (ehemals «Reale») eingeklammert haben, zum Beispiel dank «phänomenaler und eidetischer Reduktion», und nachdem wir selbst auf Orientierung («Erkenntnis») verzichten, können wir erst versuchen, auf das um uns und in uns wogende Feld von Punktelementen Solides und Orientierungen zu projizieren: nicht nur Gottesgesetze und Naturgesetze, sondern auch Welten, die sich nach diesen Gesetzen richten. Demnach sind derartige Welten (derartige Alternativen) nach unseren Gesetzen entworfen, und diese Gesetze sind Konventionen des intersubjektiven Dialogs, in dem wir uns «befinden». Nur in diesem konsensuellen Sinn sind «wir» an Gesetze gebunden. Das ist eine ganz andere Formulierung der Frage nach der Freiheit als jene, die seitens der Renaissance geboten wurde.

Diese Formulierung klingt nicht sehr befriedigend für die meisten gegenwärtigen Ohren. Sie besagt, daß alle Erkenntnis und alle Werte Projektionen aus einem vorübergehenden Konsensus sind und daß Freiheit darin besteht, am Ausarbeiten des Konsensus und seinem Projizieren teilzunehmen. Insoweit uns eine derartige Formulierung nicht befriedigt, sei es weil sie gefährlich ist, sei es weil wir die ihr als Grundlage dienende «Neg-anthropologie» nicht annehmen können, insoweit sind wir weiterhin «modern». Wir versuchen dann nämlich, uns noch immer an irgend etwas zu klammern. Aber insoweit wir – in allerdings flüchtigen Momenten der Einsicht – eine derartige Formulierung der Freiheit anzunehmen bereit sind, zum Beispiel als negentropische Tendenz oder als Sinngebung oder auch nur als Spiel mit dem Zufall, insoweit sind wir tatsächlich «post-modern», und zwar in jenem Sinn, der eingangs vorgeschlagen wurde. Dann nämlich beginnen wir uns – in flüchtigen Momenten der Einsicht – aus Untertänigkeit ins Entwerfen aufzurichten, in vollem Bewußtsein der Tatsache, wie unbequem, gefährlich und wenig versprechend das Abenteuer ist, auf das wir uns einlassen müssen. Ist das Optimismus?

1. Vom aufrichtigen Leben

In flüchtigen Momenten der Einsicht beginnen wir uns aus unserer Unterwürfigkeit zu entwerfen. Einige Symptome für diese Umstellung sind in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Essay angeführt worden. Das Vorhaben des Essays ist das Bedenken einiger Aspekte eines derart möglich gewordenen aufrechten Lebens – einiger künftiger Entwürfe, die wir möglicherweise vorschlagen und vielleicht sogar durchführen werden. Anders gesagt, das Vorhaben dieses Essays ist das vorwegnehmende Bedenken einiger sich nunmehr eröffnender Möglichkeiten. Das ist ein berauschendes Vorhaben, denn jedesmal, wenn sich neue Horizonte auftun (oder auch nur aufzutun scheinen), werden wir von Abenteuerlust ergriffen. Bevor sich dieser Essay jedoch ins Offene entwirft, muß er wohl oder übel die Gefahren bedenken, denen sich dieser Sturz ins Bodenlose aussetzt. Denn es geht ja, aufrichtig gesagt, bei diesem Sich-entwerfen aus dem Ich um Selbstmord.

Die Umstellung aus Unterwürfigkeit in Aufrichtigkeit, die in der Einleitung mit dem Einnehmen der aufrechten Stellung durch die Hominiden verglichen wurde, ist nicht selbst schon eine Bewegung der Freiheit. Im Gegenteil handelt es sich um eine uns aufgezwungene Bewegung. Nicht etwa als ob sich einige von uns in flüchtigen Momenten der Einsicht entschlossen hätten, den Glauben an die Solidität der Dinge und des den Dingen gegenüberstehenden Subjekts aufzugeben und eine neue Lebenseinstellung zu wagen. Sei es in Form von objektzertrümmernden Atommeilern, sei es in Form von subjektzertrümmernder Vermassung (um nur zwei von zahllosen Beispielen anzuführen), sehen wir uns im Gegenteil überhaupt alle gezwungen, den Zerfall der Objekte und ihrer Subjekte tagtäglich als Tatsache zu akzeptieren. Je-

doch ist der Zwang, dies zu akzeptieren, vorläufig noch nicht stark genug, um alle zu überzeugen. Zwar gibt es Gebiete (zum Beispiel die Naturwissenschaft oder der praktische Umgang mit Computern), worin für alle deutlich wird, daß ein weiteres Festhaltenwollen an Objekten und ihren Subjekten aussichtslos ist. Aber auf vielen anderen Gebieten ist dies nicht ebenso deutlich. Daher sind wir alle die meiste Zeit unaufrichtig: Wir machen uns und anderen etwas vor, als ob sich «im Grunde genommen» nichts an der menschlichen Existenz und ihren Problemen seit Adam und Eva verändert hätte. Als seien wir noch immer Untertanen von Bedingungen und würden es für immer bleiben. Nur in flüchtigen Momenten sehen einige ein, daß das nicht wahr ist.

Der Zwang wird sich verstärken und die wenigen Einsichtigen zahlreicher werden. Aber die Tatsache, daß wir uns alle die meiste Zeit dagegen wehren, das Unvermeidliche zu akzeptieren, zeigt deutlich, daß wir uns der Gefahren einer Umstellung bewußt sind. Das eben ist unsere Unaufrichtigkeit: daß wir zwar wissen, aber dieses Wissen für gefährlich halten und daher wider besseres Wissen uns und anderen vormachen, weiter zu glauben. Dieser böse Glaube (*mala fides*) an die Solidität der objektiven Welt und an uns selbst als deren Subjekte beginnt desto ausgeklügeltere und stärker an den Haaren herbeigezogene Formen anzunehmen, je unglaublicher er zu werden droht. Eine Scholastik bildet sich aus (nicht nur in der Philosophie), welche die uns aufgezwungene Umstellung zu verneinen versucht und daher noch gefährlicher macht, als dies nötig wäre. Das Bezeichnende an dieser Scholastik ist, daß sie auf ihre verschlungene Weise dem gesunden Menschenverstand das Wort redet. Dieser gesunde Menschenverstand, der ja dem wirklichen Menschenverstand um einige Generationen hinterherhinkt, kann zwar dem Gedankengang der Scholastiker nicht folgen, findet sich aber darin «von oben her» bestätigt. Und da der gesunde Menschenverstand weiterhin untätig ist, fühlt er sich unter der Autorität der Philosophen, Politiker, Techniker und Medienprogrammierer des bösen Glaubens geborgen. Wenn diese Leute ihm (auf allerdings nicht immer durchsichtige Weise)

sagen, daß er weiterhin ein herrliches Subjekt ist und daß er sich auf die Dinge verlassen kann, so wird es schon mit dem Zerfall (von dem er ja weiß) nicht so weit her sein.

Der naheliegende Vergleich mit Reformation und Gegenreformation und dem diesen beiden Bewegungen vorangegangenen Universalienstreit sei hier nur angedeutet, weil er nicht schlagend genug ist. Auch damals fühlte man zwar dumpf die Gefahr, den böse gewordenen Glauben aufzugeben, und den Zwang, eine neue Lebenseinstellung einzunehmen, aber die Wissenschaft von den Dingen und vom Menschen und die darauf fußenden Techniken haben uns inzwischen in einen Winkel getrieben, von dem aus gesehen die damaligen Krisen der Religionen geradezu gemächlich erscheinen. Bei der Umstellung, die wir zu leisten haben – wenn wir nicht zu Körnern zerrieben werden sollen –, geht es um das Aufgeben einer jeglichen Stütze. Wir sind (um den Psalm Davids zu variieren) gezwungen, durch das Tal des Schattens des Todes ohne jeglichen Stab zu schreiten. Und dies nicht nur, weil wir berechtigtes Mißtrauen zu allen Stäben, sondern vor allem, weil wir mindestens ebenso berechtigtes Mißtrauen zu uns selbst haben.

Angenommen, daß wir von allen Geistern (seien sie gut oder böse) verlassen sind und uns daher auf nichts verlassen können. (Derartige Redensarten sind gegenwärtig buchstäblich zu nehmen.) Angenommen also, daß wir nicht mehr besessen sind, sondern verlassen. (Was eben nicht sagt, daß wir allein sind, sondern im Gegenteil, daß wir nicht einmal allein sind.) Diese Situation kann mit dem Wort «Verzweiflung» gekennzeichnet werden. Es gibt nichts, woran man etwa zweifeln könnte. Alles dort ist bereits zerzweifelt, zerviortelt, zernelt. Zweifel ist bekanntlich das Gegenstück zum Glauben. Woran man nicht zweifeln kann, daran kann man nicht glauben. Verzweiflung ist Unmöglichkeit zu glauben. Also ist die eben angenommene Lage unglaublich. Das aufrichtige Leben ist das Annehmen der unglaublichen Lage, von der wir wissen, daß wir uns dort befinden.

Auch das ist kein Wortspiel, sondern ein buchstäbliches

Ernstnehmen der Worte. Bisher hat man Worte wie Glauben, Zweifeln, Wissen leichtfertig in den Mund nehmen können, aber das können wir uns nicht mehr leisten. Sie gewinnen ihre ursprüngliche Schwere wieder; vor allem wohl das Wort «wissen». Es ist nicht mehr tunlich zu sagen, man habe am Glauben gezweifelt, dies habe zur Wissenschaft geführt, und diese habe uns in die unglaubliche Lage gezwängt, in der wir uns befinden. Denn jetzt wird es nötig, das Wissen zu befragen. Bisher hielt man das Wissen für eine im Grunde genommen unerklärliche Übereinstimmung des Denkens mit irgend etwas Bedachtem. Das epistemologische Problem war die Methode, dank derer es zu einer solchen Übereinstimmung überhaupt kommen kann. Das Wissen der Wissenschaft unterscheidet sich von allem anderen durch seine Methode. Sie besteht, kurz gesagt, aus folgenden Phasen: Zuerst wird ein Phänomen beobachtet, und zwar seitens der Körpersinne und seitens Instrumenten, welche diese Sinne schärfen. Dann wird eine vernünftige Konjektur einer Erklärung des beobachteten Phänomens konstruiert, ein mentales Experiment wird unternommen. Das Phänomen wird sodann mittels Sinnen und Instrumenten auf Grund dieser Konjektur einer Prüfung unterzogen. Besteht das Phänomen diese Prüfung nicht, so wird die Konjektur zugunsten einer anderen aufgegeben. Besteht das Phänomen die Prüfung, so wird die Konjektur als Arbeitshypothese angesehen, und es wird versucht, diese Hypothese in ein System bereits ausgearbeiteter anderer Hypothesen einzubauen. Ein solches System heißt «Theorie», und es wird angenommen, daß sich die Hypothesen darin gegenseitig stützen. Fügt sich die neue Hypothese nicht in die Theorie, so wird versucht, eine andere auszuarbeiten, wobei das beobachtete Phänomen durch weitere Experimente gezwungen wird, sich der neuen Hypothese zu fügen. Fügt sich die neue Hypothese in das theoretische System, dann wird das Phänomen vorübergehend als erklärt betrachtet. Es kann in seltenen Fällen geschehen, daß sich das Phänomen weigert, sich in eine andere als die erste Hypothese zu fügen. In so einem erschütternden Fall wird es nötig, die ganze gewaltige, aus zahlreichen Hypothesen gefügte

Theorie umzubauen. Der gesamte Kontext von Theorien, innerhalb derer sich die Hypothesen gegenseitig stützen und worin die Theorien einander zumindest nicht widersprechen, bildet das Gebäude des wissenschaftlichen Wissens. Charakteristisch für dieses Gebäude ist die Tatsache, daß es dank eines einzigen Phänomens, welches sich nicht in eine Hypothese fügen will, umgeworfen werden kann und daß alles Bemühen der Wissenschaft darauf ausgeht, ein solches Phänomen zu finden. Das mit dieser Methode gewonnene Wissen wird angewandt, und das Resultat ist die von Technik beherrschte Welt, in der wir leben.

Dieses Wissen unterscheidet sich von allen anderen ihm vorangegangenen und mit ihm gleichzeitigen Weisen des Wissens durch zwei ganz verschiedene Dinge. Erstens ist es ein Wissen, das auf systematischem Zweifeln beruht und sich selbst immer wieder systematisch bezweifelt. Alle übrigen Weisen des Wissens entstehen dank weniger disziplinierter Methoden, und sie versuchen, sich selbst zu beweisen. Sie sind daher «Weisheiten» zu nennen. Der zweite Unterschied besteht darin, daß das wissenschaftliche Wissen vorzugsweise numerisch verschlüsselt ist und, soweit dies nicht der Fall ist, nach diesem Code trachtet. Alle übrigen Weisen des Wissens sind vorzugsweise alphabetisch verschlüsselt. Der numerische Code ist von Intervallen gekennzeichnet, während der alphabetische prinzipiell ohne Unterbrechungen diskursiv ist. Das hat zwei Folgen: Erstens ist das wissenschaftliche Wissen im Vergleich zu Weisheiten leer (es sagt weit weniger aus), und zweitens kann es auf Tautologien zurückgeführt werden (seine Aussagen können auf Null reduziert werden). Es ist ein weniger «befriedigendes» Wissen, als es die Weisheiten sind, und in diesem Unbefriedigtsein liegt die Motivation zum wissenschaftlichen Fortschritt. Aber diesem Unbefriedigtsein zum Trotz erweist sich, aus nicht völlig durchschauten Gründen, die auf Wissenschaft beruhende Praxis als weit operativer als diejenige, die sich auf Weisheiten gründet. Indem es sich aus dem Wissen ins Handeln stellt, stellt sich zugleich heraus, daß das wissenschaftliche Wissen pragmatisch «besser» ist als jenes der Weisheit.

Bedenkt man das eben Gesagte, so kommt man nicht umhin, von dem darin enthaltenen Widerspruch beeindruckt zu sein. Einerseits unterscheidet sich das wissenschaftliche von anderem Wissen durch sein systematisches Zweifeln an sich selbst, und andererseits stellt es sich aus sich selbst hinaus ins Handeln als ein zweifellos «besseres» Wissen als alle anderen. Es wurde im Verlauf der Neuzeit immer wieder versucht, diesen Widerspruch zu beheben, und das heißt, den Zweifel zu bezweifeln. Die Geschichte dieser Versuche, von Descartes zurück bis wenigstens zu Galilei, und über ihn hinaus wenigstens bis zu Husserl, belegt, daß dies nicht möglich ist. Der Widerspruch steckt nämlich im Kern des bisherigen Wissensbegriffs als Übereinstimmung des Denkens mit irgend etwas Bedachtem. Dieser Begriff widerspricht sich selbst, denn er beruht auf dem Widerspruch zwischen dem Denken und dem Bedachten, und keine wie immer geartete, auf diesem Begriff basierende Epistemologie kann ihn beheben.

Das hat man längst eingesehen und daher vorgeschlagen, das Wissen als ein Verschwimmen, Sich-auflösen, Sich-hingeben des Denkens ins Bedachte zu betrachten. Was jedoch bei einer derartigen mystischen Wissensschau leider herauskommt, ist Weisheit, von der man ja weiß, daß sie pragmatisch «weniger gut» ist als das wissenschaftliche Wissen. Es stellt sich heraus, daß der innere Widerspruch im wissenschaftlichen Wissen «besser» ist als widerspruchsfreies Wissen. Dieses Argument ist nicht nur pragmatisch, sondern auch methodisch: Das mystische Verschwimmen im Bedachten, Erlebten, Erlittenen, die «unio mystica», ist keine verlässliche Wissensmethode, abgesehen davon, daß sie nicht gut kodifiziert und daher nur sehr unbequem weiterzugeben ist. Und so kommt es zu der paradoxen Lage, daß man sich nur auf das wissenschaftliche Wissen verlassen kann, gerade weil es von sich selbst sagt, daß man sich nicht auf es verlassen könne.

Nun ließe sich einwenden, gerade ein derartiges «Credo quia absurdum» sei Symptom eines jeden echten Glaubens. Wir verlassen uns auf die Wissenschaft, gerade weil sie nicht verlässlich ist (und nicht weil sie praktisch funktioniert), und daher nimmt die Wissenschaft in der Neuzeit jenen Raum

ein, der früher von der Religion eingenommen wurde. Aber einen solchen Glauben an die Wissenschaft, der ja tatsächlich von den meisten Modernen geteilt wird, können die Wissenschaftler selbst nicht hegen. Denn glaubten sie an die Wissenschaft, und sei es auch nur als Methode der Annäherung an ein unerreichbares Wissen, so ginge ihr Motiv verloren, alles Erreichte und auch die Methode selbst in Frage zu stellen. Sollte also die Wissenschaft die moderne Religion sein, dann sind ihre Priester bösen Glaubens.

Nun sehen wir uns gegenwärtig gezwungen, den bisherigen Wissensbegriff aufzugeben und den in ihm angelegten Widerspruch dadurch unter der Hand zu überwinden – und zwar ist es die Wissenschaft selbst, die uns dazu zwingt, und sie begeht damit Selbstmord. Sie zeigt nämlich in verschiedenen weit auseinanderliegenden Gebieten ihrer Verzweigung, wie unwissenschaftlich es ist, das Denken vom Bedachten unterscheiden zu wollen. Das Beispiel des Quark ist in den einleitenden Bemerkungen schon erwähnt worden: Man kann zwar versuchen, sich den Kopf zu zerbrechen, ob «Quark» etwas Bedachtes ist (ein Partikel) oder etwas Bedenkendes (ein Symbol), aber dieses Kopfzerbrechen ist selbst nicht wissenschaftlich; denn in der Wissenschaft geht es darum, die Folgen (Spuren) des Quark zu messen und in Frage zu stellen. Ein anderes Beispiel ist der Heisenbergsche Indeterminabilitätsfaktor, der in diesem Zusammenhang jedoch viel zu oft angeführt wird, um hier noch einmal bedacht zu werden. Weit eindrucksvoller in unserem Zusammenhang ist die Entdeckung, daß nur solche Phänomene überhaupt wahrgenommen werden, die schon zuvor gewußt werden – daß wir nur wahrnehmen können, was wir schon kennen. Dies ist in Versuchen nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Katzen, Ratten und sogar Regenwürmern festgestellt worden. Die Sache erklärt sich einfach: Wahrnehmungen sind Komputationen von Reizen nach Modellen, und wo es keine Modelle gibt, kann man nicht komputieren. Aber obwohl die Erklärung einfach ist, bleibt die Sache doch unglaublich. Wenn das Wissen dem Wahrnehmen vorausgeht (und nicht auf es folgt), dann ist die ganze Wissenschaft ein methodologischer

Irrtum. Selbstredend kann man um diese Sache herumreden und tut dies auch (siehe die oben erwähnte Scholastik). Es bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß der Wissensbegriff umformuliert werden muß, soll er dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft entsprechen. (Zahlreiche hier nicht angeführte Beispiele weisen in die gleiche Richtung.)

In der Einleitung wurde versucht, diesen sich uns nunmehr aufzwingenden neuen Wissensbegriff zu umreißen. Danach ist «Wissen» eine jener konkreten Beziehungen, aus denen das Relationsfeld «Lebenswelt» besteht und woraus das wissende und/oder wissen-wollende Subjekt abstrahiert, extrapoliert wird. Also setzt das Subjekt sein eigenes Wissen voraus: Man ist, was man ist, nur in jenem Maß, in dem man etwas weiß (und andere Beziehungen einhält). Nicht «hat» man ein Wissen, sondern man «ist» (zum Teil, unter anderem) Wissen. Dadurch wird sowohl die Frage «wer weiß?» als auch die andere «was weiß er?» als falsch formuliert ausgewiesen. Statt dessen ist jetzt zu fragen: «Wie ist das Wissensnetz konstruiert, in das wir eingebaut sind, und wie verhält es sich zu den übrigen uns einbegreifenden Netzen, etwa zu jenem der Entscheidungen, der Wahrnehmungen oder des Verhaltens?» Das ist eine verwirrende Fragestellung, weil wir nicht an sie gewöhnt sind: Bisher konnten wir uns (paradoxe Weise, doch gleichwohl) an das Wissen der Wissenschaft halten, und zwar sowohl aus pragmatischen wie aus methodischen Gründen. Jetzt sagt uns die Wissenschaft, daß wir dies nicht können. Darauf können wir unterschiedlich reagieren. Wir können die jetzige Aussage der Wissenschaft bezweifeln und uns weiter auf jene andere verlassen, die dieser vorausgegangen ist. (Das tun die meisten.) Wir können den Glauben an die Wissenschaft aufgeben und uns in Weisheiten stürzen. (Das tun viele.) Wir können in totale Skepsis und Agnostik fallen. (Einige behaupten, dies zu tun, aber es ist ein existentiell nicht durchzuhaltender Standpunkt.) Und schließlich können wir versuchen, die jetzige Aussage der Wissenschaft als Ausgangspunkt für eine neue Wissensweise zu akzeptieren. (Das ist, was hier mit aufrechtem und aufrichtigem Leben gemeint ist.) Aber dabei geraten wir in eine Klemme: Wir nehmen

dann Wissenschaft als einen Ausgangspunkt, von dem wir wissen, daß wir uns auf ihn nicht verlassen können: als zu verlassenden Ausgangspunkt und nicht als verlässlichen Stützpunkt. Bei einem derartigen Vorstoß in Richtung eines vielleicht nie erreichbaren neuen Wissens baumeln wir also im Leeren (wie damals die Hände der Hominiden).

Die Gefahr dabei ist nicht nur, daß unserem Griff alles vorangegangene Wissen und die Methode, die es erzeugt hat, entgleitet (daß wir es, um einen weniger dramatischen Ausdruck zu wählen, «in Klammern setzen, einklammern müssen»), sondern vor allem auch, daß wir an nichts mehr glauben und nichts mehr bezweifeln können. Da das wissenschaftliche Wissen aus dem Zweifel am Glauben entspringt und diesen Zweifel zu seiner Methode erhebt und da wir Gefahr laufen, daß sich diese Methode unserem Griff entwindet, so verlieren auch Glaube und Zweifel ihren Boden. Aus dieser Klemme gibt es einen Ausweg, von dem später die Rede sein wird: nämlich Wissenschaft und Kunst zur Deckung zu bringen und «Wissen» als einen Kunstgriff zu begreifen. Trotzdem: Wenn wir aufrichtig hinnehmen, daß Wissen nicht ein Etwas ist, das wir haben können und worauf wir uns verlassen können, so sind wir – allen Kunstgriffen zum Trotz – von allen guten und bösen Geistern verlassen.

Eine solche Verlassenheit kann sich auf verschiedene Weisen äußern, welche sich bereits beobachten lassen. Einige davon sollen hier oberflächlich gestreift werden, wobei es genügen mag, sich oberflächlich damit zu beschäftigen, da ja die Kulturpessimisten sich tieferschürfend damit befaßt haben und weiterhin befassen werden.

(1) Wenn ich mich nicht auf Wissen verlassen kann, dann kann ich nicht vermeiden, das Wissen und die Wissen-wollenden zu verachten. Dies muß zu einem allgemeinen Verfall des intellektuellen Niveaus führen, zu einer allgemeinen Verdummung. Selbst Hochschüler zum Beispiel werden Schwierigkeiten haben, korrekt zu schreiben und zu rechnen. Da die meisten kulturellen Informationen noch immer alphabetisch verschlüsselt sind und da das Entziffern dieses Codes

immer mühseliger wird, werden die in den einzelnen Gedächtnissen gelagerten Informationen immer spärlicher und lückenhafter werden. Zum Beispiel wird die geographische und historische Orientierung des einzelnen (also seine Orientierung in Raum und Zeit) immer armseliger werden, und seine Horizonte werden schrumpfen. Und da das Alphabet jener Code ist, der das Denken zu Kritik befähigt, wird ein derartiger sekundärer Analphabetismus zu einem Verfall der kritischen Kapazität auch auf dem Gebiet der Ästhetik und der Ethik führen müssen.

(2) Die technischen Bilder – vor allem die Fotos, der Film und das Fernsehen – sind, wie noch zu zeigen sein wird, die ersten bereits geleisteten Projektionen aus der neuen Lebenseinstellung heraus. So aber werden sie von den verdummtten neuen Analphabeten nicht empfangen. Im Gegenteil handelt es sich für solche Empfänger bei diesen Bildern um scheinbar bequem entzifferbare Informationen, die für sie die Manipulation des Alphabets überflüssig werden lassen. Infolgedessen werden diese Bilder fortschreitend zu den vorzüglichen Erkenntnismodellen der verdummtten Gesellschaft werden. Da es aber um Bilder geht, haben diese Modelle auch ästhetische und ethische Parameter – sie sind auch Erlebnis- und Verhaltensmodelle. Und da gegenwärtig und in voraussehbarer Zukunft diese Bilder mit der Absicht entworfen werden, gut zu kommunizieren und also minimal zu informieren, wird sich das ästhetische und ethische Niveau der Empfänger auf eine kaum vorstellbare Weise vulgarisieren. Das Resultat sind nicht nur intellektuelle, sondern ebenso ästhetische und moralische Idioten.

(3) Der ursprüngliche Sinn von «Idiot» (nämlich Privatmensch) wird dadurch wieder deutlich werden. Der Einzelne wird sich immer mehr auf sich selbst konzentrieren. Er wird immer unfähiger werden, die Folgen seiner Gesten auf andere zu erkennen (er wird immer ärmer an Mitgefühl, an Sympathie, an Verantwortung werden). Da er nun aber (wenn auch dumpf) weiß, daß es kein solides Ich gibt, worauf er sich konzentrieren könnte, wird dieser Verfall des Politischen zu einer amorphen Vermassung führen. (Der Nazismus ist ein

vorgreifendes Beispiel für diese gefühl- und verantwortungslose, auf sturem Egoismus beruhende Verkitschung.) Jedoch wird dieses Schrumpfen der ästhetischen und ethischen Werte nicht etwa als apathisches Hindösen, sondern im Gegenteil als virulente Aufregung erscheinen. Die technischen Bilder sind als Modelle entworfen, um in ihren Empfängern heftige (wenn auch vorübergehende) Reaktionen hervorzurufen. Die ethische und ästhetische Idiotie wird sich als weinerlicher oder brutaler Sensationalismus äußern. (Auch dafür ist der Nazismus ein vorgreifendes Beispiel.) Ein allgemeiner Infantilismus ist zu erwarten.

(4) Dennoch ist diese zu erwartende Kinderstube keineswegs mit irgendwelchen vorangegangenen Zuständen vergleichbar. Solange wir uns nämlich als Subjekte, als Untertanen verstanden haben, hatten wir immer einen uns zwar beherrschenden, aber zugleich auch schützenden Rückhalt. Wir hatten Glauben und konnten daran zweifeln. Dieser Rückhalt im Glauben ist mit dem Verlassen des Wissens verlorengegangen. Daher wird die zu erwartende Kinderstube nicht – wie alle vorangegangenen – gezähmt, geregelt, diszipliniert sein, sondern sie wird zügellos ihre Umtriebe verfolgen. (Das wird man «politische Freiheit» nennen.) Eine eigenartige Wehleidigkeit wird um sich greifen: Da ich nicht verantwortlich vor irgend jemandem oder etwas bin (da ich kein Subjekt bin), sind alle und ist alles für das von mir Erlittene verantwortlich, nur ich selbst nicht. Diese sentimentale und selbstgerechte Wehleidigkeit ist ein Symptom der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, des Glaubensverfalls und kann als ein kollektives unglückliches Unbewußtsein bezeichnet werden.

(5) Es wird «über» dieser amorphen unglücklichen Kinderstube Entscheidungszentren geben, und diese Zentren werden, ohne Wissen, Glauben und Bezweiflung seitens der Kinderstube, die amorphe Masse kalkulieren und komputieren. Diese Entscheidungszentren (über deren Motive sich die Kulturpessimisten nicht einig sind) werden miteinander vernetzt sein, und ihre Entscheidungen werden aus den über das Netz verstreuten Dezidemen komputiert werden. Die Teilnehmer an diesen Netzen (seien es Menschen oder künstliche

Intelligenzen) werden «wissensfrei» und «wertfrei» in jenem Sinn sein, wie er hier als Ausgangspunkt der Wissenschaft besprochen wurde. Mit anderen Worten, die Entscheidungen über die unglückliche amorphe Masse werden «aufrichtig» getroffen werden, also ohne Glauben und ohne Zweifel. Das Entscheidungsnetz wird auf die Masse entwerfen, um aus diesem Möglichkeitsfeld Konkretes herauszustellen. Dabei wird hervortreten, daß diese «politische Macht» – soweit sie diesen archaisch gewordenen Namen noch verdient – nicht auf irgendwelche Individuen («Personen») reduziert werden kann, sondern eben als relationell (intersubjektiv) zu verstehen ist. Demnach kann das kybernetische Regulieren der Masse nicht irgendwelchen individuellen (persönlichen) Interessen «dienen», sondern ihre Motive sind anders – vielleicht als die jeder Automation eigenen Trägheit? – zu fassen. Ein solcher unpersönlicher, von Trägheit motivierter Totalitarismus, in dem sich die Entscheidungen zerkörnern und von den Betroffenen nicht wahrgenommen werden (und daher als politische Freiheit wehleidig erlebt werden) kennzeichnet jene negative Utopie, welche den meisten Kulturpessimisten vorschwebt – mit Ausnahme vielleicht derjenigen, die Katastrophen voraussehen, welche ja angesichts einer solchen Utopie geradezu als Hoffnungsstrahlen erscheinen müssen.

Die wenigen erwähnten Gefahren (und zahlreiche unerwähnt gebliebene) lassen sich unschwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen: Sobald man sich nicht mehr auf die Wissenschaft stützt – auf diese einzige uns nach Renaissance und Aufklärung verbliebene Stütze –, stürzt das gesamte Kulturgebäude zusammen. Und dies nicht nur, weil die Wissenschaft uns aus Subjekten der objektiven Welt zu Herrschern über sie macht (uns befreit), sondern noch mehr, weil die Wissenschaft unser Denken, Entscheiden und Handeln diszipliniert (uns als Subjekte würdigt). Sobald wir uns nicht mehr auf die Wissenschaft verlassen, fallen die objektive Welt und wir selbst auseinander. An der Richtigkeit dieser Diagnose kann und soll hier nicht gezweifelt werden. Im Gegenteil, ein aufrechtes, aufrichtiges Leben setzt überhaupt erst voraus,

daß man die Richtigkeit dieser Diagnose annimmt. Es setzt voraus, daß man sich der Gefahren bewußt ist, in die man läuft, wenn man sich auf das Abenteuer eines entwerfenden Lebens einläßt. Aber diese Voraussetzung (im Sinn einer Hypothese) schließt zwei weitere Hypothesen ein, die der ersten widersprechen. Zum einen jene, daß das Verlassen der Wissenschaft als Stützpunkt unvermeidlich ist, weil die Wissenschaft selbst es fordert. Und die andere, daß die genannten Gefahren nur einige unter zahlreichen Möglichkeiten sind, die sich uns mit einer derartigen Veränderung unserer Stellung zur Wissenschaft eröffnen.

Zur ersten der beiden Hypothesen genügt es zu sagen, daß sich laut ihr kein Weg für uns öffnet, die Gefahren zu umgehen. Das Vermeidenwollen der Umstellung aus Subjekt in Projekt ist keine mögliche Alternative. Wir können nicht zurück aus der Wissenschaft in den Zweifel und von dort aus in den Glauben. Es ist für uns völlig unmöglich geworden, die Wissenschaft zu bezweifeln, weil sie sich selbst derart bezweifelt, daß sie unseren Zweifel vorwegnimmt. Sobald wir sie bezweifeln, sind wir ihr mit Haut und Haaren ausgeliefert. In diesem allerdings verschlungenen Sinn steht die Wissenschaft definitiv über jedem Zweifel. Anders gesagt: Wenn gegenwärtig im allgemeinen verantwortungslos gewordenen Gespräch Zweifel an wissenschaftlichen Aussagen (oder an der Wissenschaft als ganzer) geäußert werden, dann geht es um wissenschaftliche Aussagen, die sich von den übrigen nur durch Inkompetenz unterscheiden. Wenn man aber die Wissenschaft nicht bezweifeln kann, so kann man an sie auch nicht glauben. Denn «glauben» heißt, wie wir jetzt wieder erleben, allem Zweifel trotzen. (Ein Heiliger ist jemand, der seinen Zweifel überwindet.) Und wenn wir nicht an die Wissenschaft glauben können, so können wir an gar nichts glauben, denn die Wissenschaft hat alles Zweifeln überhaupt vorweggenommen. (Es kann keinen wissenschaftlichen Heiligen oder Heiligen der Wissenschaft geben.) Also ist für uns ein Weg zurück, «hinter» die Wissenschaft in vorangegangene Stützen, keine Alternative. Es bleibt uns nichts übrig, als den Gefahren der Umstellung aufrichtig die Stirn zu bieten.

Die zweite, dem Pessimismus entgegengesetzte Hypothese, wonach die genannten Gefahren nur eine unter den sich gegenwärtig eröffnenden Möglichkeiten bilden, ist das Thema des vorliegenden Versuches. An dieser Stelle wird es notwendig, den hypothetischen Charakter dieses Versuches zu betonen. Bei dem Bedenken möglich gewordener Entwürfe handelt es sich selbst um einen Entwurf, um den Versuch, Möglichkeiten zu komputieren, um sie einer Konkretisierung näher zu bringen. So wie diese Möglichkeiten im Verlauf dieses Versuchs projiziert werden, sind sie selbstredend sehr weit davon entfernt, das Konkrete zu erreichen. Sie sind bestenfalls zum Konkreten tendierende Abstraktionen, Träume, welche nach anderen Träumenden rufen, um sich ballen zu können und dadurch möglicher zu werden. Dies auszusprechen ist auch eine der Voraussetzungen für ein aufrichtiges Leben.

2. Städte entwerfen

Gemeint ist nicht die strahlende Stadt des Corbusier, für welche Brasilia das schlagende graue und grauenhafte Gegenargument ist. Gemeint ist das Verwerfen des zivilisierten Lebens zugunsten eines anderen, alternativen. Wir sind in die Zivilisation geworfen worden: Wir sind Bürger (citoyens), Zivilisten, ohne daß wir diesbezüglich gefragt worden wären. Aber sobald wir uns dessen bewußt werden, daß wir keine Individuen sind (keine Zivilsubjekte), sind wir mit einem Schlag keine Bürger mehr, die etwa dank irgendeinem Paß identifiziert werden könnten. Aus dieser Situation der Ausbürgerung heraus können wir alternative Städte entwerfen. Das ist hier gemeint.

Es stellt sich zuerst eine genetische Frage: Wie kam es überhaupt zu einer Zivilisation, in die wir hineingeworfen werden konnten? Das ist eine «Erz»-frage, eine an die «Archeo»-logie zu stellende Frage. Die Antwort lautet: Die Zivilisation ist etwa vor sechstausend Jahren aus der Kultur entstanden. Hätte es keine Kultur gegeben (hätten die Leute nicht Gras gegessen), dann wären wir heute keine Zivilisten. Warum die Leute angefangen haben, dem Verdauungsapparat zum Trotz Gras zu essen und sich zur Verteidigung ihrer Gräser gegenseitig an die Gurgel zu fahren, ist eine weitere (hier auszuklammernde) Frage. Fragt man nämlich nach dem Ursprung der Kultur im engeren Sinn dieses Wortes (im Sinn von «Agrikultur»), dann läuft man Gefahr, jagen und sammeln zu wollen. Und dafür sind wir viel zu zivilisierte Leute. Das paläolithische Paradies derjenigen, die im Überfluß der Mammuteingeweide wühlen und Vogeleier schlürfen, ist keine Alternative zur Zivilisation: Solche Utopien können wir nicht entwerfen.

Wenn man Gras ißt, muß man viel davon essen, um nicht zu verhungern, selbst wenn man sich darauf beschränkt, nur die Grassamen zu essen. Dieser Umstand verlangt, daß man die Samen aussät und sich dann hinsetzt und wartet, bis sie reifen. Er verlangt ein sesshaftes Leben. Sät man nämlich und geht dann weg (wie im Mesolithikum), dann können andere kommen. Dieses geduldige Sitzen und Warten (dieses Wachen) ist die kultivierte Lebenseinstellung. Man lauert zwar immer noch (wie beim Jagen), aber nicht mehr auf Eßbares (auf Tiere), sondern auf Essende (Menschen). Das ist Kultur im engeren Sinn: Homo homini lupus. Kurz: das Dorf. Leute, die Kultur mit einem großen K schreiben, diese dörflichen Wölfe, beschreiben die Geduld und das Dulden, aber diese vegetarischen Wölfe vernachlässigen das Beschreiben des Lauerns. Nur jene, die Kultur mit kleinem k schreiben, schildern das wölfische Lauern, aber das sind nicht Jäger, sondern Zivilisten. Sie schildern die Kultur aus der Sicht der Stadt, auch wenn sie das Paradies wiederherstellen wollen.

Das Dorf besteht aus wenigstens zwei Häusern, die einander gegenüberstehen, und hinter ihnen die bewachten Felder und Wiesen. Es müssen wenigstens zwei Häuser sein und zwischen ihnen muß eine Straße verlaufen, weil die Bewohner eines einzigen Hauses Inzucht treiben würden, reinrassig wären und daher verblödeten. Bei zwei Häusern geht der Mann über die Straße zur Frau (matrilinear), denn alle Frauen in seinem eigenen Haus sind tabu (was nicht erst Freud wußte). Diese Straßenüberquerung dient also dem Geschlechtsverkehr, hat aber auch wirtschaftliche Bedeutung. Sie dient der Verteilung der eingebrachten Ernte, wobei fraglich ist, ob die Wirtschaft der Unter- oder Überbau des Geschlechts ist. Diese Verteilung der Güter unter den Dorfbewohnern ist umso nötiger, als ja gute und schlechte Ernten einander unregelmäßig folgen. Nach guten müssen die Körner gelagert werden, um bei schlechten verteilt werden zu können. Diese Lager müssen noch strenger bewacht werden als die Felder und Wiesen, und der Wächter («Big Man») ist der Mächtigste der Gemeinde. Er ist ein Mann, was zeigt, daß Matrilinearität nicht Matriarchat bedeutet. Das Lager muß vor Über-

schwemmungen geschützt werden und daher höher liegen. Ein Hügel steht zur Verfügung, der Müllhaufen, und dorthin übersiedelt der «Big Man» mit seinem ihm Macht verleihenden Körnerlager. Von Anbeginn beruht die Macht auf Dreck und macht die Hände schmutzig.

Vor etwa sechstausend Jahren wird an einigen Flußufern (zum Beispiel im Zweistromland oder am Nil) mit dem Kanalbau begonnen, um Ernten zu regulieren und zu steigern. Dies erfordert nicht nur Geometrie (also eine Klasse von Intellektuellen), sondern auch Zwangsarbeit (also Sklaven) und übersichtliche Planung (also eine Exekutive). Der auf dem Hügel sitzende «Big Man» übernimmt die Übersicht, muß aber zu diesem Zweck seinen Hügel («Tell») noch künstlich erhöhen («Turm»), um die Gegend zu überblicken und seine Befehle weithin vernehmbar zu machen. Dadurch wird die Zivilisation ins Leben gerufen: Die einzelnen Dörfer verlängern ihre Straßen, damit sie unter dem Hügel konvergieren und die Ernten und Befehle auf und ab transportieren. Die so entstandene Stadt besteht aus drei Räumen: den Häusern, dem unter dem Hügel sich ausbildenden Marktplatz und dem Hügel. Die Hausbewohner bewirtschaften die Gräser laut höherem Befehl (laut Geboten, Gesetzen), auf dem Marktplatz stehen die Geometer (die Intellektuellen), um die Befehle zu formulieren, und der «Big Man» auf dem Hügel avanciert vom Wächter zum Gesetzgeber, König, Hohenpriester, um schließlich Gott zu werden. Das ist die politische Struktur der Zivilisation, in die wir geworfen wurden.

Viele Einzelheiten daran haben sich im Verlauf dieser sechstausend Jahre verändert, aber als Ganzes ist die Struktur bis zum Beginn der Neuzeit unverändert geblieben. Um die damalige Revolution zu verstehen, läßt sich seltsamerweise auf Platon zurückgreifen. Er unternimmt nämlich eine Kritik der Zivilisation («Kulturkritik»), indem er von der Untersuchung der drei oben erwähnten städtischen Räume ausgeht. Danach ist der Häuserraum (*oike*) dem wirtschaftlichen Leben, der Marktplatz (*agora*), dem politischen Leben, und der Hügel (*temenos*) dem kontemplativen Leben gewidmet, und die drei Räume bilden eine hierarchische Ordnung. Die

Wirtschaft «rechtfertigt» sich als Stütze der Politik und diese als Stütze der theoretischen Betrachtung. Das Ziel der Stadt ist, Raum für die Theorie zu öffnen, dem Betrachten der ewigen, nicht ausschließlich geometrischen Formen. Alles in der Stadt, Wirtschaft wie Politik, dient dem Entdecken der Formen, der Wahrheit, und damit dem weisen, tugendhaften und schönen Leben. Daher sollen die Philosophen (später die Bischöfe) Könige der Stadt sein. Die Revolution zu Beginn der Neuzeit ist der Aufstand der Politik gegen die Weisheit.

Die moderne Zivilisation, die aus dieser Revolution entsteht, ist durch das Unterwerfen der Theorie unter die Politik, des kontemplativen unter das aktive Leben gekennzeichnet. Die Folge dieses Überhandnehmens des Marktplatzes über den Tempelberg ist die moderne Wissenschaft und Technik, die Industrierevolution und die Überflutung des Rests des Erdballs, in dem die Tempelberge nicht unterworfen wurden, mit der westlichen Zivilisation. Laut Platon ist die moderne Zivilisation ein sträflicher Unsinn, weil in der Politik (im aktiven Leben) die theoretisch ersehenen Formen angewandt und daher umgewandt (verzerrt) werden. Die moderne Zivilisation kann nicht zum Entdecken der Wahrheit, sondern nur zur Verzerrung der Wahrheit, zu Meinungen führen, und daher ist sie ein Irrtum. Demnach läßt sich leicht vorstellen, was Platon zur Revolution der Sklaven gegen die Politiker («Bourgeoisie») zu sagen hätte. Gewinnt die Wirtschaft gegenüber der Politik die Oberhand, dann verschwinden alle Formen («Ideen») aus dem Blickfeld; denn das wirtschaftliche Leben – der ewige Kreis des Produzierens, um zu konsumieren, und des Konsumierens, um zu produzieren – ist in seiner absurden und sinnlosen Geschlossenheit von allen Ideen abgetrennt, er ist «idiotisch». Der Sieg der Konsumenten über die Politiker und Theoretiker, sei es in liberaler oder sozialistischer Form, muß daher als Herstellung einer idiotischen Zivilisation gesehen werden.

Man muß Platons Gedankengang nicht unbedingt folgen, um zum gleichen Schluß zu kommen. Es genügt, sich die Zivilisation anzusehen, in die wir geworfen wurden. Aus so einer Zivilisation ausgebürgert zu werden (oder sich selbst auszubür-

gern), erscheint dann als geradezu empfehlenswertes Entwerfen. Allerdings stellt sich die Frage, wohin wir uns dann entwerfen, und diese Frage kann ungemütlich werden.

Betrachtet man die oben skizzierte Genese der Stadt aus dem Dorf, so läßt sich an ihr unschwer eine sie stützende implizite Anthropologie erkennen. Der Mensch ist ein widernatürliches Wesen – zum Beispiel ißt er Gras, das er nicht verdauen kann und daher kochen muß –, und die Stadt dient als Werkzeug, welches ihm erlaubt, der Natur zu trotzen. Diese implizite Anthropologie ist verschiedentlich ideologisch formuliert worden – sehr beeindruckend zum Beispiel im Christentum und im Marxismus –, aber hier ist die platonische Formulierung als Beispiel angebracht. Danach ist die ursprüngliche Heimat des Menschen der Himmel (das Reich der ewigen Ideen), aus dem er in die Natur (das Reich der vergänglichen Erscheinungen) stürzte, und bei diesem Sturz durchquerte er den Fluß des Vergessens. Bleibt er in der Vergessenheit, dann lebt er wirtschaftlich (idiotisch), erinnert er sich an die Formen und wendet sie auf die Erscheinungen an, dann lebt er politisch (tätig), und wendet er den Erscheinungen den Rücken, um die wiedererinnerten Ideen zu betrachten, dann lebt er theoretisch (philosophisch). Die Stadt ist ein Werkzeug, das einigen erlaubt, philosophisch zu leben und daher den Weg für alle Stadtbewohner in den Himmel (die verlorene Heimat) zu öffnen.

Gegen eine solche Anthropologie ist, wie immer sie formuliert sei, einiges einzuwenden. Vor allem dieses: Im Dorf gibt es keine Natur, sondern alles ist dort Kultur, und daher ist der Mensch dort kein widernatürliches Wesen, und es ist unnötig, Städte zu bauen. Im Dorf ist alles – die Gräser und die darauf etwa grasenden Wiederkäuer, aber auch Bäume, Steine, Quellen und Sterne – in ebenbürtigem Wechselgespräch mit den Menschen. Schneidet man Gras, dann muß man sich dafür bei ihm entschuldigen (ihm opfern), und die Geister der Quellen sind verstorbene Menschen. Die beiden Seiten der Dorfstraße entsprechen zwei Tierarten (Totems), und die Tierwelt ist nach der gleichen Ordnung wie jener des Dorfs

geregelt. Das Dorf schließt die ganze Welt ein – im Russischen heißt «mir» noch immer sowohl Dorf wie Welt –, und dies einsehen heißt kultiviert leben. Die Natur erweist sich als eine städtische Erfindung, und die Naturwissenschaften als zivilisationsbedingte Disziplinen. Daher ist die widernatürliche Anthropologie, auf die sich die Zivilisation zu stützen scheint, tatsächlich selbst ein spätes Produkt des städtischen Lebens.

Aber der Einwand reicht weiter und tiefer: Wenn nämlich die Stadt nicht auf einer Anthropologie beruht, sondern diese herstellt, worauf beruht sie dann? Und die gleiche Frage ist auch ans Dorf zu richten. Stadt und Dorf sind Werkzeuge zum Erzeugen von Anthropologien, zu einer Identifikation ihrer Bewohner. Zum Beispiel werde ich zu «Ich» im Dorf dank eines Medizinbeutels, und in der Stadt dank eines polizeilich beglaubigten Ausweises. Ich identifiziere mich im Dorf zum Beispiel als heulende Ziege, und in der Stadt zum Beispiel als Steuerzahler. Dorf und Stadt sind Strukturen, innerhalb derer sich Menschen mit irgend etwas und als irgend etwas identifizieren sollen. Anders gesagt, Kultur und Zivilisation sind Strategien für die Erzeugung von menschlichen Individuen, und diese Strategien verbessern sich fortlaufend.

Das ist eine Binsenweisheit: Dorf und Stadt sind Fabriken für Masken, mit denen sich die Leute identifizieren. Im Dorf sind die Masken noch materiell, in der Stadt werden sie immer immaterieller, um dafür immer zahlreicher zu werden. Das Dorf stellt einige wenige Masken her, zum Beispiel die des Kriegers, des Zauberers oder des Homosexuellen, und Menschen legen sie an, um «in ihnen» zu tanzen. Die Stadt stellt zahlreiche Masken her, zum Beispiel die des Staatsbeamten, des Vaters oder des Parteimitglieds, und da sie immateriell sind, kann man beim Tanzen eine über die andere legen. Aber diese Binsenweisheit hört auf, eine zu sein, wenn man erkennt, daß hinter den Masken nichts verborgen ist, daß sie es sind, die tanzen. Daß Kultur und Zivilisation ein Mummenschanz ist, eine danse macabre. Daß es also keine Menschen gibt, welche Masken anlegen, um sich mit ihnen zu identifizieren, sondern daß im Gegenteil diese Masken über-

haupt erst den sie tragenden Menschen aus sich selbst sekretieren. Was eine andere Formulierung der Behauptung ist, daß Kultur und Zivilisation die sie angeblich stützenden Anthropologien aus sich selbst erzeugen.

Das klingt gespenstisch: Kultur und Zivilisation, diese Abstraktionen, sekretieren konkrete individuelle Menschen. Dieser ganze Essay ist bemüht, die Sache umgekehrt zu formulieren und dem Geisterspuk ein Ende zu bereiten – Kultur und Zivilisation als konkret, das Individuum als abstrakt auszuweisen. In der Einleitung fand diese Bemühung etwa folgende Formulierung: Das Konkrete ist als ein Netz von Beziehungen anzusehen, und die Fäden dieses Netzes verknoten sich, ohne etwas Konkretes zu verbinden. Konkret sind einzig die Beziehungen selbst, wohingegen alles Bezogene oder In-Beziehung-Stehende (alle Objekte und Subjekte der Beziehungen) Abstraktionen sind. Das Relationsnetz ist als eine Überschneidung verschiedener Relationsfelder zu sehen, von denen eins das der intersubjektiven Relationen ist. Dieses Feld der dialogischen zwischenmenschlichen Beziehungen ist auf beinahe unvorstellbar komplexe Weise mit anderen Feldern vernetzt (zum Beispiel mit dem elektromagnetischen, dem psychischen oder dem ökologischen), hat aber trotzdem eine ihm spezifische Struktur: es wirkt negativ entropisch. Es ist ein Beziehungsfeld, in welchem Informationen erzeugt, gespeichert und weitergegeben werden. Aus dieser Sicht können die Begriffe «Kultur» und «Zivilisation» formuliert werden: Es handelt sich um zwei Schaltungsformen des intersubjektiven Relationsfeldes, oder: um zwei Strategien zum Erzeugen, Speichern und Weitergeben von Informationen durch die Fäden der zwischenmenschlichen Relationen hindurch.

Zugegebenermaßen ist eine solche Sicht zwar ziemlich leicht zu erreichen – wir besitzen dafür Modelle, zum Beispiel elektrische Schaltungen oder das Telefonnetz –, aber schwierig durchzuhalten. Es ist kaum möglich, im Alltag die Produkte der Kultur und Zivilisation (zum Beispiel Steinmesser, Flugzeuge oder Ministerien) als Abstraktionen aus einem negativ entropischen Relationsnetz zu erleben und uns selbst und

unsere Nächsten als ebensolche Produkte zu erkennen. Dieses kaum Mögliche zu leisten (oder dies zu versuchen) ist, was hier mit einer Umstellung in ein aufrichtiges Leben gemeint ist. Hält man diese Sicht jedoch durch, und sei es nur für flüchtige Momente der Einsicht, dann öffnen sich Horizonte für mögliche Umschaltungen des zwischenmenschlichen Beziehungsfeldes, für alternative Zivilisationen. Man kann dann Städte entwerfen.

Zuerst sei gefragt: warum Städte und nicht Dörfer? Warum nicht, wie dies gegenwärtig einige Alternative zu empfehlen scheinen, das zivilisierte Leben zugunsten eines kultivierten verwerfen? Zum Beispiel das kosmische Dorf eines McLuhan ins Auge fassen? Kurz und vorwegnehmend gesagt: weil das Dorf keinen theoretischen Raum öffnet. Weil, allem Anschein zum Trotz, das kultivierte und kultivierende Dorfleben keine Muße im zivilisierten Sinn dieses Wortes bietet. Dörfer können keine Tempelberge haben, und dies nicht etwa, weil sie sich unter einem Tempelberg in Städte (Suburbia) verwandeln. Anders gesagt, sobald theoretisiert wird, wird das Dorfleben städtisch. Das ist eine Behauptung, und sie will bedacht sein. Es genügt nicht, sie aus der Geschichte zu belegen: Sobald Geometrie getrieben wird, werden Dörfer zu Städten. Zu fragen ist, warum dies so ist.

Das kultivierte und kultivierende Leben ist ein Schaltplan, dank dessen die zwischenmenschlichen Beziehungen so verknüpft werden, daß die Knoten unter der Maske von vegetarischen Wölfen identifiziert werden können. Diese pauschal wirkende Beschreibung des Dorflebens beruht nicht nur auf dem römischen Vorbild mit seinem *colere, cultura* und mit seiner *lupa* (obwohl es uns Okzidentalern unmöglich ist, das römische Vorbild zu vermeiden). Es beruht auch auf dem Versuch, das lauernde Warten auf die Ernte in den Griff zu bekommen. Kultivierte und Kultivierende sind ihrer Lebenseinstellung nach vegetarische Wölfe. Sie sind Wölfe einer dem anderen, weil die Ernte verteilt werden muß, und sie sind ein Wolfsrudel allen anderen, weil die anderen die eigene Ernte belauern. Und sie sind vegetarisch, selbst wenn sie gele-

gentlich grasende Wiederkäuer essen, weil sie sitzen und aufs Reifen der Körner warten. Es mag zwar verschiedene Masken beim Dorftanz geben, aber sie besitzen alle diesen Wolfscharakter. Alle Tänze sind Lupernalia, selbst wenn sie ein anderes, ebenso listiges und reißendes Totemtier (etwa den Eber) haben. Dieses lauernde Warten ist eine der theoretischen Muße (der griechischen *schole*, dem jüdischen Sabbath) feindliche Lebenseinstellung. Dörfliche «Freizeit» ist groß, aber anti-akademisch.

Nicht etwa, als ob die Stadt die vegetarischen Wölfe «veredelt» oder zu Schafen umgezüchtet hätte. Im Gegenteil, sie hat den politischen Raum geöffnet, in dem sich die Wölfe austoben können, und sie stellt ihnen im wirtschaftlichen Raum riesige Schafherden zur Verfügung. Die Stadt widerhallt vom Wolfsgeheul und Schafsgeblök (man denke an Hupen und an Walkie-talkies), wobei sich gelegentlich Wölfe in Schafspelzen und Schafe in Wolfspelzen maskieren. Aber gerade dieses Verwandeln der Wölfe aus vegetarischen in kannibalische und dieses Zähmen der Stadtbewohner zu Schafen (zu dem das Christentum beitrug), erlaubt der Stadt, einen Raum der Stille herauszuschneiden und emporzuheben. Dort unten fressen die Wölfe die Schafe und einander, und gerade deshalb können hier oben einige wenige Akademiker theoretisieren (falls sie den Eintritt hierher dank Mathematik und Musik erworben haben). Auch diese pauschal wirkende Beschreibung der Stadt hat, genauso wie jene des Dorfs, ein unvermeidliches Vorbild, nämlich Athen, aber sie ist ebenso wie das dörfliche Bild aus dem Bemühen entstanden, die städtische Lebensstimmung zu begreifen.

Zu fragen ist allerdings, warum das Öffnen eines theoretischen Raums wünschenswert ist und warum daher Städte statt Dörfern entworfen werden sollen? Die platonische Antwort darauf, daß die Stadt sich nur dadurch rechtfertigt, daß sie Theorie gestattet, und die Theorie zum Wahren, Schönen und Guten führt, ist nicht mehr genügend. Aus der relationalen Sicht, die oben vorgeschlagen wurde, bietet sich eine andere Antwort: Weil die Theorie jene Schaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen ist, dank derer Informationen

hergestellt werden. Die politischen Wölfe zerfetzen diese Informationen, und die ökonomischen Schafe konsumieren sie, aber im theoretischen Raum werden sie immer neu dialogisch gewoben. Wenn also das zwischenmenschliche Netz die Tendenz hat (daran «engagiert» ist), der allgemeinen Entropie zum Trotz Informationen herzustellen, so ist der theoretische Raum sein Alpha und Omega. Man sieht, hier ist Platon in einer Art kopernikanischen Revolution (wieder einmal) mit den Füßen auf die Erde gestellt worden. Kurz, das Entwerfen alternativer Städte hat sich auf das Entwerfen von theoretischen Räumen zu konzentrieren, die nicht in den Himmel schauen, sondern ihn herunterziehen.

Angenommen, daß sich das künftige Projizieren von Städten auf theoretische Räume konzentrieren wird, so entsteht die folgende Frage: Wird dadurch die politische und wirtschaftliche Grundlage, auf welcher der Elfenbeinturm beruht, nicht vernachlässigt werden? Um dies brutaler zu sagen: Wenn sich die künftigen Städtebauer mit dem Entwerfen von Tempeln begnügen und dabei eleganterweise Marktplatz und Privathäuser vergessen sollten, wird man sie dann nicht mit Recht einer geradezu pharaonischen elitären Oligarchie, eines Edelfaschismus bezichtigen müssen? Darauf ist zu antworten, daß sich seit den Pharaonen (und seit Platon) einiges verändert hat, und vor allem dieses: Es ist zumindest denkbar geworden, daß Marktplatz und Privathaus an Simulanten von Menschen ausgehändigt werden und daß alle menschlichen Bürger auf den Tempelberg übersiedeln. Es ist zumindest denkbar geworden, daß die Politik an künstliche Intelligenzen und die Wirtschaft an Roboter ausgehändigt wird und daß Menschen sich darauf beschränken werden können, diese Roboter zu programmieren.

Somit beginnt sich gegen den Horizont des sich aufrichtenden Menschen etwa die folgende alternative Stadt abzuzeichnen: Dort, wo gegenwärtig in Privathäusern konsumierende Schafe wiederkäuen, werden Tag und Nacht Herden von Automaten schuften, die immer operativer werden. Dort, wo gegenwärtig auf dem Marktplatz reißende Wölfe einander zerfetzen und auf die Schafe lauern, werden Tag und Nacht

Rudel von immer intelligenter werdenden Computern die Automaten regieren. Und oben auf dem Tempelberg, wo gegenwärtig eine Elite von Programmierern und Szenaristen, von Marktplatz und Privathaus größtenteils unbemerkt, die unsichtbaren Fäden zieht, nach denen sich Marktplatz und Privathaus richten, dort wird die gesamte Bürgerschaft in müßigem, reibungslosem Zwiegespräch die Informationen herstellen, mit denen Markt und Haus programmiert werden, um den Tempelberg zu versorgen. So ein himmlisches Jerusalem, das sich von seinem jüdisch-christlichen Modell nur dadurch unterscheidet, daß es nicht in den Himmel weist, muß allerdings seine Entwerfer vor einige ziemlich peinliche Schwierigkeiten stellen. Im vorangegangenen Kapitel wurde argumentiert, daß diese Schwierigkeiten zwar nicht zu unterschätzen, aber deswegen nicht als unüberwindlich anzusehen sind. Hier soll versucht werden, ihnen projektiv die Stirn zu bieten.

Um sich eine solche Stadt überhaupt vorstellen zu können, muß man die geographischen zugunsten von topologischen Denkkategorien aufgeben, eine nicht zu unterschätzende Leistung. Man darf sich die zu entwerfende Stadt nicht als einen geographischen Ort vorstellen (als etwa einen nahe bei einem Fluß liegenden Hügel), sondern als eine Krümmung im intersubjektiven Relationsfeld. Das meint man wohl mit der Behauptung, daß die künftige Zivilisation «immateriell» wird sein müssen. Diese Umstellung ist eine nicht zu unterschätzende Leistung, selbst wenn wir uns daran zu gewöhnen beginnen, Krümmungen in Feldern auf synthetischen Bildern von Gleichungen auf Computerschirmen zu sehen. Man bedenke nur, wie schwierig es war, die geographische Fläche nicht als Ebene, sondern als Körperoberfläche zu sehen. Seltenerweise wird aber bei einem Umdenken aus Geographie in Topologie die zu entwerfende Stadt gerade nicht «utopisch». Sie ist «utopisch» (ortlos), solange wir geographisch denken, denn sie ist an keinem geographischen Ort lokalisierbar. Aber sobald wir topologisch, das heißt in vernetzten konkreten Beziehungen zu denken beginnen, wird diese Stadt

nicht nur lokalisierbar, sondern überall im Netz lokalisierbar. Sie entsteht überall und immer, wo sich intersubjektive Beziehungen nach einem zu entwerfenden Schaltplan ballen. Um dies «astronomisch» zu sagen: Die zu entwerfende Stadt ist für das zwischenmenschliche Beziehungsfeld, was ein Himmelskörper für das Schwerfeld ist, nämlich eine Krümmung, welche die Relationen «anzieht».

Bleibt man bei dieser (allerdings etwas schiefen) Metapher, so wird verständlicher, was mit dem Entwerfen eines theoretischen Raums gemeint ist. Es muß ein Raum sein, in den zwischenmenschliche Beziehungen «irgendwie» eingesogen werden. Er muß «attraktiv» sein. Das Bild eines Staubsaugers bietet sich an: Die Entwerfer von Städten haben Staubsauger zu projizieren, dank derer die verstreuten Knoten des zwischenmenschlichen Netzes einander nähergebracht werden sollen: der theoretische Raum als Instrument zum Aneinanderrücken. Klammert man einmal alle vorangegangenen Vorstellungen aus (zum Beispiel jene der christlichen Nächstenliebe), sieht man die Schwierigkeiten.

Die erste erscheint in folgender Form: Die bisherige Zivilisation war ein System, dank dessen Masken hergestellt wurden, mit denen und in denen sich die Knoten im zwischenmenschlichen Beziehungsfeld als Individuen identifizieren konnten. Sie war ein Instrument zum Erzeugen von «Identitäten». Die Masken haben sich jetzt als reifizierte Beziehungen herausgestellt (zum Beispiel die Maske «Vater» als reifizierte «Vater-Sohn-Beziehung»), und das sich hinter den Masken verborgene Individuum hat sich als nichts erwiesen – nimmt man eine Maske nach der anderen ab, so bleibt nichts übrig. Damit hat die bisherige Zivilisation ihre Funktion verloren. Wir befinden uns, wie man sagt, in einer «zivilisatorischen Krise», und diese soll dank eines Staubsaugers überwunden werden. Die Knoten des zwischenmenschlichen Beziehungsfeldes sollen sich nicht mehr identifizieren (und können es auch nicht mehr), sondern sie sollen sich durch Aneinanderrücken realisieren. Die Implikation ist dabei folgende: Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind Möglichkeiten, welche sich desto mehr realisieren (konkret werden), je dichter sie sich

ballen. Und die Stadt ist jene Krümmung, innerhalb welcher sich die zwischenmenschlichen Virtualitäten konkretisieren. Die Schwierigkeit ist dabei folgende: Woher kommt der Staubsauger? Etwa aus den bisherigen Zivilisationen?

Eine zweite Schwierigkeit erscheint in folgender Form: Die durch den Verfall der Masken über das Feld verstreuten zwischenmenschlichen Beziehungen (die Lockerung der Intersubjektivität und die daraus folgende vermässende Vereinsamung) sollen in die zu entwerfende Stadt eingesogen werden. Sie sollen «motiviert» werden. Man kann aber mit dem Begriff «Motiv» seit der Renaissance nicht mehr gut operieren. Vorher meinte man, zwischen motivierten und natürlichen Bewegungen unterscheiden zu können: Ein geworfener Stein bewegt sich motiviert (vom Motor «Werfer» veranlaßt), bis sich das Motiv erschöpft, und dann bewegt er sich natürlich (er sucht seinen richtigen Platz auf der Erde). Seither gibt es keinen richtigen Platz mehr, alle Bewegung ist träg geworden, und das Problem besteht nun darin, aus der Koinzidenz verschiedener Trägheiten die Beschleunigung zu kalkulieren. Zwar hat das 18. Jahrhundert versucht, das Motiv zu retten, indem es zwischen Natur und Kultur (Zivilisation) zu unterscheiden versuchte: Die Natur bewegt sich träg, die Kultur motiviert, und die Naturwissenschaften haben Vektoren zu kalkulieren, die «Geisteswissenschaften» hingegen nach Motiven zu suchen. Aber das ist bekanntlich mißlungen. Alle geistigen Motive (Sex, Geld, Macht, Ruhm usw.) können auf Trägheit reduziert und aus ihr kalkuliert werden. Das ist ein wichtiger Beitrag zum kalkulatorischen Zersetzen des Subjektes. Wie also kann die zu entwerfende Stadt die vereinsamte Masse zu einem ballenden Näherrücken motivieren? Wie kann sie die Lockerung zu Ballung verlocken? Ist etwa der Staubsauger nicht selbst ein aus Trägheiten kalkulierbares Motiv wie Sex, Macht usw.? Und sind etwa die Stadtentwerfer nicht selbst aus trägen Bits kalkulierbar?

Das ist aber, wie oben bereits gesagt, kein Grund, in Kulturpessimismus zu verfallen. Dabei wurde versucht, die Tendenz des zwischenmenschlichen Beziehungsfeldes zu negativer Entropie in den Blick zu nehmen. Charakterisiert ist dieses

Feld durch das Erzeugen (Erwerben), Speichern, Variieren und Weitergeben von Informationen. Diese Tendenz des Feldes ist seine «Trägheit», und tatsächlich kann man sie dank Umdrehung der Entropiegleichung kalkulieren. Im Vergleich zur allgemeinen Tendenz aller Felder zu Entropie sieht diese Tendenz wie ein Motiv aus: es ist eine «unnatürliche Bewegung» wie jene des geworfenen Steins, und auch sie wird sich erschöpfen. Nicht nur werden alle sterben, sondern das zwischenmenschliche Feld wird letztlich von den übrigen aufgesogen werden. Die Entwerfer von Städten mit ihren Staubsaugern und ihrer Ballung von intersubjektiven Möglichkeiten zu konkreten Realisationen können als Manifestationen dieser wie ein Motiv aussehenden Trägheit verstanden werden. Um dasselbe etwas weniger traurig zu sagen: Es handelt sich um ein Engagement für das Konkretisieren der in den zwischenmenschlichen Beziehungen angelegten Virtualitäten, auch wenn dieses Engagement sich als absurd (unmotiviert) und letztlich zum Scheitern verurteilt erweist. Das Entwerfen von Städten und überhaupt alles Entwerfen so zu sehen, heißt aufrecht und aufrichtig leben. Das ist nicht Pessimismus, sondern das Sich-Einlassen auf ein geradezu berauschendes Abenteuer. Es ist eine Lust, hier und jetzt zu leben.

Welche alternative Zivilisation aber können wir jetzt und hier entwerfen? Eine einzige sei skizziert, doch sie ließe sich ohne Schwierigkeiten (mit und ohne Computer) zu zahllosen anderen variieren und bis zur Unkenntlichkeit der ursprünglichen Version umkomputieren. Bei der hier skizzierten Stadt wird von folgendem Schaltplan der zwischenmenschlichen Beziehungen ausgegangen: Alle Menschen sind so miteinander zu vernetzen, daß die gegenwärtig verfügbaren Informationen in immer neuen Feldern aufgefangen und in die Komputationen aufgenommen werden können. Es wird angenommen, daß einige der derart erzeugten Informationen zum Programmieren von künstlichen Intelligenzen verwendet werden können, welche ihrerseits automatische Maschinen zum Herstellen der für Menschen unerläßlichen Lebensmittel er-

zeugen und kontrollieren können, so daß der theoretische Raum den politischen und wirtschaftlichen aus sich selbst herausstellen und diese beiden Räume ins Untermenschliche stellen kann. Ein solches Stadtmodell kann als eine Umstülpung der platonischen Utopie angesehen werden: Zwar nimmt der theoretische Raum weiterhin die oberste Position ein, aber er wird nicht mehr von Politik und Ökonomie gestützt, sondern umgekehrt ist er es, welcher diese beiden Räume aus sich entwirft. Der große Unterschied zwischen diesem Entwerfen und der Utopie besteht darin, daß hier die Stadt zu einem bislang unvermeidlichen Wurmfortsatz des theoretischen Raums wird, während ihr in der Utopie die Aufgabe zufiel, einen theoretischen Raum zu öffnen. Die Absicht dieses projektiven Raums ist nicht, Politik und Wirtschaft herzustellen und zu lenken, sondern dem intersubjektiven Netz angesichts der allgemeinen Entropie – angesichts des Todes und des Zerfallens in immer größere Wahrscheinlichkeit – einen Sinn zu geben; kurz, Theorie nicht mehr als Entdecken der Wahrheit, sondern als Projizieren von Bedeutung zu begreifen.

Beim Entwerfen des theoretischen Raums werden die Städtebauer die gegenwärtige Wissenschaft (und ihre Technik) als Ausgangspunkt, aber nicht als Stützpunkt nehmen. Sie werden ein Netzwerk aus reversiblen materiellen und immateriellen Kabeln spinnen (und haben bereits damit begonnen), sie werden durch diese Kabel Informationen so laufen lassen, daß sie an jedem Ort des Netzes zugleich und zur Gänze abrufbar sind (und haben damit bereits begonnen), sie werden in dieses Netz Raster und Gedächtnisse einbauen (und haben damit bereits begonnen), und sie werden die Informationen mit immer operativeren Codes verschlüsseln (und auch hier sind die ersten Schritte bereits ersichtlich). Geographisch gesehen wird also die Stadt den ganzen Erdball umfassen, aber topologisch gesehen wird sie vorerst eine kaum merkliche Krümmung im allgemeinen zwischenmenschlichen Beziehungsfeld sein: Die meisten zwischenmenschlichen Beziehungen werden außerhalb ihrer (in den gegenwärtigen Zivilisationen) liegen. Das Grundproblem des Stadtentwurfs wird

sich als Frage nach dem Erweitern und Vertiefen der theoretischen Krümmung stellen.

Als Lösung wird ein «offener Konfuzianismus» vorgeschlagen. Allerorts werden in das zwischenmenschliche Netz «Schulen» eingebaut werden, in welchen Kompetenzen für das Prozessieren von Informationen ausgebildet werden, und diese Schulen werden eine Stufenleiter in Richtung des theoretischen Raums bilden. Je zahlreicher das «Mandarinat» wird (je mehr zwischenmenschliche Beziehungen für Theorie kompetent werden), desto mehr wird sich der theoretische Raum erweitern und desto attraktiver wird er werden. Während der Übergangsperiode zwischen der gegenwärtigen und der künftigen Zivilisation werden die zwischenmenschlichen Beziehungen in zwei Netze zerfallen: das eine wird bereits theoretisch geschaltet sein, das andere noch immer wirtschaftlich und politisch, aber mit der Zeit wird das zweite Netz vom ersten aufgesogen werden (dieser Prozeß ist bereits gegenwärtig im Gang). Dieser «offene Konfuzianismus» – ein jeder kann Mandarin sein, sofern er dafür Kompetenz erwirbt – hat eine vorübergehende und eine dauerhafte Folge. Vorübergehend wird die Aufteilung in Mandarine und Laien als mandarinischer Totalitarismus seitens der Laien verstanden werden (so die Ansicht der Kulturpessimisten). Dauerhafter wird sich der theoretische Raum als ein *fuzzy set* von ineinandergreifenden und einander befruchtenden Kompetenzen erweisen (so die Absicht der Städteentwerfer).

Dies zeigt auch, warum die Wissenschaft zwar als Ausgangspunkt, aber nicht als Stützpunkt anzusehen ist. Als Ganzes und in jedem einzelnen Wissenschaftszweig wird die Wissenschaft nur eine der Kompetenzen sein, die im theoretischen Raum ineinandergreifen und einander überlagern. Andere Kompetenzen (zum Beispiel die selbst nur als Ausgangspunkt, aber nicht als Stützpunkt genommenen Künste und wertenden Disziplinen) werden in die Wissenschaft eindringen und sie von innen her verändern, wobei sie selbst ihren ursprünglichen Charakter verlieren werden. Auf längere Sicht wird sich aus dieser grauen Zone ineinandergreifender Kompetenzen eine bisher unvorstellbare Universalkompe-

tenz synthetisieren, die ihrerseits wieder in bisher unvorstellbare Verästelungen übergehen kann. Die gegenwärtigen Kategorien «Erkenntnis», «Wertung» und «Erlebnis» werden unoperativ werden und anderen weichen. Auch dafür – für diesen «Tod» von Wissenschaft, Kunst und Ethik, wie die Pessimisten sagen – sind die ersten Anzeichen sichtbar.

Der derart entworfene theoretische Raum ist eine Schule (ein Ort der Muße), weil alle Arbeit (alle Veränderung der Relationsfelder) mechanisiert und ins Untermenschliche abgedrängt ist. Aber er ist keine klassische beschauliche Schule, sondern eher ein Laboratorium für formale Experimente, für «*sperimentazione mentale*»; denn er ist ein Raum zum Prozessieren von zwischenmenschlichen Beziehungen, zum Konkretisieren der in diesen Beziehungen angelegten Möglichkeiten. Die neue Zivilisation soll den Menschen nicht mehr in und mit Masken als Individuum identifizieren, sondern dank kreativer Ballung überhaupt erst das spezifisch Menschliche aus den zwischenmenschlichen Beziehungen projizieren. Es läßt sich demnach zwar von einem «Tod» der Wirtschaft, der Politik und des menschlichen Subjekts sprechen, aber nur in jenem Sinn, in dem bei einem Schmetterling vom Tod der Larve die Rede sein kann. Eine so entworfene Stadt ist jener Ort, an dem der aufrechte Mensch aus dem Subjekt hervorbricht.

Betrachtet man die hier vorgeschlagene, hastig hingeworfene und nicht konsequent gezogene (plumpe) Skizze, dann ist man von zwei einander widersprechenden Aspekten beeindruckt. Einerseits erscheint die Skizze wie ein völlig unrealisierbarer phantastischer Traum eines außerhalb des sozialen Gewebes schwebenden Einzelnen, andererseits wie eine Projektion bereits beobachtbarer Tendenzen in diesem Gewebe. Dieser Widerspruch ist für die gegenwärtige Lage charakteristisch. Verlängern wir nämlich die gegenwärtigen Tendenzen in die unmittelbare Zukunft, dann kommen die unterschiedlichsten Szenarien dabei heraus, aber alle sind sie phantastisch. Wer nicht träumen, sondern mit beiden Füßen auf festem Boden bleiben will (wer nicht Lust hat, sich zu ent-

werfen), der ist gegenwärtig genötigt, zahlreiche beobachtbare Tendenzen entweder nicht wahrzunehmen oder zu minimalisieren. Augenschließen ist keine bequeme Einstellung für Realisten. Wer hingegen die beobachtbaren Tendenzen hinzunehmen bereit ist, der wird von ihnen zu Phantasien getrieben. Das war mit der Andeutung gemeint, die Trägheit der Intersubjektivität äußere sich als Motivation zum Engagement für Kreativität, für den anderen, als ein Träumen. Der eben skizzierte Stadtentwurf ist ein phantastischer Traum, er ist aus Engagement für Kreativität und für andere geboren, und gerade deshalb ist er realistischer als die Szenarien, die uns seitens der Pessimisten geboten werden – unter anderem aus dem seltsamen Grund, daß sich die Realität als Phantasie zu erweisen beginnt.

3. Häuser entwerfen

Sollte jemand die beiden vorangegangenen Kapitel kritisch gelesen haben, so wird ihm aufgefallen sein, daß sie einander widersprechen. In beiden Kapiteln wird nämlich ungefähr der gleiche Städteentwurf vorgeschlagen, nur erscheint dieser Entwurf im ersten Kapitel als eine von Kulturpessimisten befürchtete Gefahr und im zweiten als ein berauschendes Abenteuer. Dieser Widerspruch liegt im Wesen dieses ganzen hier versuchten Unternehmens. Nicht nur erweist sich jede realisierte Utopie als Albdruck – und dies nicht erst nach ihrer Realisation, sondern schon während ihres Errichtens –, sondern vor allem hängt die Bewertung eines jeden Entwurfs von der Einstellung des Entwerfenden ab. Ist man subjektiv eingestellt (also in unterwürfiger Stellung), so werden alle hier vorzuführenden Entwürfe als Drohungen erscheinen und man wird sie mit Recht als solche abtun. Nimmt man hingegen jene Stellung ein, die hier «aufrecht» genannt wird – und schon diese Benennung selbst ist eine Deklaration –, so wird man die Entwürfe zum eigenen Leidwesen als unwahrscheinlich betrachten. Dies sei dem Bedenken von Häuserentwürfen vorangestellt.

Wir sind wohnende Tiere, sei es in Nestern, Höhlen, Zelten, sei es in Häusern, über- und nebeneinander geschichteten Würfeln, sei es in Wohnwagen oder unter Brücken. Denn ohne einen gewohnten, gewöhnlichen Ort könnten wir nichts erfahren. Das Ungewohnte und Ungewöhnliche ist geräuschvoll und kann nur im Gewohnten und Gewöhnlichen zu einer Erfahrung prozessiert werden. Um dies einzusehen, ist es nicht nötig, Informationstheorie studiert zu haben. Es reicht, Tourismus zu machen. Die touristische Erfahrung unterscheidet sich von jener der Einwohner dadurch, daß der Tourist die Struktur der Gegend erfährt und der Einwohner die in dieser Struktur wechselnden Phänomene. Denn für den

Touristen ist die Struktur ungewöhnlich und muß in seine Gewohnheit als Geräusch eingebaut werden, um erfahren zu werden. Es kann daher per definitionem keinen wohnungslosen Touristen geben. Wohnungslos Herumfahrende erfahren gar nichts, sondern sie fahren «herum», das heißt sie irren im Chaos. Im Mittelalter meinte man, so seien wir alle: «Homines viatores», in diesem Jammertal herumirrende Unbehauste. Das Labyrinth der Welt – ein damals oft gebrauchter Begriff – als das Unhaus. Maimonides schrieb bekanntlich einen Führer für Verirrte. Seither sind die Häuser solider und komfortabler geworden, statt Maimonides gibt es Michelins, und selbst auf den Landkarten der Antarktis gibt es kaum noch weiße Flecken. Und doch häufen sich die Anzeichen für ein neues Unbehaustsein.

Die soliden und komfortablen Häuser scheinen ihrer Aufgabe nicht mehr gewachsen zu sein, als Orte der Gewohnheit Geräusche aufzufangen und zu Erfahrungen zu prozessieren. Dabei handelt es sich nicht ausschließlich um eine technische (architektonische) Frage. Es ist vor allem eine ontologische Frage. Bisher haben wir uns als Individuen angenommen, also als unteilbare Sachen, die sich in Raum und Zeit bewegen. Das Haus war der Ort, der diese Bewegungen zentrierte. Es stand im Zentrum von Raum und Zeit, ein «nunc stans» aus Holz, Stein, Glas und Eisen. Die Bewegungen des Individuums «Mensch» sind immer exakteren Analysen unterworfen worden, und die bedeutendste davon ist diejenige Hegels. Danach handelt es sich um eine Pendelbewegung: Der Mensch verläßt das Haus, um die Welt zu erfahren, und kehrt heim, um das Erfahrene zu prozessieren. Er zieht aus, um die Welt zu finden, und kehrt heim, um sich selbst wiederzufinden. In der Welt jedoch verliert er sich, um die Welt bei seiner Heimkunft zu verlieren. Die Pendelbewegung ist das «Bewußtsein», und die Tatsache, daß sie zwischen Selbstverlust und Weltverlust pendelt, macht aus ihm ein «unglückliches Bewußtsein». Diese Dialektik des Bewußtseins, die durch Sartre eine weitere Vertiefung erfuhr, hat in der Gegenwart ihre Bedeutung verloren. Wir können uns nicht mehr als Individuen annehmen, seit wir von der Teilbarkeit aller

Existenzphänomene und vor allem des Bewußtseins wissen. Seither ist von einer Bewegung des Individuums und der Rolle des Hauses dabei nicht mehr zu sprechen. Daher ist das Haus umzuentwerfen, und solange dies nicht geschehen ist, leben wir unbehaust, auch wenn wir weiterhin Häuser im alten Sinn bauen. Solche Häuser sind nämlich Kapseln geworden, die unsere Intersubjektivität hemmen, anstatt sie zu fördern.

So wie wir gegenwärtig Häuser bauen, sind sie selbstredend nicht mehr ganz die alten. Die intersubjektive Lebenseinstellung beginnt sich zu artikulieren: Kabel dringen in die Häuser. Will man einen Entwurf für Häuser bedenken, die der zwischenmenschlichen Einstellung entsprechen, ist es daher angebracht, das alte, «heile», von Kabeln noch nicht durchbrochene Haus zu Vergleichszwecken heranzuziehen, um zu zeigen, wie das künftige Haus nicht zu sein hat.

Das «heile» Haus besteht aus folgenden Grundelementen: einem Dach, Mauern, Fenstern und Türen. Aus gegenwärtiger Sicht können diese Elemente neu bedacht werden, und dabei wird das Dach als das entscheidende erscheinen. (Womit auch die alte Sicht einverstanden ist, da sie ja «unbehaust» und «obdachlos» beinahe als Synonyme verwendet.) Das Dach ist ein Werkzeug für Untertanen. Es soll das Subjekt vom Herrscher sichtbar unterscheiden und dadurch vor ihm schützen. Der Herrscher soll transzendent bleiben, gleichgültig, ob dieser Herrscher ein Gott oder die Natur ist. Seine Gesetze, gleichgültig, ob es sich um Gebote oder Naturgesetze handelt, sollen unter dem Dach wenigstens nicht ebenso dringlich sein wie darüber. Das Dach soll verbergen (Höhle) oder decken (Zelte). Sollte das deutsche «Dach» den gleichen Wortstamm haben wie das griechische *techne*, so wäre auch im Deutschen ersichtlich, daß das Dächerbauen («Architektur») die «Erz-kunst» ist, weil es jener Kunstgriff ist, dank dessen sich das Subjekt vor dem Herrscher zu ducken versucht (wie Kain in der Bibel). Aufrecht und aufrichtig Lebende brauchen keine Dächer. Das Subjekt braucht sie.

Seit der Mensch aus der Lebenswelt in die Subjektivität aus-

brach, baut er Dächer. Ob schon die Baumkrone als Nestdach zu verstehen ist, bleibe dahingestellt, aber die Höhle muß als ein «verwendetes» Dach angesehen werden. Das Zelt hingegen ist nicht als künstliche Höhle, sondern als aus der Höhle herausgezogenes («hergestelltes») Dach zu betrachten. Dank Zelt zieht sich das Subjekt aus der Lebenswelt heraus und geht in Deckung. Beim Übergang zur Seßhaftigkeit hebt sich das Dach vom Boden und ruht nun auf Mauern. Diese sind jedoch nicht nur Stützen (Säulen), sondern auch Schutzmaßnahmen (das Wort stammt von *munire*). Der seßhafte Untertan fühlt sich nicht nur von oben bedroht, sondern auch von allen Seiten. Die Mauer soll ihn (und seine nächsten Mitgefangenen) vor dem Ausland schützen. Sie soll für ihn haften, ihn definieren. Wenn Hegel und Sartre vom unglücklichen Bewußtsein sprechen oder auf es abzielen, dann denken sie weniger ans Dach als an die Mauer, denn sie ducken sich nicht mehr so sehr vor dem Oben, sondern beugen sich eher über das Unten. Nicht der Dachboden, sondern der Erdboden interessiert sie, und dorthin bauen sie Mauern. Mauern als Munitionen gegen das Ausland haben zwei Wände. Die Innenwand wendet sich an die Gefangenen, die Außenwand an «gefährliche» (draußen fahrende) potentielle Immigranten. Eine Phänomenologie der Mauer und ihrer beiden Wände ist noch zu leisten und dabei müßte den obdachlosen Mauern (etwa den Stadtmauern) besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Jedenfalls ist die Mauer eine Grenze, und ihre Funktion wird in Berlin noch deutlicher als in China. Man kann von der Mauer sagen, daß sie Unheil vom Heiligen abhält, daß ihre Außenwand «politisch» ist und ihre Innenwand «heimlich». Das Heim ist jene Bewandnis, an die sich die Innenwand wendet. Aufrecht und aufrichtig Lebende sind am Niederreißen aller Mauern engagiert, weil sie in ihnen Unterbrechungen zwischenmenschlicher Beziehungen erkennen. Heimat und Heimlichtuerei sind ihnen zuwider.

Aber selbst unterwürfige Patrioten und Geheimniskrämer (Hegel inbegriffen) müssen Löcher in die Mauer schlagen, so sehr sie diese auch zur eigenen Identifikation verwenden möchten. Bekanntlich gibt es zwei Arten von Mauerlöchern,

Fenster und Türen, obwohl die Unterscheidung zwischen ihnen nicht immer leicht ist. Man kann durch die Tür schauen und durchs Fenster klettern. Ausländer können durch Tür und Fenster Einblicke gewinnen und durch beide dringen. Die Unterscheidung wird erleichtert, wenn man bedenkt, daß die Öffentlichkeit meist durch die Tür einbricht und Privatinteressen durchs Fenster. Daher sollen Fallbrücken vor der Öffentlichkeit und Gitter vor privaten Gefahren schützen. Das ist ein Aspekt der Dialektik der Mauer (des unglücklichen Bewußtseins): daß man desto mehr in der Angst (der Enge) ist, je mehr Mauerlöcher man zu schlagen genötigt ist. Eine operativere Unterscheidung zwischen Fenster und Tür jedoch als diejenige zwischen Einbrecher und Polizei ist es, das Fenster als ein Schauwerkzeug und die Tür als ein Fahrzeug anzusehen. Fenster als Ausschau und Tür als Zufahrt.

Bevor das Wort «Schau» als Synonym für «show» verwendet wurde – was zwar etymologisch und phonetisch richtig sein mag, aber semantisch falsch ist, weil «to show» zeigen bedeutet –, hatte es einige verwirrende Konnotationen. Als Beispiel dafür mag der Begriff «Wesensschau» dienen, aber das Fenster kann schwerlich als ein Werkzeug für solch ein Schauen (als ein derartiges Mikroskop) angesehen werden. Eine andere Konnotation von «Schau» paßt besser auf das Fenster, nämlich jene, die mit dem griechischen «Theorie» gemeint ist. Theorie ist ein Schauen mit dem inneren Auge, und das durchs Fenster schauende Auge ist innen. Es läßt sich zwar sagen, daß ein derartiges inniges Fensterschauen auf Äußerlichkeiten gerade nicht das von der Theorie gemeinte Schauen sei. Aber vielleicht kann das Fenster umgekehrt gerade zur Kritik an der Theorie dienen. Denn es handelt sich um ein Werkzeug zum Anschauen, bei dessen Gebrauch man nicht naß wird; um ein Werkzeug zum gefahrlosen und daher erfahrungslosen Erkennen. Die vom Fenster aus geübte Kritik an der Theorie ist nicht unbedingt schlagend (der Vorwurf, reine Hände behalten zu wollen, läßt sich ihr gegenüber nicht unbedingt erheben), aber die reine theoretische Wissenschaft steht doch vor dem Problem, durch das Fenster Instrumente nach draußen zu strecken, ohne selbst aus der Tür

zu schreiten. Man könnte das Fensterproblem etwa so fassen: Sind Experimente, mit denen man sich aus dem Fenster hinauslehnt, aus der Sicht der Erfahrung, die den Schritt über die Schwelle tut, vielleicht «impertinent» im ursprünglichen Sinn von «unsachgemäß»? Für Aufrechte und Aufrichtige stellt sich dieses Problem nicht mehr, denn sie experimentieren nicht, sondern projizieren. Sie brauchen keine Fenster.

Für überdachte Untertanen hingegen (Leute, die Fenster brauchen) erfordert das Problem eine Synchronisation von Fenstern und Türen, von Theorie und Praxis. Für sie soll der aus dem Fenster gewonnene Überblick als Landkarte für das Hinausgehen durch die Tür dienen, und die Türerfahrung soll den Fensterblick korrigieren und vertiefen. Wenn man über die Schwelle tritt und dabei Vorsichtsmaßnahmen ergreift, um nicht über sie zu stolpern, hebt man die Tür nicht notwendigerweise aus der Angel, sondern darf bei komfortablen Häusern hoffen, daß sie sich hinter dem Rücken von selbst schließt, um sich dem Rückkehrenden ebenfalls von selbst wieder zu öffnen. Eine derartige Hoffnung ist nicht mehr berechtigt. Die Gefahr beim Ausfahren ist gerade, daß man bei der Rückkehr verschlossene Türen vorfindet. Man hat zwar selbstredend einen Schlüsselbund in der Tasche (man hat den heimatlichen Code auswendig gelernt und kann ihn entschlüsseln), aber wie bei Heimtückischen üblich, kann sich während der Abwesenheit der Geheimcode geändert haben. Die Tür und ihr Schloß stellen gegenwärtig an Marx und Heidegger eine ungemütliche Frage. Nicht die Materie, sondern die Heimat ist tückisch (nicht das Objekt, sondern das häuslich verkapselte Subjekt), und nicht der Entschluß, sondern der Abschluß (nicht De-zision, sondern die Ak-zision) ist die Angel des Entwerfens. Aufrecht und aufrichtig Lebende können zu Türen kein Vertrauen haben, sie können sie nicht brauchen. Kurz, das zu entwerfende Haus hat weder Dach noch Mauern, weder Fenster noch Türen zu haben.

Es ließe sich der Eindruck gewinnen, als solle hier einem sperrangelweit offenen Haus der Zukunft das Wort gesprochen werden: als einer Art Ausbuchtung in der Krümmung

des zwischenmenschlichen Beziehungsfeldes (etwa wie der Mond als Ausbuchtung in der irdischen Krümmung des Gravitationsfeldes anzusehen ist). Als sei die Funktion des künftigen Hauses etwa diese: Zwischenmenschliche Beziehungen werden von der attraktiven Stadt angezogen, um dort ihre Möglichkeiten zu aktualisieren, und die Stadt verteilt diese angezogenen Beziehungen in «Haus» genannte Kompetenz-ausbuchtungen. Als seien Häuser kreative Knoten im dialogischen Stadtgewebe. Bei einigem Überlegen jedoch muß man einsehen, daß eine sperrangelweite Glasnost (eine kriterienlose Toleranz) leider nicht angestrebt werden kann. Häuser müssen Gitter haben, Vorrichtungen, welche einigen Ein- und Auslaß gewähren und ihn anderen verwehren. Von solchen kriteriösen, zensurierenden Gittern hat leider jeder Hausentwurf auszugehen, denn sie sind das Alpha und Omega des künftigen Hauses, wie es das Dach beim alten Haus war. Diese vergitternden Überlegungen drohen, die künftige Stadt mit Zensoren zu spicken und ihren «demokratischen» Charakter zu verkehren. Sie sind aber unvermeidlich. Man möge sich damit zu trösten versuchen, daß jedes Haus sein ihm entsprechendes Gitter hat und daß daher bei Inkompetenz für ein bestimmtes Haus die Möglichkeit besteht, in ein anderes eingelassen zu werden oder sich ein entsprechendes zu bauen und es dann zu vergittern. Zensor kommt von *censere* = meinen: Die künftige Stadt wird allen Meinungen Häuser zuweisen müssen, und in diesem Sinn wird Urbanismus der Architektur vorangehen müssen: Urbanismus als Entwurf für Meinungsverschiedenheiten und als Strategie zum Vermeiden einer «Majorität», einer Mehrheitsmeinung. So also hat das künftige Haus zu funktionieren: als Dissens zur Stadt, als Ausbuchtung für minoritäre Meinung.

Wie im vorangegangenen Kapitel gezeigt wurde, besteht die Funktion der Stadt darin, Informationen zu erzeugen, zu speichern und weiterzugeben, also die menschlichen Möglichkeiten zu konkretisieren. Wird nun das Stadtnetz so geschaltet, daß es zwar das allgemeine intersubjektive Relationsnetz krümmt (verdichtet), aber dabei die gleichmäßige Streuung der Knoten beibehält, so können keine neuen Infor-

mationen entstehen. Dann nämlich laufen durch jeden Knoten die gleichen Informationen, alle Informationen verteilen sich gleichermaßen über die ganze Stadt, und sie können sich zwar durch neu erworbene kumulativ vergrößern, aber nicht zu neuen Informationen prozessiert werden. Eine derartig demokratische Schaltung, worin alle Knoten an allen verfügbaren Informationen teilnehmen, verhindert jeden kreativen dialogischen Austausch. Soll die Stadt kreativ sein, dann müssen in ihr Netz Informationsgefälle (Täler und Hügel) eingebaut werden. Jedes Wellental muß eine spezifische Kompetenz haben (über spezifische Informationen verfügen), und die einzelnen Kompetenzen müssen miteinander zur Prozessierung neuer Informationen dialogisieren können. Die Wellentäler sind die Häuser der Zukunft. Die Gitter sind Werkzeuge zum Filtern von Informationen, und hinter den Gittern entstehen Häuser. Die künftigen Städtebauer werden Staubsauger sein, und die künftigen Häuserbauer werden die Filter in die Staubsauger bauen – dies als Vorschlag für eine Definition von «Architektur und Urbanismus».

Das künftige Hausproblem ist demnach das Gitter; etwas eleganter ausgedrückt, die Kriterien, nach denen spezifische Kompetenzen aus der allgemeinen gefiltert werden sollen. Wer in traditionellen Kategorien denkt, wird hier Apartheid, Diskriminierung und Ghetto wittern. Denn für ihn sind Gitter und Zensur politische Machtfaktoren: Wer herrscht, fügt die Gitter in die Stadt (wie der Geigenspieler den Dämpfer auf die Saiten). Wer in den Kategorien des Entwerfens denkt, wird eher Maxwellsche Teufelchen wittern: Gitter als negentropische Vorrichtungen, um Unwahrscheinlichkeiten aus Wahrscheinlichem zu filtern. Gitter, die aus einem heißem Wasserbehälter nur kalte Moleküle in einen kalten Wasserbehälter (und umgekehrt) durchlassen sollen. Derart negentropische Gitter sind nach Kategorien gebaut worden, welche quantifizieren und nicht qualifizieren. Es sind Kategorien der «reinen» Vernunft (um dies kantisch zu sagen). Zu ihrem Bau dienen die Gleichungen des Zweiten Grundsatzes der Thermodynamik und der Informatik. Es sind nicht kategorische Imperative, sondern kategorische Indikative. Demnach sind

sie keine «politischen» Machtfaktoren. Die Häuser der Stadt werden nicht aus dem politischen, sondern dem theoretischen Raum entworfen, und die in die Stadt eingebauten Zensoren sollen nicht gleichschalten, sondern im Gegenteil «verschiedenschalten».

Das zu entwerfende Haus wird demnach eine Kompetenzausbuchtung in der städtischen Krümmung des zwischenmenschlichen Beziehungsfeldes zu sein haben. Diese Ausbuchtung ist mit einem schlagenden Herzen vergleichbar: Sie wird gefilterte Informationen aufsaugen, diese prozessieren und an das Stadtgeflecht weitergeben. Die Stadt wird mit einem vernetzten System von schlagenden Herzen verglichen werden können. Dieses System wird das Problem der Konkordanz (der Übereinstimmung der Herzen) zu lösen haben. Die Stadt wird in ständiger Gefahr von Häusersynkopen und städtischer Synkopen stehen. Es wird daher nötig sein, jedes einzelne Haus, die Stadt als Ganzes und alle darin eingebauten Zensoren ständig umzubauen. Die gesamte Stadtstruktur, die Struktur eines jeden Hauses und die Kriterien der Kompetenzfilterung werden bei jeder Erzeugung einer neuen Information verändert werden müssen. Die Fäden des zwischenmenschlichen Beziehungsfeldes werden immer neu gesponnen und gewoben werden müssen, und seine Knoten werden sich nicht nur immer verschieben, sondern entknoten und verknoten. Denn das Problem der Konkordanz ist nicht dasjenige des Gleichgewichts, sondern des sich immer wieder verändernden Konsensus. Konsensus aber kann nicht der kleinste gemeinsame Nenner aller Einzelhäuser sein (keine «raison commune»), sondern im Gegenteil eine vorübergehende Konvention (Zusammenkunft) einiger Häuser (Kompetenzen) in Beantwortung anderer Konventionen. Das zwischenmenschliche Beziehungsfeld wird nicht diskursiv, sondern dialogisch geschaltet, und die Stadt ist nicht als Monarchie, sondern eher als Anarchie zu denken.

Das hier gemeinte Stadt- und Hausbild läßt sich als computeranimiertes synthetisches Bild exakt auf Schirmen entwerfen; sein Ausdenken dagegen gelingt nur ungefähr. Versucht man sich dennoch daran, weil ja der vorliegende Versuch al-

phabetisch verschlüsselt ist, so wird man einige bereits beobachtbare Phänomene wiedererkennen. Das zu entwerfende Haus wird ein Knoten von Kabeln sein, und miteinander vernetzte Apparate werden diese Kabel manipulieren. Nur dürfen wir dabei nicht an materielle Kabel und Apparate wie Telefone, Radios, TV's oder Minitels denken, sondern haben uns das alles eher immateriell oder miniaturisiert vorzustellen. Das Haus wird eher wie eine kleine Gruppe von Menschen aussehen (wie eine «Familie»), worin gespielt wird. Die Gruppe wird dank einer gemeinsamen Spielkompetenz zusammengehalten, sie wird einen Kompetenzknoten bilden. Die Bindung innerhalb dieses Knotens wird stark sein, weil die Einzelknoten innerhalb des Gruppenknotens eng aneinander geballt sind, aber es wird innerhalb der Gruppe Kompetenzspannungen geben. Das Spiel, für das sich das Haus engagiert, besteht im Erzeugen von Informationen (Unwahrscheinlichkeiten), und zwar so, daß jede einzelne erzeugte Information als ein Zug in einem Spiel zu sehen ist, an dem die ganze Stadt engagiert ist. Die Absicht eines jeden Zuges ist nicht, zu gewinnen, sondern immer interessantere Spielsituationen herzustellen. Versucht man sich in die im Haus herrschende existentielle Stimmung einzuleben, so wird sie als ein gespanntes, aber doch spielerisches Entwerfen von Abenteuern erscheinen. Natürlich ist eine derartige Spannung von menschlichen Organismen auf die Dauer nicht durchzuhalten. Daher sind es nicht die Kabel und die Apparate, sondern die menschlichen Körper, welche in einem solchen Haus als «unmenschlich» (als Spielverderber) erlebt werden.

Das Haus wird attraktiv sein. Immer weitere zwischenmenschliche Beziehungen werden sich daran knüpfen. Es wird die Tendenz haben, überhaupt alle Beziehungen an sich zu ziehen, und in diesem Sinn wird es allen offenstehen. (Man kann, wenn man Lust hat, von Nächstenliebe sprechen.) Dieser Tendenz wird das Gitter Widerstand leisten: Nur wer die entsprechende Kompetenz besitzt, wird eingelassen. Aber es wird auch eine umgekehrte Tendenz im Haus geben: Die Anziehungskraft anderer Häuser wird auf es wirken, und sie wird

ihrerseits von Zensoren gehemmt sein. (Man kann, wenn man Lust hat, von Fremdenliebe sprechen.) Nur darf man beim Bedenken dieser zwischenhäuslichen Spannung nicht an ein Ein- und Auswandern von Einzelknoten aus Gruppenknoten denken: eher an ein Knüpfen und Entknoten, wobei sich die einzelnen Häuserstrukturen verwandeln. Man muß überhaupt versuchen, sich von reifizierten Vorstellungen von Einzelmensch, Gruppe und Haus zu befreien.

Diese Schilderung des Hausentwurfs muß beim ersten Lesen wie eine ziemlich unbeholfene Auseinandersetzung mit den technischen Schwierigkeiten eines Schaltplans zur Erzeugung von Informationen klingen. So aber klingt sie nicht beim Schreiben. Beim Schreiben geht es eher um den unbeholfenen Versuch, das Begeisternde und Berauschte eines künftigen aufrechten Lebens in möglichst kühle Worte zu fassen. Der Versuch ist unbeholfen, weil dem Schreibenden die notwendigen technische Kenntnisse fehlen. Er ist kein Architekt, und dies weder im traditionellen noch im hier vorgeschlagenen Sinn des Wortes. Aber er hegt eine Hoffnung: daß nämlich bei einem zweiten Lesen dieser Schilderung herausgeföhlt wird, wie wir beginnen, aus den Kerkerzellen, die die gegenwärtigen Häuser sind, auszubrechen, und uns darüber zu wundern beginnen, es so lange daheim und zu Hause ausgehalten zu haben, wo doch das Abenteuer vor der Tür steht.

Die Verwunderung darüber, wie dies ausgehalten werden konnte, läßt sich so fassen: Da sitzen Leute zwischen vier Wänden oder in rollenden Metallkisten und schauen entweder in Fernsehkisten oder manipulieren Symbole, und dieselben Leute behaupten, die künftige Verkabelung zu fürchten. Es wäre zu einfach, diese Leute wie die platonischen Höhlenbewohner, die nicht befreit werden wollen, mit der Bemerkung zu verachten, daß sie nur Schatten sehen. Man muß versuchen, sie ernst zu nehmen. Dabei ist davon auszugehen, daß gegenwärtig die meisten Menschen in ihren Häusern nicht mehr Objekte, sondern Symbole manipulieren (oder, wie man gewöhnlich sagt, daß der tertiäre Sektor über den primä-

ren und sekundären immer mehr überhandnimmt). Wenn die Leute im Haus nicht ihren Körper bedienen oder sich von ihm bedienen lassen – wenn sie nicht kochen und essen, schlafen und bettlägerig sind, Sex machen und Körperpflege betreiben –, dann empfangen oder senden sie Bilder, lesen oder schreiben Buchstaben, beziffern oder entziffern Tonzeichen oder hantieren mit Zahlen (abgesehen von jenen, welche «do it yourself» als Spiel betreiben). Warum fürchten die Leute die Verkabelung, wo diese doch gerade das Manipulieren von Symbolen bis ins Unvorstellbare bereichert?

Sie fürchten sie aus dem richtigen Grund: Sie wollen von Symbolen nicht überflutet werden. Wenn man vor dem brennenden Kaminfeuer sitzt, die Beine weit ausgestreckt hat und ein Buch in der Hand hält, dann fühlt man sich häuslich, weil die Menge der Symbole zwischen zwei Deckel gebunden ist und einem nicht zwischen den Fingern davonläuft. Wenn man hingegen auf einem Schirm Texte aufleuchten läßt, die in atemloser Geschwindigkeit vorbeihuschen und aufgehalten werden müssen, dann sitzt man einem offenen Buchstabenozean gegenüber und ist rückhaltlos, selbst wenn im Rücken ein Kaminfeuer brennen sollte. Man sitzt zwar noch im alten Haus, aber dieses ist nun dem Abgrund geöffnet und hat seine behütende Funktion verloren. Bedenkt man jedoch diese berechnete Furcht, so erweist sie sich als Heimweh. Es kann kein Heim mehr geben. Das Lesen von Büchern vor Kaminfeuern ist eine archaische, immer seltener werdende Situation. Meist sitzt man vor Fernsehkisten, hört Radio oder telefoniert. Das Haus, dessen Verlust man befürchtet, ist bereits verloren. Die Kabel haben mit dem Durch- und Abbruch des Hauses bereits begonnen. Die Kapsel der Identität, die Hülle des Individuums ist bereits durchbrochen, und in allen Masken sind Löcher. Die Leute befürchten etwas, das bereits stattgefunden hat und womit sie täglich leben. Sie mögen die Verkabelung fürchten, aber ihr Telefon würden sie trotzdem nicht abschalten wollen.

Das Entwerfen von neuen Häusern ist keine leichtfertige, sondern eine schwerfallende Entscheidung. Die gegenwärtigen Häuser sind durchlöchernde Ruinen, bei denen weder

Dach noch Mauer, weder Fenster noch Tür funktionieren, durch die der Orkan der Intersubjektivität in Stößen hindurchbläst und innerhalb derer niemand vor dem Einbruch der Symbolflut geschützt ist. Das Entwerfen der neuen Häuser ist eine Sanierungsaktion nach dem Erdbeben, in dessen Verlauf das Individuum zusammengestürzt ist. Was einen bei den Leuten wundert, ist nicht so sehr, daß sie Heimweh haben, sondern daß sie in den vom Erdbeben zerstörten Häusern weiter hocken wollen. Daß sie die rissigen Wände, die zersplitterten Fenster und vor allem das an vielen Stellen eingebrochene Dach beweinen, anstatt sich durch die ihnen jetzt offenstehenden Kabel ins Weite zu entwerfen. Daß sie versuchen, Subjekte von nichts zu sein, anstatt sich aufzurichten.

Diese Leute, über die man sich wundert, sind natürlich wir selber. Mit Ausnahme vielleicht der ganz Jungen ducken wir uns alle in den Ruinen und versuchen, die Löcher zu stopfen. Unser ganzer Kulturbetrieb kann als ein derartiges Flickwerk angesehen werden. Wo immer eine Mauer zusammenbricht, bauen wir eine neue, die allerdings schon baufällig ist, bevor sie noch fertiggestellt wird. Wo immer ein Dach einstürzt, suchen wir neue Deckung, durch die jedoch der Hagel der eisigen Argumente gegen alle Transzendenz durchschlägt. Der Entwurf des Hauses der Zukunft, dieses verkabelten zwischenmenschlichen Hauses ohne Dach, Mauer, Fenster und Tür, ist nicht ein Gegenentwurf gegen heile Häuser, in denen wir gemächlich Gegenstände schnitzen (wie im Mittelalter), sondern eine Alternative zu unserer gegenwärtigen obdachlosen Unbehaustheit. Die offene Vernetzung von Kompetenzen ist die Alternative zur inkompetent gewordenen einsamen Vermassung. Nicht vom heilen Haus her, sondern vom zitternden Hocken in Winkeln nach dem Erdbeben her ist der hier vorgeschlagene Hausentwurf zu kritisieren.

Er ist allerdings kritisierbar. Und weil er es ist, ist er vorgeschlagen worden. Und zwar ist er nicht nur in allen seinen einzelnen Aspekten einer scharfen Kritik zu unterwerfen, sondern er kann und soll als Ganzes in Frage gestellt werden. An früherer Stelle wurde gesagt, daß der Schreibende unbeholfen ist, weil er kein Architekt ist. Das ist ganz in Ordnung.

Nach dem Erdbeben ist das Entwerfen von Häusern zuerst einmal eine ontologische Frage: Was hat man zu tun, um sich aus der Unterwürfigkeit aufzurichten? Aber auch die Unbeholfenheit ist ganz in Ordnung. Wenn man jede Stütze verloren hat, kein Dach mehr hat, unter dem man sich ducken kann, keine Wand, an die man sich lehnen kann, wo anders kann man Hilfe suchen als beim ebenso unbeholfenen Nächsten? Die Hände, die sich an keinen Ast mehr klammern können, wo andershin können sie langens als in Richtung der Hand des anderen? Das ist die Geste des Hausentwurfs, wie er hier vorgeschlagen wurde.

4. Familien entwerfen

Familienhäuser stellen einen bekanntlich vor die folgende Frage: Gibt es eine «Familie» genannte Gruppe von Menschen, nach deren Struktur Häuser gebaut werden, oder gibt es Hausstrukturen, dank derer Gruppen von Menschen zu «Familie» strukturiert werden? Es ist eine Variante der Frage, ob der Mensch gut für die Gesellschaft ist oder die Gesellschaft gut für den Menschen. Dieser ganze Versuch will nahelegen, daß derartige Fragestellungen falsch sind. Familienhaus und behaute Familie (ebenso wie menschliche Gesellschaft und das soziale Wesen «Mensch») sind abstrakte Extrapolationen aus konkreten Relationen. Es ist daher gleichgültig, ob man das Problem der Familie vom Haus aus betrachtet oder das Problem des Hauses von der Familie: Diese beiden Ansätze werden einander im konkreten Beziehungsfeld begegnen. In diesem Fall wird das Konkrete vom Hausentwurf aus betrachtet werden. Nicht Familienplanung, sondern der Entwurf eines aufrechten Lebens ist der Ausgangspunkt.

Ob uns das gefällt oder nicht, wir befinden uns noch immer in einer bürgerlichen Zivilisation, sind Erben der bürgerlichen Revolution, welche aus der klassischen Theorie die Wissenschaft und die Technik gemacht hat. Obwohl es gegenwärtig bereits unter Denkmalschutz steht, ist für unseren Zusammenhang demnach auf das bürgerliche Familienhaus als Modell zurückzugreifen. Dieses Modell sieht ungefähr so aus: Im Erdgeschoß befindet sich die Werkstatt, im ersten Stock wohnt der Meister, im zweiten seine Eltern. Das Modell ist reich an schier unausschöpflichen Konnotationen: Die gesamte bürgerliche Zivilisation mit ihren politischen, epistemologischen und ästhetischen Dimensionen kann von hier

aus entfaltet werden. Das ist bereits häufig geschehen und soll hier nicht wiederholt werden. Aber einige Aspekte des Modells wollen doch bedacht sein, wenn es darum geht, Familien zu entwerfen. Vor allem dieser Aspekt: Wenn wir von Familie sprechen, denken wir an den ersten Stock und verschweigen die Werkstatt und das Ausgedinge. Die Familie, von der wir sprechen, hängt in der Luft, hat weder Boden noch Dach, sie ist aus der bürgerlichen Ordnung wie eine Schublade herausgezogen worden. Es ist diese in der Luft hängende Schublade, die bekanntlich von der «Krise der Familie» betroffen ist, von welcher aus neue Familien entworfen werden können.

Sieht man sich ein Familienhaus an, wie es im «centro storico» norditalienischer Städte den Touristen gezeigt wird, so erkennt man, wie die Industrierevolution und die Informationsrevolution in die Wege geleitet wurden. Im Erdgeschoß liegen manchmal die Werkzeuge noch herum, und die mit ihnen umgehenden Meister, Gesellen und Lehrlinge – die gesamte gegenwärtig von den Universitäten übernommene Werkhierarchie – sind dort immer noch spürbar. Und das gilt über den Meister und seine Famuli hinaus auch für die Kunden und Lieferanten, also für die Klienten (die sich Verbeugenden) und für jene, die das Recht hatten, Kommerz und Konnubium mit der Familie zu treiben. Man sieht im Erdgeschoß die Familiendynamik, und sie ist mehr römisch als jüdisch-christlich. Steigt man die Stiege zum ersten Stock hinauf, wo die tüchtige Hausfrau und Mutter der Kinder walte und auf den Meister wartet, dann allerdings ist man eher in palästinensischen Gefilden (wenigstens solange man nicht versucht, das dortige Schalten und Walten auf heidnische Kulturen hin zu untersuchen). Und steigt man noch höher ins Ausgedinge, wo die Eltern des Meisters geruhsam auf ihren Tod warten und von Werkstatt und Meisterin erhalten werden, so befindet man sich eher in der atheniensischen Akademie des theoretischen, kontemplativen Lebens. So erweist sich ein Besuch bei der bürgerlichen Familie als eine Reise zu den Wurzeln unserer Zivilisation, wobei Jerusalem, Rom und Athen hierarchisch ineinandergreifen und einander

überschneiden. Jede Vorstellung, die Familie sei ein «natürliches», biologisch bedingtes Gebilde, wird dabei zunichte. Und doch: Richtet man das Augenmerk auf das Stiegenhaus des Familienhauses und stellt man sich vor allem die Kinder vor, wie sie von Stockwerk zu Stockwerk laufen, dann allerdings erkennt man die Stufenleiter der Generationen. Man hat sich das vielleicht so vorzustellen: Im ersten Stock, bei den Eltern, vor allem der Mutter, wohnen die Kinder (dort ist ihre Gewohnheit, ihr Privates), im Erdgeschoß lernen sie Handlungen und Handeln (dort ist ihre Aktivität, ihr politisches Leben), und im zweiten Stock lernen sie das historisch angesammelte Gedächtnis kennen (dort ist ihre Schule, ihr kontemplatives Leben). Das Stiegenhaus erscheint nicht nur als Querschnitt durch drei Generationen, sondern vor allem als Feed-back zwischen dem privaten, dem politischen und dem theoretischen Leben. In der kreativen Kopplung dieser drei Existenzformen miteinander besteht die Funktion jener zwischenmenschlichen Beziehung, die einerseits als Haus und andererseits als Familie reifiziert wird.

Alle Wörter, die den uralten Wortstamm «gen» beinhalten (und es sind ihrer Legion) spielen auf den Begriff «Knie» an. Wenn man das Wort «Generation» im Deutschen mit «Geschlecht» übersetzt, geht diese Konnotation zugunsten einer anderen verloren. Wenn die Familie zur Debatte steht, kann jedoch die Nebenbedeutung «Knie» nicht außer acht gelassen werden. Will man vorerst alle machistischen Vorstellungen ausklammern – die Familie kniet vor dem Vater und dieser vor einem Herrn –, so wird man annehmen, daß beim Gebären das Kind auf die Knie der Mutter fällt – womit man eine Brücke zu «Geschlecht» geschlagen hätte. Die alten Mutterreligionen (die mit dem Wortstamm «gen» wohl gleichaltrig sind) mögen dieses Bild der Magna mater genetrix vor Augen gehabt haben. Aber beim Bedenken unserer eigenen Familie ist Machismus unvermeidlich. Auch dies wird beim Besuch des bürgerlichen Familienhauses ersichtlich: Die Kunden und Lieferanten knien vor dem Meister (*clientes*), ebenso die Famuli, die Meisterin, die Kinder und die Alten, und der Meister selbst kniet vor Gott (und dem von

diesem autorisierten Bischof, König, oder einem anderen «Big Man» wie Vaterland oder Steuereinnahmer). Die Familie ist nach den Kriterien einer Knie-Ordnung, nicht einer Hackordnung, geregelt. Will man biologische Parallelen, so sind diese nicht bei den Hühnern, sondern den Pavianen zu finden. Entblößt man die Familie ihrer Aura, dann bietet diese Stufenleiter von knieenden Untertanen einen geradezu unappetitlichen Anblick. Man braucht der gegenwärtig zerfallenden Familie nicht nachzuweinen.

Die eben bedachte Familie ist jedoch noch eine «heile», und so sieht sie gegenwärtig nicht aus. Das Unheil, von dem die gegenwärtige befallen ist, läßt sich mit dem Wort «Verlust der Geburtenkontrolle» erfassen. Im «centro storico» (im historischen Kern unserer Zivilisation) stehen die Familienhäuser in zünftigen Gassen (zum Beispiel Gerbergasse, Zeltnergasse). Jede Gasse besteht aus einer bestimmten Anzahl von Häusern, und jedes Haus hat einen Meister. Nicht der Meister, sondern das Haus mit dem es bezeichnenden Schild (zum Beispiel Rotschild) verleiht der Familie ihre Identität (ihren Namen). Das Haus ist eine harte Pille: Ein einziger Sohn kann es erben, alle übrigen Kinder müssen außer Haus ihr Glück (oder Unglück) suchen. (Wohin diese fahrenden Gesellen, Mönche und Schüler und diese verkauften Bräute und Nonnen versickern, steht hier nicht zur Debatte.) Diese ständigen Abtreibungen aus dem Haus gestatten der Familie, ihre Struktur zu bewahren. Die Industrierevolution hat um das «centro storico» Vorstädte gebaut, worin sich die Proletarier (die «Fruchtbaren») grenzenlos vermehren, um desto billigere Arbeitskräfte zu liefern. Diese Proliferation hat das «centro storico» überflutet, die Familienstruktur hat sich in der Bevölkerungsexplosion aufgelöst, und das bürgerliche Familienhaus ist unter Denkmalschutz gestellt worden. Die Inflation von Kindern hat die Familie entwertet. Die gegenwärtig verfügbare weiche Pille kann diese Entwertung nicht rückgängig machen.

Denn auch wenn die sogenannten entwickelten Länder immer antiproletarischer werden (Bevölkerungsabnahme verzeichnen), ist die Stufenleiter der Kniebeugungen nicht mehr

rekonstruierbar. Man hat nämlich aus hier nur zu streifenden Gründen wie Übersiedlung der Werkstatt in Fabrik, Laboratorium und technologisches Institut und Übersiedlung des Ausgedingtes in Altersheim, Club Mediterranée und künstliche zweite Jugend, nur das erste Stockwerk zu Familienzwecken beibehalten, die Familie trotz zunehmender Lebenserwartung auf zwei Generationen beschränkt, und dieses erste Stockwerk aus dem Familienhaus in Turmzellen übertragen. Außerdem hat sich die Kniebeuge ins Hocken vor dem Fernsehschirm verwandelt, wodurch die Kinder mobiler als früher und die Eltern mobiler wurden. Das Fernsehen ersetzt für die Kinder die Werkstatt und die Großeltern, was den Eltern erlaubt, Stühlerücken zu spielen und Partner zu wechseln. Diese Miniaturisierung und Lockerung der Familie (des angeblichen Kerns der Gesellschaft) wird genügend besprochen und untersucht, um hier unbedacht bleiben zu können.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, es sei eine Familien-sanierung im Gange: Die Leute knien nicht mehr. Auf den zweiten Blick jedoch erweist sich die Lockerung der Familienbindung als eine noch stärkere Unterwerfung. Zwar wird viel von der Befreiung der Frau von der Bedrückung seitens des Manns (sei er Vater, Gatte oder Sohn) gesprochen, und man beginnt auch, von der Befreiung der Kinder von der Bedrückung seitens der Eltern (besonders von der erdrückenden Mutterliebe) zu sprechen. Bleibt man jedoch bei der hier eingenommenen Hausperspektive auf die Familie, so wird ersichtlich, wie sich die Familienangehörigen ducken. Die aus dem bürgerlichen Familienhaus herausgezogene Schublade ist nach gehöriger Schrumpfung in übereinandergelagerte Fachwerke eingeschoben worden, die sich zu Komplexen gruppieren, welche ihrerseits Städte simulieren. Jede Schublade enthält als Brennpunkt (Fokus) eine Fernsehkiste, von der aus die Familienmitglieder ihre Verhaltens-, Erlebnis- und Erkenntnismodelle empfangen. Die Kisten sind von zentralen Sendern aus gefüttert. Diese faschistische Schaltung verlangt, bedacht zu werden.

Unvermeidlicherweise muß auch hier Rom als Modell heran-

gezogen werden. Die römische Familie auf einem der sieben Hügel war um ein Herdfeuer (Fokus) geschart, welches «unterirdisch» mit einem Zentralfeuer (Ignis) auf dem Forum im Tal gekoppelt wurde. Ging das Zentralfeuer aus (diese öffentliche Sache, diese «Republik»), dann waren auch die privaten Feuer (und damit die Familien) zum Erlöschen verurteilt. Das Zentralfeuer wurde daher von Jungfrauen bewacht, aber zusätzlich versammelten sich die Familienväter und einige dazu Berufene (*patres et conscripti*) um es herum, um miteinander das Feuerprogramm zu besprechen. Zwar hatten die Väter beim Privatfeuer große «Rechte» (zum Beispiel das Recht, Familienmitglieder um einen Kopf kürzer zu machen (*capitis diminutio*), aber beim Zentralfeuer (im Senat) waren diese Rechte dialogisch geregelt. Das Fernsehen beruht auf dem römischen Schaltplan (*fascis* = Bündel), aber die internen «Rechte» haben sich verschoben. Wenn gegenwärtig alle Fernsehsender ausgingen, würden auch heute noch alle Familien erlöschen, aber die Verteilung der Entscheidungen ist anders geworden. Die Väter haben die meisten ihrer römischen Rechte zugunsten der zentralen Sender verloren, und diese treffen ihre Entscheidungen ohne Senat. Damit ist die Familie (der Vater inbegriffen) den zentralen Entscheidungen unterworfen. Eine Stufenleiter von Kniebeugungen ist redundant geworden: Alle hocken gleichermaßen. Die Lockerung der Familienbindungen ist durch Verstärkung der Bindung eines jeden Familienmitglieds mit dem Zentralfeuer verursacht. Aus solch einer heillosen und noch größeren Unheil verheißenden Lage heraus sind eben alternative Familien zu entwerfen.

Man hat damit seit längerer Zeit begonnen, und tatsächlich können vielerorts (zum Beispiel in nordamerikanischen Oasen, in europäischen alternativen Familienkooperativen und vor allem in israelischen Kibbuzim) die etwas enttäuschenden Resultate dieser Entwürfe beobachtet werden. Hier jedoch wird vorgeschlagen, das Modell für alternative Familien in einer etwas fernerer Vergangenheit zu suchen. Kurz nach dem Erlöschen des römischen Zentralfeuers sind nämlich

Klöster gegründet worden. Nicht als ob das gegenwärtige Erdbeben mit der Völkerwanderung verglichen werden könnte: Damals diente der jüdisch-christliche Glaube als Stütze, und wir haben keine solche Stütze. Und doch können die Klöster als provisorische Hilfsfiguren für das Entwerfen künftiger Familien verwandt werden. Zu diesem Zweck muß der Begriff «Verwandschaft» bedacht sein, ein Begriff, mit dem übrigens implizit in allen vorangegangenen Kapiteln dieses Buches gearbeitet wurde.

Das deutsche Wort «Verwandschaft» ist reicher an Konnotationen als das englische «relations». Nicht nur, weil es neben «Verhältnis» auch «Bewandnis» bedeutet, sondern vor allem, weil es erlaubt, zwischen «Bluts-» und «Wahlverwandschaft» zu unterscheiden. Geht man vom englischen «relations» aus, dann ist die Frage nach einer alternativen Familie tatsächlich eine Frage der Schaltung. Hausentwurf und Familienentwurf werden dann beinahe Synonyme. Alternative Familien erscheinen dann als Funktionen einer Umschaltung der faschistischen Bündel zu dialogischen Netzen. Geht man jedoch vom deutschen «Verwandschaft» aus, so wird die Sache noch um einige Grade komplexer. Es kommt dann nämlich nicht nur das zwischenmenschliche Beziehungsfeld, sondern auch die biologische Vernetzung des Menschen (seine Animalität) zu Worte. Der Körper, den weitgehend auszuklammern bislang versucht wurde, meldet dann seinen nicht mehr zu überhörenden Anspruch an. Zwischen «Blutsverwandschaft» und «Wahlverwandschaft» läßt sich etwa folgendermaßen unterscheiden: Die zwischenmenschlichen Beziehungen, die sich in «uns» verknoten, können von «uns» aus (relativ zu «uns») nach dem Kriterium der Nähe (proxemisch) gemessen werden. Je «näher» eine Beziehung, desto «verwandter». Das erlaubt, von «Verwandschaftsgrad» zu sprechen. Dann kann man von «uns» aus diese Beziehungen klassifizieren. Verschiedene taxonomische Kriterien bieten sich an, zum Beispiel jene der Arbeit, der Muße, der Geographie, der Geschichte. Derartige Kriterien können Überraschungen liefern. Es kann sich zum Beispiel herausstellen, daß «mir» Platon verwandter ist als mein

Zimmernachbar. Aber alle diese vermehrbaren Kriterien lassen sich in zwei Klassen ordnen: in diejenige der biologisch und diejenige der anders bedingten Verwandtschaft. Die erste Klasse sei «Blutsverwandtschaft» genannt, die zweite «Wahlverwandtschaft». Mit diesen Namen melden sich auch die Bedenken. Diese Bedenken sind das eigentliche Thema des Familienentwurfes.

Blut» bedeutet hier selbstredend keinen ganz besonderen Saft, sondern die Struktur des genetischen Stammbaums. Dieser Stammbaum ist eine theoretische Form. Wie weit wir mit Schimpansen oder Mollusken blutsverwandt sind, ist eine weitgehend theoretisch und nicht existentiell zu entscheidende Frage. Innerhalb unserer Spezies gewinnt die Theorie eine derart ideologische Färbung, daß sie unoperativ wird. Ob uns die Eskimos blutsverwandter sind als die Wambutis, ist theoretisch nicht zu entscheiden, weil alle Entscheidungen ideologisch verzerrt sind. Erschwerend kommt hinzu, daß der Mensch zweigeschlechtlich ist und die relativ frei beweglichen Spermien die relativ festsitzenden Ova sporadisch befruchten (*pater semper incertus*). Beim Menschen ist daher der genetische Stammbaum zur Hälfte eine auf der Grundlage von Wahrscheinlichkeitsrechnung entworfene Form. Man könnte daher meinen, der Begriff der «Blutsverwandtschaft» sei als unoperativ aufzugeben. Dagegen jedoch wehrt sich der Körper. Die Säugetierbindung des Babys an die Mutterbrust verlangt beim Menschen (diesem informationserzeugenden Säugetier), zu einem theoretischen Stammbaum entfaltet zu werden. Von der starken biologischen Bindung des Saugens an der Brust führt der theoretische Weg über Eskimos und Schimpansen zu den Mollusken. Man reicht uns beim Saugen an der Brust den kleinen Finger, und es ist unvermeidlich, daß wir die ganze erdweit gespreizte Hand haben wollen. Wir müssen mit dem Terminus «blutsverwandt» operieren, so gut es eben geht.

Und tatsächlich geht es. Der Begriff erweist sich als negativ verwendbar: Alle jene zwischenmenschlichen Beziehungen, die nicht (nach welchem Kriterium auch immer) kulturell (anti-natürlich) erklärt werden können, sind «blutsverwandt»

zu nennen. Das ist keine sehr elegante Definition, und zwar aus verschiedenen Gründen. Erstens sind alle zwischenmenschlichen Beziehungen überhaupt kulturell erklärbar, und jene der Blutsverwandtschaft unterscheiden sich von den übrigen nur durch einen außerkulturellen Restbestand, der nach durchgeführter Erklärung verbleibt. Zweitens liegt es im Wesen der zwischenmenschlichen Vernetzung, daß sich die Beziehungen darin kreuzen und verknoten. Die Vater-Sohn-Beziehung zum Beispiel ist nach der vorgeschlagenen Definition zwar eine Blutsverwandtschaft, hat aber zahlreiche zusätzliche Parameter, zum Beispiel Lehrer-Schüler und Erblasser-Erbe. Drittens verflüchtigt sich die Blutsverwandtschaft, je verzweigter sie wird, völlig im Kulturellen (zum Beispiel ist die Beziehung zwischen Gliedcousins kulturell restlos erklärbar). Trotz der Uneleganz der Definition aber läßt sich, vom Körper hierzu gezwungen, recht und schlecht mit dem Begriff der Blutsverwandtschaft arbeiten.

«Wahl» hingegen meint nicht einen genetischen Stammbaum, sondern den Baum der Entscheidung. Wählen heißt, an einer Verästelung einen Ast zu akzeptieren und alle anderen verwerfen. Die Qual des Wählens (die Pathologie der Entscheidung) ist von Logik, Epistemologie, Ethik und Politik tiefeschürfenden Untersuchungen unterzogen und insbesondere von der Existenzphilosophie als Grundproblem des Daseins aufgezeigt worden. Es erübrigt sich daher, hier darüber nachzudenken. Es genügt, «Wahlverwandtschaft» als das Verwerfen aller verfügbaren zwischenmenschlichen Beziehungen zugunsten einiger weniger zu definieren. Somit erscheint die Freiheit als ein Verwerfen von Beziehungen, als ein zum Scheitern verurteilter Versuch, das zwischenmenschliche Netz durch Eliminierung der meisten Fäden in eine echt dialogische Struktur umzuschalten. «Blut» und «Wahl» gewinnen, nach diesen Definitionsversuchen, eine nur allzu bekannte dialektische Bedeutung. «Blut» steht für Körper, für Natur, für Bedingung, für Unterworfenheit, und «Wahl» steht für Geist, für Kunst, für Freiheit, für Entwerfen. Vor allem aber stehen die beiden Begriffe für Heil und Krankheit: Blutsverwandtschaft ist eine heilige, Wahlverwandtschaft

eine pathetische Beziehung. Insoweit man den Menschen als krankes Tier definiert, ist Blutsverwandschaft beim Menschen die generische (tierische, knieende) und Wahlverwandschaft die spezifisch menschliche Beziehung.

Aus dieser Sicht erscheint die bürgerliche Familie (und ihre gegenwärtige Ruine) als ein Knäuel aus Blut und Wahl, und sie läßt sich nur schwer analysieren. Zwar mögen Computer, richtig gefüttert, die Familienverhältnisse kalkulieren und rückkomputieren können, aber sie werden das Qualitative an ihnen, nämlich Liebe und Haß, beim gegenwärtigen Stand der Analysen kaum in den Griff bekommen. Ideologisch ist die Sache einfach: Zwischen den Eltern besteht Wahlverwandschaft, alle übrigen Familienmitglieder sind dank Blutsverwandschaft mit den Eltern verbunden. Aber die ideologische Erklärung widersteht nicht einmal oberflächlichen Analysen. Trotzdem kann die ideologische Erklärung: «Die Eltern haben einander aus einer Anzahl von Möglichkeiten erwählt, und alle übrigen Familienmitglieder sind biologisch an diese Wahl gebunden» als Ausgangspunkt für das Entwerfen künftiger Familien dienen. Das Kriterium wäre dann folgendes: Die Familie ist desto menschlicher, desto mehr Ort des aufrechten Lebens, je mehr das Blut daraus eliminiert wird. Und damit ist auch der Grund genannt, warum Klöster als provisorische Hilfsfiguren solcher Entwürfe dienen können. Es geht um blutlose, unblutige Familien, die auf Wahlverwandschaft beruhen: um eine anämische Brüdergemeinschaft.

Ein ziemlich vertrautes (ja geradezu trautes) Bild beginnt bei dieser Vorstellung über dem Horizont aufzugehen: Auf das gegenwärtige Erdbeben folgt ein schöpferischer Friede. Aus den Ruinen der Zivilisation, der Häuser und der Familien taucht eine lächelnde Gegend auf, sie krümmt sich zu grünen Tälern mit der Theorie ergebenden Städten, worin in vergiterten Häusern mönchische Familien miteinander schöpferisch dialogisieren, während künstliche Intelligenzen Roboter dazu anleiten, die nötige Milch und den nötigen Honig zu liefern. Hinzuzufügen wäre, daß diese künstlichen Intelligen-

zen wohl auch irgendwie für die Lieferung von Mönchen und Nonnen (sagen wir einmal, dank künstlicher Befruchtung) zu sorgen haben werden. Ein derartiges Morgenrot nach gegenwärtiger Nacht und Nebel, in dessen Strahlen unbefleckt Empfangene einander immer informativer werdende Botschaften senden, ist allerdings nicht projizierbar, selbst wenn es wünschenswert sein sollte. Fütterte man seine Daten in einen Computer und befähle ihm, dieses Bild auf seinem Schirm zu synthetisieren, so wird er sich weigern und auf Widersprüche in den Daten weisen. Übrigens braucht man, um diese Widersprüche sehen zu können, keinen Computer. Es genügt, sich die Klöster zu betrachten.

Daß die Leute dort knien, sich mit gefalteten Händen unterwerfen und überhaupt einen demütigen Eindruck machen, ist kein Argument gegen zu entwerfende Klöster. Die Leute dort stützen sich auf den Glauben, während die zu entwerfenden Klöster gerade ohne eine solche Stütze bestehen sollen, ins Nichts entworfen werden. Viel bedenklicher ist, daß die Leute dort nicht dialogisieren, sondern entweder beten oder streiten. Zur Not kann man das Beten noch schlucken: Es geht um Versuche, mit dem ganz Anderen zu dialogisieren, und solange nicht «für etwas» gebetet wird, läßt sich dabei sogar von einer Überwindung des Subjektes sprechen. Aber selbst bei so einer benevolenten Einstellung zum Mönchischen ist der Streit unakzeptabel. Die Behauptung, der Streit sei der Vater aller Dinge (*polemos pater panton*) erweist sich im Kloster als Irrtum. Dafür kann der Universalienstreit als Beispiel dienen: Realisten und Nominalisten sind bestenfalls die Stiefväter der Neuzeit. Der Streit, der Bruderzwist, der Bruderhaß ist nämlich keine komputatorische, sondern eine kalkulatorische Strategie, eine Sic-et-non-Methode. Im Mönchsstreit werden keine Informationen erzeugt, sondern allen «Summen» zum Trotz verfügbare Informationen zu Körnern zerrieben. Kreative Dialoge erfordern gegenseitige Offenheit, nicht Apologetik. Es kann keine *summa in* sondern nur *summa ab* (keine Komputation gegen, sondern nur Komputation von) geben. Das Kloster jedoch ist seinem Schaltplan nach polemisch und apologetisch. Die Brüder haben ein-

ander gewählt, um miteinander zu streiten. Nicht nur im orthodoxen Osten sind die Mönche Verwandte der Ritter und führen ein streitbares Leben. So sind keine Klöster zu entwerfen.

Es mag jedoch sein, daß das mönchische Gezänk nicht aus der Klosterstruktur, sondern aus der Klostergrundlage herrührt. Diese Grundlage ist der Glauben (im spezifisch christlichen Sinn dieses Wortes). Die Brüder haben einander gewählt, sind in Wahlverwandtschaft zueinander getreten, weil sie einander im Glauben erkannten. Sie waren «Brüder in Christo», also Untertanen des gleichen Herrn. Die klösterliche Familie geht ebenso wie die bürgerliche auf Knien. Glaube und Zweifel aber implizieren einander, so wurde bereits in einem früheren Kapitel argumentiert. Die Klostergrundlage war auch der im Glauben implizierte Zweifel. In der Wahlverwandtschaft war der Zwist gleichermaßen wie die einmütige Demut vorgesehen. Die Mönche kalkulierten den ihnen allen gemeinsamen Glauben (klaubten an ihm herum), und das Kloster kann als eine Kalkuliermaschine angesehen werden, was ja den Rosenkränzen (diesen frommen Rechenschiebern) anzusehen ist. Vom Standpunkt der Kreativität hätte es wenig Nutzen gebracht, die Klosterstruktur dialogisch zu schalten. Man war nicht daran interessiert, Informationen zu erzeugen: Die Mönche besaßen im Glauben bereits die einzig interessante Information und waren zankend damit beschäftigt, diese Information zu analysieren. Klöster sind polemisch und apologetisch, weil sie Systemanalyse, nicht Systemsynthese treiben, und ihre «Summen» sind nicht Synthesen, sondern Raffungen von Analysen.

Nimmt man Klöster als provisorische Hilfsfiguren für künftige Familienentwürfe, muß man diese Klostergrundlage daraus abstrahieren. Die zu entwerfenden «Post-Klöster» müssen grundlagenlos, grundlos über dem Abgrund schweben (wie dies bei den Ruinen der bürgerlichen Familie ja schon der Fall ist). Sie müssen absurd sein, das heißt das Nichts, in das sie projiziert sind, verneinen. Die Wahlverwandtschaft, *dank derer sie verknüpft sind, muß eine Bindung sein, welche nach Glaubens-, Zweifels- und Wissensverlust Verneinungen*

aufhebt. Derart unheilige Klöster können dann tatsächlich nichts anderes tun, als neue Informationen aus den von den heiligen Klöstern zu nichts zerriebenen Informationen zu synthetisieren. Die zu entwerfenden Post-Klöster verhalten sich zu den Klöstern wie Computieren zu Kalkulieren: Eine Drehung um 180 Grad bewirkt, daß der abstrahierende Rückzug aus der Lebenswelt zu einem Vorstoß zurück in die Lebenswelt wird. Die künftigen Mönche würden der Welt nicht den Rücken, sondern die Projektoren zuwenden, und sie würden nicht zwischen vier Wänden in Zellen, sondern hinter Entwerfern ohne Rückendeckung leben. Nicht kniend und betend, sondern aufrecht und einbildend würden sie leben. Sie wären ebenso theoretisch kontemplativ wie die betenden Mönche, aber ihre theoretische Schau würde sich in Ausschau umgedreht haben. Es wären umgekehrte Mönche.

Als Alternative zur gegenwärtigen Familienruine wird hier ein umgekehrtes Kloster vorgeschlagen. Sobald die Sache so formuliert wird, meldet sich das Blut (der Körper, das menschliche Tier) zu Worte: *die Familie als Sex-Party*. Solch paradiesische Vorstellungen waren übrigens auch mit den alten Klöstern verbunden: Nonnenklöster als Bordelle. Diese blutigen und schleimigen Phantasien können aber heute genauso wie damals nicht auf Dauer aufrechterhalten werden, aus dem einfachen Grund, daß die Blut- und Schleimreserven des Organismus beschränkt sind und sich schnell erschöpfen. Ist die zu entwerfende Familie tatsächlich nach dem Kriterium der Wahlverwandtschaft dialogisch geschaltet, so muß die Sex-Party, falls sie das Anfangsstadium bilden sollte, sehr bald in eine Orgie der Kreativität übergehen, wobei allerdings die ursprüngliche Stimmung des Orgasmus (des Aufgehens im anderen) weiterschwingen könnte. Das zu entwerfende Anti-Kloster wäre (nach Sprengung der engen Körpergrenzen) ein Ort der enthusiastischen schöpferischen Liebe. Womit allerdings die oben entworfene und verworfene Utopie der über dem Horizont aufgehenden Morgenröte sozusagen von hinten her wieder aufgegriffen wurde. Die hier vorgeschlagene anämische Familie erscheint nicht mehr als Gerippe, sondern als Gesellschaft von Engeln. Davor haben wir uns zu hüten.

Keine Sorge: Wir werden nicht zu Engeln werden. Schon deshalb nicht, weil der Körper dies nicht zuläßt. Zwar mögen die künftigen Mönche und Nonnen nicht aus Blutsverwandtschaften, sondern aus Retorten geliefert werden, aber diese Retorten werden doch nichts anderes als Spermien- und Ovabanken in Doppelschrauben drehen (torturieren) können. Auch die künftigen Mönche und Nonnen werden für absehbare Zukunft aus der Biomasse stammen: aus dem knieenden genetischen Stammbaum. Auch bei Wahlverwandtschaft wird das Blut auf seine Rechte pochen. Die lächelnde Gegend mit ihren theoretischen Tälern und umgekehrten Klöstern in vergitterten Häusern wird noch immer von zu Krankheit und Schmerz neigenden Säugetieren bewohnt sein. Diese Säugetiere mögen zwar seltener knien und häufiger aufgerichtet leben als vor dem gegenwärtigen Erdbeben, aber auch als Projekte (statt Subjekte) werden sie sterben müssen. Mit diesem nur halb bedauernden Achselzucken werden sich diese Überlegungen dem nicht länger zu verschweigenden Körper zuwenden müssen.

5. Körper entwerfen

Diese etwas kadaverische Phase der vorgetragenen Überlegungen richtet sich zwar an Eggheads, hat aber nicht vor, die mittelalterliche «Glorie, im Fleisch zu sein», zu leugnen. Wenn der Körper den Mund hält, wenn keines seiner Organe ins Spiel hineinredet, wenn alles wie am Schnürchen läuft (wobei mit «Schnürchen» das Zentralnervensystem gemeint ist), dann ist die fleischliche Lust tatsächlich die existentielle Stimmung. Also wozu eigentlich alternative Körper entwerfen, wie dies Prothesenfabrikanten, Gentechniker und ähnliche Körperspezialisten zu tun versuchen? Ist es nicht vernünftiger, statt dessen den Körper, so wie er ist, in Stand zu halten, wie es die Ärzte zu tun versuchen?

Das Argument zugunsten des Verwerfens des «gegebenen» Körpers geht aber nicht nur auf den zweifelhaften Erfolg der Ärzte zurück; denn an der Tatsache, daß wir zu guter Letzt ersticken werden, wird sich voraussichtlich in Zukunft nicht viel ändern. Es gibt darüber hinaus zwei bessere Argumente gegen den «gegebenen» Körper. Das erste von ihnen soll hier nur gestreift werden: Die fleischliche Lust, die Glorie, im Fleisch zu sein, ist eine verworrene Sache. Lustig ist nicht dasselbe wie lüstern. Man sagt zwar, die Philosophie mache traurig, aber das ist nichts gegen *omne animal post coitum triste*. Das zweite Argument lautet: Der «gegebene» Körper ist Resultat eines blinden, Jahrtausenden währenden Würfelspiels, und näher besehen ist dieses Resultat nicht überzeugend ausgefallen. Vielleicht gibt es bessere Methoden für Körperentwürfe als den blinden Zufall? Diese Frage ist das Thema dieses Kapitels, und sie ist auch das Hauptthema der gegenwärtigen «Kulturrevolution», obgleich sich nicht alle immer davon Rechenschaft ablegen.

Der menschliche Organismus (und in verschiedenen Abstufungen überhaupt jeder lebende Organismus) ist ein außerordentlich komplexes System, und dies auf allen Ebenen der Analyse. Diese Komplexität hat bis vor kurzem den Eindruck einer übermenschlichen Absicht erweckt, welcher die Organismen ihren Ursprung verdanken. Es schien außergewöhnlich unwahrscheinlich zu sein, daß derart komplexe Systeme durch Zufall hätten entstehen können. Gegenwärtig jedoch erscheint diese Komplexität als eine Folge von Funktionen, die sich zufällig entfaltet haben. Das komplexe Zusammenspiel der Organe zum Beispiel erscheint als Folge der Entfaltung ursprünglich einheitlicher Organe: Komplexität als Folge von Spezialisierung eines ursprünglich generellen Systems, und Spezialisierung als Folge von Zufall. Es ist gegenwärtig zumindest plausibel geworden, dieses ursprüngliche generelle System als ein relativ einfaches anzusehen. Die vor etwa vier Milliarden Jahren entstandenen Protobakterien sind wahrscheinlich als relativ einfache Strukturen zu betrachten, so wie sie unter den damals gegebenen Verhältnissen zustande kommen mußten. Aus diesen Protobakterien mußten mit an Notwendigkeit grenzender Wahrscheinlichkeit sauerstoffabscheidende Bakterien entstehen, und diese haben mit ebensolcher Wahrscheinlichkeit die Protobakterien «getötet» und damit die Lebensentwicklung auf Erden in die Wege geleitet. Die Komplexität der Organismen hat ihr Wunderbares (ihre hohe Unwahrscheinlichkeit) verloren. Aber die Komplexität der Organismen, und speziell des menschlichen Organismus, ist auch aus einem anderen Grund keiner Bewunderung mehr würdig. Bei Komplexität muß man zwischen struktureller und funktioneller unterscheiden. Zum Beispiel ist das Schachspiel strukturell ein relativ einfaches System, während es funktionell von großer Komplexität ist: Relativ wenige Steine und Regeln erlauben eine große Anzahl von Zügen und Spielsituationen. Beim menschlichen Organismus ist das Gegenteil der Fall. Zähne sind zum Beispiel außerordentlich komplexe Strukturen und unter Einsatz außerordentlich komplexer Methoden mit anderen ebenso komplexen Strukturen gekoppelt (die «Steine»

und Regeln, die dabei im Spiel sind, sind unüberblickbar), aber funktionell sind ihnen primitive Steinmesser überlegen. Das Vorhandensein von Messern, wie überhaupt von allen Werkzeugen, beweist, daß sich der Mensch der funktionellen Armut seines Organismus immer bewußt war. In diesem (allerdings einschränkenden) Sinn kann die ganze materielle Kultur als der Entwurf eines künstlichen Körpers angesehen werden, der sich dem natürlichen aufsetzt.

Die Unzufriedenheit mit der funktionellen Armut unseres Organismus reicht jedoch gegenwärtig viel weiter. Um dafür ein einziges Beispiel zu geben: Wir können uns mit der Reichweite der Körpersinne nicht mehr zufrieden geben. Unsere künstlichen, im Verhältnis zum Körper strukturell einfachen Sinnesorgane (Instrumente) zeigen, daß wir nur armselig enge Ausschnitte aus der Umgebung wahrnehmen können. Aus dem Zeitmaßstab etwa können wir nur den Abschnitt zwischen Sekunden und Jahren wahrnehmen, obwohl wir gegenwärtig gezwungen sind, mit Millisekunden und Jahrmilliarden zu operieren, wenn wir überleben wollen; und aus dem Raummaßstab etwa können wir nur den Abschnitt zwischen Millimetern und Kilometern wahrnehmen, obwohl unser Überleben vom Manipulieren mit Mikrometern und Lichtjahren abhängt. Der menschliche Organismus in seiner funktionellen Armut ist nicht mehr adäquat für unser Überleben. Wir sind gezwungen, alternative Körper zu entwerfen.

Seitens der Körperanbeter wird dagegen eingewendet, daß wir diese Erkenntnis der Körperarmut dem Körper selbst (und insbesondere dem Zentralnervensystem) verdanken. Das Argument ist richtig, aber daraus ist nicht zu folgern, daß wir uns mit dieser Armut zufriedengeben müssen. Im Gegenteil ist zu folgern, daß die Körperfunktionen immer deutlicher durch andere «überholt» werden müssen (zum Beispiel die der Beine durch Räder oder die der Arme durch Hebel) und daß dieses «Überholen» selbst als eine der Möglichkeiten anzusehen ist, welche im Körperprogramm angelegt sind. Das körperbetonende Argument sagt, daß in unserem Organismus Möglichkeiten angelegt sind (insbesondere im Zentralnervensystem), von denen wir kaum begonnen haben, sie

ins Spiel zu bringen, und daß eine dieser Möglichkeiten ist, alternative Körper zu entwerfen. Paradoxerweise spricht sich dieses Argument, indem es sich in den eigenen Schwanz beißt, zugunsten von Körperentwürfen aus. Der Not gehorchend, und nicht dem eigenen Triebe (und gegen alle Triebe des Körpers), gehen tatsächlich vielerorts die Leute daran, künstliche Lebewesen zu projizieren, und früher oder später der gleichen Not gehorchend auch künstliche Körper. Sie beginnen, sich aus dem natürlichen in den künstlichen Körper, aus Natur in Kunst aufzurichten, aus dem Tierischen ins spezifisch Humane.

Die hier zur Frage stehende Überlegung, wie denn ein zu entwerfender Menschenkörper auszusehen hätte, verlangt, daß man sich zuerst den gegenwärtigen ansieht. Er ist ein Ballon, dessen innerer Druck etwas stärker ist als jener der Umwelt. Verringert sich der äußere Druck, so platzt der Körper, steigt er dagegen, so wird der Körper erdrückt. Wir wissen gegenwärtig viel über den Mechanismus und die Dynamik dieses inneren Drucks, und nichts daran ist einer außerordentlichen Bewunderung wert. Keine religiöse Sekte ist zu verzeichnen, die etwa den Blutdruck anbetet. Und doch überrascht es nicht, daß früher dieser innere Druck für heilig gehalten wurde. (Bei Autoreifen älteren Typs spricht man ja auch von «Seelen».) Aus dieser sakralisierenden Sicht auf den Ballon folgte notwendigerweise die Ansicht, der Körper sei eine Hülle, welche in sich das Eigentliche berge. Anders gesagt, wir sind einem äußeren Druck unterworfen, drücken dagegen, und der Körper ist Eindruck des Außen und Ausdruck des Innen; oder, wir sind Subjekt, die Welt ist Objekt, und der Körper ist die Grenze dazwischen. Es ist bekannt, was alles in dieser Ballon-Anthropologie angelegt ist und was alles davon dank besserer Erkenntnis des Körperdrucks hätte eigentlich ausgelöscht werden sollen.

Das Ballonbild muß vervollständigt werden, denn am Ballon sind zwei Öffnungen feststellbar. Durch die eine (den Mund) fließt die Umwelt in den Ballon, um durch die andere (den After) wieder ausgeschieden zu werden. Es ist also eher von

einem komplexen aufgeblasenen Schlauch zu sprechen. Komplex, weil er näher besehen zwei Höhlen hat und die Welt auch durch seine Haut sickert. Jede Körperphänomenologie hat von dem unter Druck stehenden Schlauch, seinen beiden Öffnungen und seiner Haut auszugehen, wie es ja mit dem Begriff «worm-like feeling» tatsächlich praktiziert wird.

Aber der Wurm krümmt sich. Wenn man vom Animalischen spricht, dann meint man nicht nur den inneren Druck (*anima*), sondern auch das Krümmen (das «Animiert-sein»). Selbstverständlich läßt sich dieses Krümmen als Resultante aus den beiden aufeinandertreffenden Druckvektoren erklären, aber eine derart radikal mechanistische Anthropologie ist selten vertreten worden. Denn selbst bei Regenwürmern gehorchen die Krümmungen nicht nur den Gesetzen der Mechanik, und beim Menschen sind die Körperbewegungen (das Verhalten) von derart vielen einander kreuzenden und überdeckenden Kraftfeldern bedingt – elektromagnetischen, chemischen, psychischen, sozialen, kulturellen –, daß wir von Überdetermination sprechen müssen. Diese Überdetermination nennt man gelegentlich «Freiheit». Erschwerend kommt hinzu, daß die einzelnen hier im Spiel erscheinenden Kräftefelder bisher nicht aufeinander reduziert werden können, wodurch der Eindruck der Freiheit und damit der Seele (oder ihres Äquivalents) verstärkt wird. Das erklärt, warum die Leute noch vielerorts in Kenntnis des Körperdrucks an einem dem Körper innewohnenden Geist festhalten wollen. Er bietet eine einfache Erklärung für das komplexe Körperverhalten, und die Leute wollen (mit Recht) alles simplifizieren.

Der eben beschriebene sich krümmende Wurm wird zertreten werden – nicht weil zufällig jemand auf ihn tritt oder weil jemand ihn absichtlich umbringt (obwohl auch dies der Fall sein kann), sondern weil der Komplexität seiner Struktur sein Zerfall einprogrammiert ist. Es muß nichts Äußeres eintreten, und er muß doch zerfallen. Diesem Zerfall vorangehende (und davor vergebens warnende) Symptome heißen «Schmerz» und «Krankheit». Je komplexer die Wurmstruktur, desto deutlicher werden diese Zerfallssymptome. Und

damit ist die Zentralfrage des menschlichen Körpers angesprochen. Es gibt nämlich innerhalb des aufgeblasenen Schlauchs ein Organ, welches «wahrnimmt» (ohne hier auf diesen Begriff einzugehen), und zwar sowohl die Umwelt als auch den Körper selbst mit seinen Zerfallssymptomen. Dieses Organ ist im menschlichen Körper weitaus operationeller als in den meisten uns bekannten Organismen, so daß wir Schmerz und Krankheit deutlicher wahrnehmen als andere Lebewesen. Das hier gemeinte Organ heißt Zentralnervensystem und ist selbst in zahlreiche Organe ausdifferenziert, worunter der Neokortex eine Sonderstellung einnimmt. An diesem Zentralnervensystem ist eine eigenartige Beziehungsverschiebung festzustellen: Bei den meisten, vielleicht allen uns bekannten Lebewesen ist das Nervensystem eins unter anderen Körperorganen und dient wie die übrigen dem Wurm und seinem Krümmen; beim menschlichen Körper jedoch dient der sich krümmende Wurm mit allen seinen Organen dem Zentralnervensystem und seinen spezifischen Funktionen. Von dieser eigenartigen Beziehungsverschiebung ist bei allen Entwürfen alternativer Körper auszugehen.

Im «gegebenen» menschlichen Körper ist diese Verschiebung nicht gänzlich durchgeführt worden. Zum Teil dient dort das Nervensystem noch immer dem sich krümmenden Wurm; es programmiert und lenkt dessen Krümmung. Zum Teil jedoch dient der Wurm dort bereits den Funktionen dieses Systems. Dies verlangt die Beantwortung der Frage, «wozu» sich der Wurm dort krümmt und «wozu» das Nervensystem wahrnimmt.

Wozu-Fragen sind vom Erkenntnisstandpunkt nicht gut, aber auf dem Gebiet der Biologie wahrscheinlich unvermeidlich. Die Wurmkrümmungen sind als Teilbewegungen eines allgemeinen, den Erdball bedeckenden Ökosystems zu sehen: Der Wurm krümmt sich, um sich zu erhalten, sich zu vermehren und andere Würmer zu ernähren. Insofern das Nervensystem dem Körper dient, zielt es letztlich darauf ab, Regenwürmern und Bakterien Nahrung zu liefern. Das Nervensystem als eigenständige Struktur nimmt wahr, um Daten zu Informationen zu prozessieren, diese zu speichern und weiterzuge-

ben. Insofern der Körper dem Nervensystem dient, zielt er letztlich darauf ab, die Summe der Informationen in der Welt zu vergrößern. In den vorangegangenen (und auch in den folgenden) Kapiteln wird argumentiert, das Engagement für die Informationsvergrößerung sei spezifisch menschlich. Daraus folgt, mit welcher Absicht alternative menschliche Körper entworfen werden sollten: Es sollte sich um Körper handeln, welche dem Zentralnervensystem bei seinem Engagement für Informationsvergrößerung dienen. Mit anderen Worten, ins Zufallsspiel der Evolution ist absichtlich einzugreifen, um gezielt die bereits einsetzende Umdrehung der Beziehung «Nervensystem – restlicher Körper» zu vollenden, um die Menschwerdung zu konkretisieren. Das ist das Hauptthema der gegenwärtigen Krise.

Von verschiedenen Seiten her ist dies bereits in Angriff genommen worden. Wie oben angedeutet, kann die gesamte materielle Kultur seit zwei Millionen Jahren als Versuch verstanden werden, dem «gegebenen» Körper einen künstlichen aufzusetzen und diese Prothese in den Dienst des Nervensystems zu stellen. Seit der Industrierevolution hat sich dieser Prothesenbau verfeinert und beschleunigt, wobei ersichtlich wurde, daß es nicht darum geht, einen individuellen Körper, sondern alle Menschenkörper «gemeinsam» mit dieser Kunst zu koppeln. Seit kurzem wird der Versuch unternommen, ins Zufallsspiel der biologischen Entwicklung gezielt einzugreifen, und zwar nicht mittels Behandlung der Organismen (der Phänotypen), sondern der die Biomasse programmierenden Information (der Genotypen). Zwar beschränkt sich dieser Versuch der Chimärisierung, im Gegensatz zur traditionellen Hybridisierung, vorläufig noch auf relativ einfache Organismen wie Bakterien und Viren, aber die Tendenz ist bereits deutlich. Ein Wort der Warnung ist hier in Ordnung: Die nazistischen Versuche des biologischen Eingriffs, die oft als Gegenargumente gegen diese Tendenz angeführt werden, weisen in genau die entgegengesetzte Richtung. Sie gehen primitiverweise von Phänotypen aus und versuchen irrtümlicherweise, Hybridisierung zu vermeiden. Die sture Blut-

ideologie ist kein Argument gegen die genetische Technik. Von einer anderen Seite aus wird versucht, die mechanisierbaren Funktionen des Nervensystems – wie Kalkulation, Komputation, Entscheidung, kurz «Intelligenz» – auf Unbelebtes zu übertragen, um das Nervensystem für schöpferische Informationsproduktion frei zu machen. Vor allem wird dadurch versucht, das Nervensystem von der Speicherung erzeugter Informationen (vom Gedächtnis) zu entlasten. Von einer weiteren Seite aus werden Versuche unternommen, das Nervensystem vom Körper immer unabhängiger zu machen, also etwa Erlebnisse, Wahrnehmungen und ähnliche bisher vom Körper an das Nervensystem übermittelte Informationen durch den Einsatz von Elektroden, Drogen oder anderen «Mitteln» unmittelbar ins Nervensystem zu füttern. Und eine letzte Tendenz in Richtung eines Entwurfs alternativer Körper ist hier noch zu erwähnen: die am Horizont auftauchende Möglichkeit einer Transplantation von Nervensystemen (vor allem von Gehirnen) von Körper zu Körper. Damit wäre der Körper zur bloßen Stütze des Nervensystems degradiert, und bei Übertragung von Greisengehirnen auf Babykörper könnte von einer eigenartigen Überlistung des Todes gesprochen werden.

Das Gruseln, das viele gute Bürger beim Bedenken dieser Tendenzen ankommt, kann hier eingeklammert werden. Es geht ja im Grunde um eine einzige, sich verstärkende Tendenz in Richtung eines alternativen Körpers, und das Gruseln müßte schon bei Faustkeilen einsetzen, und nicht erst bei künstlichen Intelligenzen oder bei Transplantationen von Gehirnen in Babykörper. Die Reaktion vieler weniger guter Bürger auf die hier skizzierten Tendenzen ist hingegen ernster zu nehmen. Sie sehen nämlich aus diesen Tendenzen etwa die folgende Lage emergieren: Menschen mit den alten «gegebenen» Körpern werden von lebenden anstatt unbelebten Maschinen bedient (und paaren sich womöglich mit ihnen), sie überlassen alle Entscheidungen den künstlichen Intelligenzen, erleben alles mit Hilfe drogenähnlicher Mittel und überleben dank sukzessiver Transplantation von Organen. Kurz, sie werden zu Würmern. Dafür sind tatsächlich Sym-

ptome bereits sichtbar (zum Beispiel «couch potatoes»), und das allerdings ist weit gruseliger als die Befürchtungen der guten Bürger, ihren lieben Körper zu verlieren. Alle Entwürfe alternativer Körper müssen diese in ihnen lauernde Gefahr im Auge behalten.

Formulieren ließe sich dies etwa so: Wenn das Zentralnervensystem funktionell immer weiter vom übrigen Körper gelöst wird, so kann sich das eine gegenüber dem anderen verselbständigen und das andere degradieren. Die skizzierte, gruselige Möglichkeit ist diejenige eines Überhandnehmens des Körpers über das Gehirn, des Tierischen über das Humane, und dies noch dazu in Form eines hochgradig ausgebildeten Humanen im Dienst eines zum Wurm degradierten Tieres. Eine negativere Utopie ist kaum denkbar, und sie steht im Bereich der sich eröffnenden Möglichkeiten. Es packt uns das kalte Entsetzen, wenn wir aus dieser Sicht das Verhalten der jüngsten Generation analysieren. Das Entsetzliche daran ist nicht etwa der uns genetisch vorgeschriebene Ekel vor dem Wurm, denn den können wir überwinden. Es ist die Tatsache, daß hier die Kunst in den Dienst der Natur tritt, das Sollen in den Dienst des Soseins, die Werte in den Dienst der Fortpflanzung und Verdauung. Und es sind keine Argumente absehbar, mit denen wir dieser Alternative begegnen könnten. Warum eigentlich sollten unsere Urenkel nicht künstlich ernährte und sich künstlich vermehrende Würmer sein wollen? Hegel zeigt, daß alles Bewußtsein unglücklich ist – warum eigentlich sollten unsere Urenkel nicht bewußtlos glücklich sein wollen? Daß es dagegen ersichtlich keine Argumente gibt, erklärt den sich öffnenden Abgrund zwischen den Generationen. Eggheads haben Würmern und Würmer Egghaeds nichts zu sagen, selbst wenn die Würmer in den Gehirnen der Eggheads leben wie das Würmchen Schamir im Gehirn Salomons, des Weisen und Gerechten.

Dieser Essay richtet sich nicht an unseren Wurmfortsatz, schon aus dem einfachen Grund, daß diese bereits vorhandenen Urenkel (von ihrem Standpunkt aus mit Recht) so etwas nicht lesen (falls sie überhaupt noch lesen können). Daher können wir unter uns Humanen und gegen das Tierische En-

gagierten etwa folgendermaßen argumentieren: Wir sind Subjekte der objektiven Welt, weil wir durch den Körper (dieses Objekt) abhängig von der Welt sind. Durch unseren Körper sind wir den Bedingungen der objektiven Welt unterworfen, nicht nur, weil wir «Lebensmittel» benötigen, sondern vor allem weil unser Körper den Gesetzen der objektiven Welt unterworfen ist: Er platzt bei fallendem Druck, und wenn er selbst fällt, so zerbricht er. Bisher hat man versucht, sich von dieser objektiven Bedingung durch die Manipulation der Welt zu emanzipieren. Der innere Widerspruch dieses Versuchs, Notwendiges durch Erkenntnis und die aus ihr folgende Praxis unnötig zu machen, ist bereits in diesem Buch gestreift worden. Als Methode der Befreiung (der Selbstveränderung des Menschen) ist Weltveränderung aber auch aus praktischen Gründen fragwürdig. Die behandelten Objekte werden nämlich selbst wieder zu Bedingungen, und je mehr wir die Welt manipulieren, desto mehr geraten wir in Abhängigkeit der behandelten Dinge, des kulturellen Umstands. Das legt die Frage nahe, ob es nicht andere Methoden zur Emanzipation des Subjekts gibt als Manipulation von Objekten. Die Antwort darauf ist die Manipulation des unterworfenen Körpers. Das eigentliche Ziel aller Körperentwürfe ist, den Körper so zu gestalten, daß man sich seiner bedienen kann, statt ihm, und durch ihn den Objekten, unterworfen zu sein. Sollte dies gelingen, wäre man nicht mehr Subjekt und könnte aufrecht und aufrichtig leben. Nicht stichhaltig ist das Argument für Würmer: Sie stechen durch, weil sie lieber kriechen als sich bäumen. Aber für uns andere, die wir Lust zum Projizieren von Alternativen haben, weil uns die Gegebenheiten nicht so gefallen, wie sie es sollten, ist das Argument wenn vielleicht auch nicht stichhaltig, so doch bestechend.

Aus den vorangegangenen Überlegungen läßt sich erschließen, wie ein zu entwerfender alternativer Körper auszusehen hat: nämlich etwa so, wie er seitens des Nervensystems gesehen wird. Es gibt das bekannte «Gehirnmännchen»: die Skizze des Körpers, wie er im Gehirn erscheint. Man erkennt an ihm alles vom Menschenkörper wieder, nur in völlig verzerr-

ten Proportionen. Vor allem fällt die groteske Übertreibung der Größe der Zunge, des Penis und des rechten Daumens auf – so als diene der Rest des Körpers vor allem als Stütze für diese drei Organe. Es ist belehrend, die Verzerrungen des Körperbildes des Gehirns im Verhältnis zu demjenigen der äußeren Sinne zu betrachten – noch belehrender übrigens als das Betrachten der Erdoberfläche in verschiedenen Projektionen. Grönland und der Daumen können hierfür als Beispiel dienen: In einer Projektion erscheinen sie als kleine Insel und kleiner Finger, in einer anderen als mächtige Formationen. Der Daumen ist vom Gehirnstandpunkt aus bedeutender als der Brustkorb. Aber gegen das «Gehirnmännchen» als Modell des zu entwerfenden Körpers ist einiges einzuwenden. Erstens beruht das Männchen auf unvollständiger Kenntnis der Gehirnstruktur und der Gehirnfunktionen. Zweitens zeigt es den Körper so, wie er ist, und nicht so, wie er vom Gehirnstandpunkt aus sein sollte. Und drittens erscheint er im Gehirn so, wie das Gehirn ist, und nicht, wie es vom Standpunkt der Kreativität aus sein sollte. Zu entwerfen jedoch ist ein Körper für ein Nervensystem, das anders ist als das unsere. Daher ist zuerst zu bedenken, wie ein operationelleres Zentralnervensystem auszusehen hätte.

Die Neurologie macht gegenwärtig Fortschritte, die sich an denjenigen der Physik im 17. und 18. Jahrhundert messen können. Eine mit der industriellen vergleichbare neurologische Revolution ist zu erwarten. Man muß dabei auf Einzelheiten nicht eingehen, schon weil diese das Gesamtbild verdecken. Dann wird deutlich, daß die rechte Gehirnhemisphäre vollständiger zu mobilisieren wäre als gegenwärtig. Das allein hätte schon eine radikale Veränderung des Denkens, Fühlens und Erlebens zur Folge. (Wie es zur Rechtschändigkeit gekommen ist, ist eine die Zukunft sicherlich stark bewegende Frage.) Sodann wäre das Verhältnis zwischen dem Neokortex und den übrigen Gehirnteilen, psychologisch gesprochen das Verhältnis zwischen den verschiedenen Bewußtseinschichten, in Frage zu stellen. Kaum auszudenken, was dabei alles an kreativen Möglichkeiten herauskommen könnte. Und schließlich wäre die Frage zu stellen, ob wir uns

mit der gegenwärtigen Halbkugelform des Gehirns zufrieden geben müssen. Es gibt Ganzkugelgehirne (zum Beispiel bei Kephelopoden). Eine Transplantation der betreffenden Gene in die menschliche genetische Information, deren Entzifferung vor der Tür steht, ist denkbar. Undenkbar allerdings ist, wie so ein «vollständiges Gehirn» Daten prozessieren würde, denn um dies denken zu können, müßten wir es bereits haben.

Das zu entwerfende Gehirn müßte mit entsprechenden Sinnesorganen ausgestattet werden. Es gibt Nervensysteme, die in dieser Hinsicht das unsere weit übertreffen, zum Beispiel jenes der Hymenopteren und wiederum das der Kephelopoden. Es gibt keinen ersichtlichen Grund, warum wir dem genetischen Stammbaum knieend unterworfen sein sollten, statt uns, von Ast zu Ast springend, die geeigneten Früchte herauszuklauben. Stammen wir denn nicht vom Affen ab? Wir sind aber auch nicht gezwungen, den Stammbaum nachzuäffen. Sinne, die zum Beispiel Radioaktivität oder im elektromagnetischen Feld einen größeren Ausschnitt als unsere jetzigen Augen wahrnehmen und besser zu unterscheiden wüßten, wären doch nicht von der Hand zu weisen? Natürlich haben wir Instrumente, die unsere Sinne verbessern, aber dabei handelt es sich um Simulanten: Sie übertreiben einen Sinnesaspekt und vernachlässigen alle anderen. Das elektronische Mikroskop zum Beispiel sieht tiefer in die Strukturen als das Auge, ist aber passiver. Sinnesorgane sind Instrumenten schon deshalb vorzuziehen, weil sie unmittelbarer ans Gehirn gekoppelt sind als diese. (Den Instrumenten ist die Theorie, der sie ihre Entstehung verdanken, anzumerken.) Dem Projektionsfeld neuer Sinnesorgane sind keine ersichtlichen Grenzen gezogen.

Was für die Sinnesorgane gilt, kann von allen übrigen Funktionen des Zentralnervensystems behauptet werden. In der Art, wie es gegenwärtig funktioniert, ist dieses System nur ein dürftiger Ansatz. Ohne der Phantasie freien Lauf zu lassen (ohne sich zum Beispiel auf Parapsychologie einzulassen), kann man sagen, daß in diesem System Möglichkeiten angelegt sind, die geradezu danach rufen, verwirklicht zu werden. Warum dies bisher nicht geschah, ist nur so zu erklären, daß

wir uns allzusehr auf das Erkennen und Behandeln äußerer Objekte konzentriert und dabei den Körper vernachlässigt haben. Selbst in Indien, von dem wir in dieser Hinsicht allerdings einiges lernen müßten, ist nichts geleistet worden, was mit unserer «objektiven» Wissenschaft und Technik vergleichbar wäre. Kurz, das Entwerfen eines alternativen Zentralnervensystems (oder einiger solcher Systeme) zeigt sich bereits jetzt, trotz der gegenwärtigen Ignoranz, als ein machbares schöpferisches Abenteuer, insbesondere, wenn man bedenkt, daß solche Systeme mit anderen, etwa mit «nassen» Computern oder mit Nervensystemen anderer Lebewesen, gekoppelt werden könnten.

Erst wenn man den Schwindel überwunden hat, der bei solchen Überlegungen aufkommt, kann man darangehen, das Entwerfen des restlichen Körpers zu bedenken. Vor allem müßte er, wie man heute sagt, verbraucherfreundlicher werden. Er müßte von allen den Nervenbetrieb störenden Blinddärmen frei sein. Dabei ist es unnötig, zimperlich vorzugehen und bei jedem einzelnen Blinddarm (etwa bei Lunge oder Leber) «lebenswichtig» zu rufen und zu zögern. Die Funktion eines jeden Organs wäre auf die einfachste mögliche Struktur zu reduzieren. Auch hier sind die zugegebenermaßen äußerst komplexen Einzelheiten, insofern sie den Überblick stören, an Spezialisten zu delegieren. Die Absicht des Körperentwurfs ist ja, dem Nervensystem eine strukturell einfache, aber funktionell zufriedenstellende Hülle zu bieten. Dabei müssen ästhetische Kriterien wichtiger sein als metabolische, denn bei einem Körper-Design dieser Art darf die Form der Funktion nicht folgen. Der Satz «form follows function» ist hierbei im Gegenteil umzudrehen: Es sind Formen zu entwerfen, deren Funktionen sich erst herauszustellen haben. Vielleicht ist in Zukunft von Körpermoden (wie heute von Kleidermoden) zu sprechen; wobei allerdings der Vermerk angebracht ist, daß sich Kleider nicht nach den Mendelschen Gesetzen vermehren.

Die alternativen Körper werden störungsfreier funktionieren (weniger kränkeln) und daher dauerhafter sein als die «gegebenen». Aber sie werden komplex genug sein müssen, um der

Entropie ausgesetzt zu sein (um sterben zu müssen). Zwar ist das Problem der Unsterblichkeit wahrscheinlich aus dem Bereich des Mythischen ins Technische übersiedelt, dennoch ist es dort nicht angesiedelt. Trotz denkbarer Gehirntransplantationen stellt sich dieses Problem ja nicht im Sinne eines «unsterblichen Körpers», sondern von «unvergeßlich». Die Frage nach der Sterblichkeit und Unsterblichkeit ist im Kontext des Gedächtnisses zu stellen, und das reicht weit über den Körper hinaus ins Gebiet des Schaffens. Der zu entwerfende Körper hat diesem Schaffen zu dienen und kann daher selbst ruhig kadaverisch bleiben.

Der vorangegangene Paragraph läßt äußerst unbefriedigt. Es ist aus ihm nicht zu ersehen, wie der alternative Körper aussehen könnte, außer vielleicht, daß er überproportionierte Daumen, Zungen und Geschlechtsapparate hätte. Die Verschwommenheit des hier entworfenen Körperbildes ist aber nicht nur auf Mangel an Vorstellungskraft, sondern auch auf eine Beschränkung auf das Wesentliche zurückzuführen. Es kommt nicht so sehr darauf an, daß der künftige Sex dem Gehirnergasmus zu dienen hätte und nicht der Fortpflanzung, weil diese die Frauen stört und auf Apparate abzuwälzen ist, sondern eher darauf, daß wir uns durch «Kunst» aus dem Tierischen entwerfen können. Das entworfenen Körperbild bleibt schwammig, weil der sich aufrichtende Mensch daraus wie aus einer Larve ausbrechen sollte. Das Wesentliche an dieser Umstellung ist nicht die schwammige Larve, sondern die Kunst, dank welcher sich die Larve verpuppt und die Puppe durchbrochen wird. Das Wesentliche am Körperentwurf ist die Umstellung der Einstellung zum Körper als nicht mehr einer Larve (einem Wurm), sondern einer Puppe. Nicht der Körper ist das Wesentliche, sondern das Entwerfen.

Zur Debatte steht hier das Verhältnis von Kunst zu Leben. Dieses ganze Kapitel hat versucht, der Lebenskunst das Wort zu sprechen. Abschließend ist hier das Folgende zu sagen: Die unterbreiteten Überlegungen haben zu zeigen versucht, daß es schwieriger ist, aus dem Tier auszubrechen, als aus dem,

was bisher «Mensch» genannt wird. Es ist für uns leichter, die Identität, die Individualität, den «Geist» – oder welches Synonym auch immer dafür gewählt wird – als unhaltbar aufzugeben als zuzugeben, daß unser Körper nicht mehr operationell ist. Die Umstellung, für welche dieser Essay argumentiert: daß wir aus Subjekten zu Projekten werden sollen, erweist sich im Biologischen schwieriger als im Mentalen. Das allerdings kann bedenklich stimmen, denn es zeigt, daß es mit der berühmten Menschwerdung nicht sehr weit her ist.

6. Sex entwerfen

Die schlüpfrige Phase dieser Überlegungen muß spontan aus der kadaverischen folgen. Wie gesagt, wird der zu entwerfende Körper überproportionierte Daumen, Zungen und Geschlechtsapparate haben, weil diese Organe für das Zentralnervensystem eine besondere Rolle spielen. Die sich aufdrängenden Konnotationen hinsichtlich Daumen und Zunge sind hier freudianischerweise zu verdrängen. Das Geschlecht hingegen gehört schon seiner biologischen Funktion halber an diese Stelle des vorliegenden Diskurses. Vor kurzem noch war es Mode, dieses Thema zu verdrängen oder zu sublimieren (und aus dieser Mode ist die Psychoanalyse entsprungen). Heute ist es eher Mode, das Thema des Todes zu verdrängen oder zu sublimieren, wohingegen das Thema des Geschlechts zügellos (ungehemmt) im Gerede steht. Die beiden Themen sind miteinander verbunden wie die beiden Schalen einer Waage. Wie das gegenwärtige Umschlagen des Züngleins von Geschlecht zu Tod zu beurteilen ist, führt an die Schwelle dieser Überlegungen.

Die Evolution des Lebens läßt sich aus folgende Perspektive betrachten: Der Planet Erde besteht aus übereinander gelagerten Schichten, die an verschiedenen Stellen ineinandergreifen und sich gegenseitig beeinflussen, aber doch getrennt untersucht werden können. Der weitaus größte Teil des Planeten ist ein Nickel und Eisen enthaltender Kern, darüber eine Schale überwiegend aus Silizium und Magnesium, darüber eine weitere überwiegend aus Silizium und Aluminium, darüber eine flüssige Schale (die Hydrosphäre), darüber wiederum eine gasförmige (die Atmosphäre), die sich in den sogenannten Weltraum verflüchtigt. Dort, wo die drei obersten Schalen wie fuzzy sets ineinandergreifen, also vor allem an

Meeresstränden, ist kürzlich eine weitere Schale, die Biosphäre, entstanden. Es handelt sich um einen viskosen Schaum, nämlich um Meerwasser, in welchem solide Partikel und Gasbläschen schwirren. Ihre chemische Komposition ist komplex, besteht aber vorwiegend aus Kohlenstoff, Sauerstoff, Wasserstoff und Stickstoff. Dieser Schleim hat sich seit seinem Entstehen vor etwa vier Milliarden Jahren über den ganzen Erdball verbreitet. Wesentlich für die Lebensentwicklung ist die Tatsache, daß der Schleim in Doppelschrauben organisierte Säuren enthält, deren Ordnungsstrukturen sich im Verlauf seiner Verbreitung verzweigen. Der Verzweigungsprozeß beruht auf fehlerhaften Kopien, die beim fortschreitenden Spalten der Doppelschrauben zufällig unterlaufen. Das Wesentliche an der Lebensentwicklung ist das Sexuelle («sexus» = Spaltung). Dank fehlerhafter Spaltung entstehen verschiedene Typen von Doppelschraubenorganisationen, welche zu «Arten», «Gattungen», «Klassen», «Phylen» usw. hierarchisch geordnet werden können.

Von Tod ist bei dieser Perspektive auf die Evolution keine Rede. Er kommt erst etwas später im Verlauf dieser Entwicklung zu Wort. Seltsamerweise tauchen nämlich aus der Biomasse Auswüchse (Organismen) empor, die wie Schleifen im langsamen Voranfließen dieses Schleims funktionieren. Sie haben auf die Verzweigungen zwar keinen unmittelbaren Einfluß und werden vom Schleim sehr schnell wieder aufgesogen, aber ihre Funktion scheint zu sein, die Fehlerquellen beim Kopieren zu vermindern. Bei vielen dieser Auswüchse werden die Doppelschrauben nämlich so gelagert, daß sie zuerst zu zweit zusammenkommen, bevor sie sich spalten, und es entstehen die beiden berüchtigten Geschlechter. Organismen sind daher Hilfsvorrichtungen zum Kopieren der sogenannten «genetischen Informationen». Der Tod kommt zu Wort, wenn die Rede auf das schnelle Wiederaufsaugen der Auswüchse durch die Biomasse kommt. Falls überhaupt von «Lebensinteresse» gesprochen werden kann, so hat das Leben an den Organismen und ihrem Tod kein besonderes Interesse. Im Interesse der Evolution liegt das sich verzweigende Weiterfließen, dieses Sich-einschieben zwischen Luft,

Wasser und Erde. Man kann daher etwas anthropomorphisierend behaupten, das Leben sei willig, im Interesse seiner Entwicklung die Organismen den Arten, diese den Gattungen usw. zu opfern. Allerdings ist dann hinzuzufügen, daß das Leben ebenfalls willig ist, ein ganzes riesiges Phylum einem einzigen Organismus zuliebe zu opfern, falls dieser Organismus zu einer weiteren Verzweigung des Lebensbaums beiträgt. Wenn man das Leben anthropomorphisiert, dann wird es nicht sehr liebenswürdig.

Was das Leben «interessiert», ist Sex, und Tod ist nebensächlich. Allerdings ist das nicht der Standpunkt des einzelnen Lebewesens. Es scheint am (sich für seinen Tod nicht interessierenden) Leben bleiben zu wollen. Das Interesse der Lebewesen für das Lebenbleiben ist nicht im Interesse des Lebens. Sie sollen gefälligst die in ihnen enthaltene genetische Information in den Lebensstrom weitergeben und dann verschwinden. «Jedes legt noch schnell ein Ei, und dann kommt der Tod herbei», lautet das Lebensmotto. Im Interesse des Lebens liegt es folglich aber, die Weitergabe der genetischen Information für das einzelne Lebewesen möglichst interessant zu gestalten. Sie soll womöglich so interessant sein, daß die Lebewesen den eigenen Tod vergessen. Die Strategien, die das Leben zu diesem Zweck zufälligerweise «erfunden» hat, sind zu bekannt, um hier besprochen zu werden. (Nicht nur die Ethologie, auch die Liebesliteratur kann diesbezüglich nachgeschlagen werden.) Ebenso bekannt sind die Exzesse, zu denen diese Strategie bei Menschen geführt hat, zum Beispiel, daß es «süß und ehrenvoll sei, fürs Vaterland zu sterben». Festzuhalten ist nur, daß das Leben am Sex und das Lebewesen am Nicht-Tod interessiert ist und daß das Liebesleben als eine Strategie des Lebens gegen das Lebewesen anzusehen ist (jedenfalls aus der hier eingenommenen Perspektive). Das erklärt übrigens, warum alle auf Biologie fußenden Anthropologien (die diese Perspektive teilen) so unmenschlich sind, wie immer sie diese Umenschlichkeit auch tarnen mögen.

Zurück zur Frage nach dem Umschlagen des Züngleins an der Waage, das aus dieser Perspektive als Sieg des Lebens

über die Menschheit erscheinen muß: Die Leute sollen sich gefälligst dem hemmungslosen Weitergeben der in ihnen enthaltenen genetischen Information widmen, und vom Tod soll nicht gesprochen werden. Aber sobald man die Sache so formuliert – das Geschlecht, nicht der Tod ist salonfähig –, wird ihre Kehrseite ersichtlich: jene Seite, die nicht im Interesse des Lebens steht. Angestachelt vom Sex, ist jetzt zu fragen: «Tod, wo ist dein Stachel?» Das Bedenken des Geschlechts wird dann vor allem zum Versuch, dieser impliziten Frage Rede und Antwort zu stehen.

Bei Menschen (und anderen Organismen) passen die beiden Geschlechter zueinander wie Schraube und Mutter. Derartig ko-itierende Organismen, bei denen Konkavität und Konvexität voneinander getrennt sind, erwecken den Eindruck, daß hier ein einziger Organismus auseinandergerissen wurde (etwa wie das «weibliche» Afrika und das «männliche» Südamerika als ein auseinandergerissenes Gondwana zu betrachten sind). Das ist genetisch ein falscher Eindruck: Wir stammen von Fischen ab, die öffentlich Eier legen, welche öffentlich befruchtet werden, und unsere Geschlechtsorgane sind nachträglich hinzugekommen. Obwohl der Eindruck, auseinandergerissen worden zu sein, also falsch ist, sitzt er uns doch im Fleisch, und wir haben für das öffentliche (politische) Liebesleben der Fische kein richtiges Verständnis. Da drücken sich Weibchenkörper aneinander, um die Eier auszupressen, und über ihnen schwimmende Schichten von Männchenleibern tun dasselbe mit den Spermien. Zugegeben, es handelt sich um eine gute Begattungsmethode: Spermien und Eier mischen sich auf diese Weise vorzüglich und tun dies seit geraumer Zeit, während sich unsere eigenen Spermien und Eier erst unlängst und oft problematisch zu mischen begannen. Und doch ist uns eine derartige Massenhomosexualität im Dienst einer Massenheterosexualität trotz sexueller Großzügigkeit (und trotz Erfahrung mit gedrängten Zuständen etwa in Untergrundbahnen) eher zuwider. Falls es das Wort «extim» geben sollte: Solche Extimitäten zwischen den Geschlechtern entsprechen nicht genau dem mit «Liebe» ge-

meinten Begriff, selbst wenn wir darunter «Nächstenliebe» oder «Menschenliebe» verstehen sollten.

Unsere Tendenz zur Intimität, zum Koitus (*intimare* = hineintragen, *coitus* = zusammengehen), mag im Interesse des Lebens stehen, denn sonst hätten ja Penis und Vagina nicht eine so weite Verbreitung über das Tierreich gewonnen. Und doch ist an dieser Tendenz ein Widerspruch zu verzeichnen. Wenn «sexus» Spaltung meint, dann meint Intimität (Koitus) Überwindung der Spaltung. Im Koitus scheint sich der Sex überwinden zu wollen, um den hegelschen Begriff «Aufheben» hier nicht zu bemühen. Es ist etwas am Koitus, das aus dem Sexuellen (Spaltenden, Sektiererischen) ins Intime (Ineinandertragende) hinausweist. «Pornographie» ist jede Beschreibung des Koitus, welche dieses Hinausweisen ausläßt. Möglicherweise hat die Lebensentwicklung bei den Geschlechtsorganen über ihr Ziel geschossen: Das Ziel war Pornographie (technisch hoch entwickelter Sex), und es ist mehr als das herausgekommen. Wenn es darauf ankommt, einen alternativen Sex zu entwerfen, so muß von diesem «Mehr als das» ausgegangen werden. Sollte sich die Lebensentwicklung bei den menschlichen Geschlechtsorganen tatsächlich überschlagen haben, so ist dieser Purzelbaum vom Standpunkt eines Essays «Vom Subjekt zum Projekt» sehr ernst zu nehmen: Mittels Sex könnten wir uns aus unserer Unterwürfigkeit dem Leben gegenüber entwerfen. Um noch einmal auf Gondwana zu sprechen zu kommen: Wenn in einem geographischen Koitus die Spitze Brasiliens in den Golf von Guinea dringt, wäre das nicht eine geradezu orgiastische Methode, um Pangaia zu entwerfen?

Allerdings läßt sich fragen: Wozu Pangaia? Wozu durch Koitus zu Pan-orgasmus? Die oben vorweggenommene Antwort: um dem Tod seinen Stachel zu nehmen. In vorangegangenen Kapiteln wurde vom Überwinden der individuellen Identität (von Selbstüberwindung) gesprochen. Der Orgasmus ist biologische Selbstüberwindung. Der Sex ist so zu entwerfen, daß er schon auf biologischer Ebene zur Selbstüberwindung beitragen möge. Im Programm der Lebensentwicklung ist der Koitus als Methode zum Spalten von

Kernsäurendoppelschrauben vorgesehen, als sexuelle Methode. Das Programm hat über sein Ziel geschossen, und dies ist auszuwerten. Der zu entwerfende Sex soll nicht mehr der Spaltung, sondern der Überwindung des Selbst im anderen dienen. Im Programm der Lebensentwicklung ist der den Koitus begleitende Orgasmus als ein Trick vorgesehen, dank dessen die koitierenden Lebewesen den lauernden Tod vergessen sollen: sie sollen einander gefälligst begatten, selbst wenn sie dabei ihr Leben verlieren sollten. Der Sex ist so zu entwerfen, daß der Orgasmus nicht zum Vergessen des Todes führt, sondern zur Überwindung des Todes im anderen, etwa nach dem folgenden Leitwort: «Ich bin sterblich, du bist sterblich, wir sind unsterblich». Selbstvergessenheit nicht als ein Vergessen, sondern als ein «Erinnern» («in-times Verhalten»). Orgasmus als Methode, das Selbst auf die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehung und damit des zwischenmenschlichen Gedächtnisses zu heben. Koitus als Input in die spezifisch menschliche negentropische schwarze Kiste.

Dies setzt natürlich voraus, daß der Koitus aus dem Lebensprogramm herausgerissen wird. Dort dient er der Spaltung, dem Schisma, der Verästelung, kurz jener Verbreitung der Biomasse über den Erdball, die wir charakteristischerweise mit dem botanischen Wort «Fortpflanzung» bezeichnen. Aus diesem Gemüsekontext ist der Koitus herauszureißen, um in den Dienst des Orgasmus gestellt zu werden. Eine derartige Übertragung aus dem Vegetarischen in Sinnliches ist bekanntlich in vollem Gang, und wir können allerorts die Befreiung der Libido aus ihrer Fortpflanzungsrolle bewundern. Betrachtet man jedoch diese Befreiung etwas genauer, so stellt man fest, daß sie nicht in die hier gemeinte Richtung deutet. Zwar dient nach dieser Befreiung der Sex nicht mehr der sogenannten Vermehrung, sondern dem Orgasmus, aber dieser Orgasmus selbst dient nicht der Überwindung des Todes, sondern zum Erzeugen eines drogenähnlichen Zustands. Der Sex hört zwar nach seiner Befreiung auf, schismatisch zu sein (Nachkommen nachzuziehen), aber wird mit Pillenhilfe selbst zur Pille. Der zu entwerfende Sex wird die betäubenden Aspekte des Orgasmus zu vermeiden haben, ohne damit seine

berauschenden Aspekte aufzugeben. Ein Projekt, das zwar von der organischen Chemie auszugehen hat, aber bis tief in jene Gegenden vorstoßen muß, die bisher mit dem Begriff «Mystik» bezeichnet wurden. In dieser Hinsicht haben wir wahrscheinlich viel von jenen Kulturen zu lernen, die (wie die indianischen) auf der Heiligung von Rauschmitteln beruhen. Die vorgetragenen Überlegungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Der alternativ zu entwerfende Sex muß aus dem Biologischen herausgerissen werden, um in den Dienst des spezifisch Menschlichen zu treten. Er muß anti-natürlich (gegen den Tod engagiert) werden. Dies wäre eigentlich viel einfacher und deutlicher zu sagen: Der zu entwerfende Sex hat der Liebe zu dienen. Leider läßt sich das so nicht mehr sagen, weil das Wort «Liebe» inzwischen derart verkitscht und so klebrig geworden ist, daß es einem im Rachen stecken bleibt, wenn man es in den Mund nimmt. Daran haben Sexentwerfer zu kauen.

Als erstes haben besagte Sexentwerfer demnach die Fortpflanzung aus dem Geschlechtsleben in die Technik zu vertreiben. Aber obwohl die Technik für dieses Exil beinahe vorbereitet ist (künstliche Eierstöcke, Spermienbanken und Gebärmütter sind bereits beinahe in Funktion), ist die Sache doch problematisch, und dies nicht nur aus, sagen wir, anatomischen Gründen: Wie hat der Körper (insbesondere der weibliche) auszusehen, wenn seine Fortpflanzungsfunktionen abgeschaltet werden und dabei die libidinösen betont werden sollen? Spezialisten sind zweifellos kompetent für die Lösung dieser anatomischen Frage. Die Problematik, die hier zu Worte kommt, hat aber noch ganz andere (und beinahe un-überblickbare) Parameter. Vor allem diesen: Wozu überhaupt Kinder machen? Erst wenn man auf diese Frage eine Antwort findet – und zwar eine Antwort, die nicht nur geheiligte Vorurteile artikuliert –, wird das nächste Kapitel dieses Buches, das «Kinder entwerfen» überschrieben ist, überhaupt sinnvoll. Von der Biomasse aus gesehen ist das Kind ein Auswuchs aus einem befruchteten Ei und dient dem Befruchteten weiterer Eier. Daher lautet die Antwort der Biomasse auf die oben ge-

stellte Frage: Kinder sind im sturen Interesse der weiteren Lebensentwicklung zu machen, und die Technik der Prokreation hat im Dienst dieses sturen Interesses zu stehen. Aber das ist nicht der Standpunkt der Eltern zu ihren Kindern. Für sie ist das Kind nicht nur Träger einer genetischen Information, sondern vor allem Träger und potentieller Erzeuger erworbener Informationen, und sie selbst sind dabei die Spender der grundlegenden vom Kind zu erwerbenden Informationen. Sie sind verantwortlich für diese grundlegenden Informationen und dafür, wie sie im Kind und vom Kind prozessiert werden. Vom Standpunkt der Eltern sieht die Sache ungefähr so aus: Hier ist ein beinahe nur genetisch informierter kleiner Mensch vor mir, ich bin verantwortlich für seine eigentliche Menschwerdung (für die ihm zu liefernden kulturellen Informationen), und wenn ich diese kaum zu ertragende Verantwortung übernehme, kann ich zum Lohn die Freude des Mitarbeitens am Wunder der Menschwerdung erleben. Daher lautet die Antwort der potentiellen Eltern auf die oben gestellte Frage: Kinder sind zu machen, damit die Freude am Tragen der Verantwortung für Menschwerdung Raum finden kann.

Angenommen, daß die Übernahme von Verantwortung für Menschwerdung die Übertragung dieser Verantwortung in den ersten intrauterinen Stadien auf Maschinen nicht ausschließt, so entsteht sofort die nächste Frage: Kann dann von einer Gleichberechtigung der beiden Geschlechter zumindest im Koitus und im Orgasmus gesprochen werden? Denn auf den ersten Blick sieht es ja so aus, als ob das Abschieben der Fortpflanzung aus dem Geschlechtsleben vor allem diese Gleichberechtigung im Auge hätte: Es geht um eine Entlastung der Frau vom Austragen und Gebären. Auf den zweiten Blick jedoch stößt man sich am Begriff «Berechtigung», der hier ins Spiel kommt. Ist in der Intimität von Recht und Pflicht die Rede? Der bittere Beigeschmack dieser Frage begleitet sotto voce die Diskussion hinsichtlich «women's lib», ohne allerdings notwendigerweise die «Berechtigung» dieser Diskussion zu schmälern. Die Sexentwerfer werden jedoch an dieser Diskussion nicht teilnehmen können. Sie schieben die

Fortpflanzung nicht deshalb auf Maschinen ab, um Frauen davon zu befreien, sondern im Gegenteil, um Frau und Mann aneinander zu binden, und zwar so aneinander zu binden, daß bei dieser intimen Wahlverwandtschaft einer neuen Freiheit Raum gewährt wird: der Freiheit füreinander und dadurch für andere. Auch bei dieser Frage ist von Verantwortung die Rede. Erst beim von der Fortpflanzung befreiten Sex wird deutlich, was der reine Dialog ist: das rückhaltlose Öffnen des einen für den anderen und das kreative Überholen der Alterität, des eigenen Todes und des Todes des anderen. (Zugegeben, man beginnt hier ebenso wie beim Wort «Liebe» gehoben zu stottern.)

Vielleicht wäre an dieser Stelle des Diskurses ein Wort zur Homosexualität angebracht. Denn nach der Abtreibung der Fortpflanzung aus dem Geschlecht besteht kein ersichtlicher Grund mehr, warum neben den zwei anatomischen Geschlechtern nicht dritte, vierte und n-te Geschlechter entworfen werden sollten, oder warum man sich nicht auch mit einem einzigen Geschlecht begnügen könnte. Obwohl es sich auf eine hohe, klassische Tradition berufen könnte, soll das noble Gestotter zur Homosexualität hier ausgespart werden, und zwar aus ökonomischen Gründen: Es wird viel zu viel darüber gesprochen, das Thema ist redundant geworden. Zweifellos werden die Sexentwerfer Homosexualität einplanen müssen, aber das ist für sie nicht ausschlaggebend. Ihr Projekt wird das Überholen des Todes im und mit dem anderen im Auge haben, und dabei ist es ziemlich gleichgültig, wie sich die Geschlechtsorgane währenddessen verhalten. Nicht das Verhalten dieser Organe, sondern ihre Wirkung auf das Zentralnervensystem wird das Projekt zu entwerfen haben. Wenn das zu entwerfende Geschlecht nicht mehr im Dienst des Lebens, sondern der Selbstüberwindung steht, dann steht es im Dienst der grauen Masse, welche näher besehen weder massig noch grau ist. Es geht, um es schlicht und ungeschminkt zu sagen, bei diesem Projekt um eine Mentalisation (Vergeistigung) des Geschlechts, und alles andere ist Nebensache, welche technisch gelöst werden kann.

Daß der Orgasmus ein mentaler Vorgang ist, welcher von den Körperorganen gespeist werden kann, aber nicht muß, ist allgemein bekannt und wird allgemein so gehandhabt. Nur phantasielose Menschen sind gezwungen, zum Erreichen des «einsamen Orgasmus» zum Geschlechtsorgan zu greifen. Es scheint also unnötig zu sein, den Sex so entwerfen zu wollen, daß er in den Dienst des Mentalen tritt: Er dient ihm schon gegenwärtig. Nur steht hier nicht der «einsame», sondern der «gemeinsame» Orgasmus zur Debatte, nicht die Selbstbefriedigung, sondern das Sich-aufheben im anderen. Trotz verschiedener Praktiken in dieser Richtung ist das Erreichen eines derartigen Ausbruchs aus dem Selbst bisher nur im Koitus (dank des Zusammenkommens zweier Organismen) möglich. Der Sex hat so entworfen zu werden, daß er in den Dienst des anderen Organismus und damit in den Dienst der gemeinsamen Phantasie treten kann. Anders gesagt, der männliche Sex ist von der weiblichen Phantasie aus und umgekehrt zu entwerfen.

So formuliert zeigt das Projekt seine ästhetischen und künstlerischen Aspekte. Das Geschlechtsorgan und seine Funktionen erscheinen als Herausforderung an die schöpferische Einbildungskraft, und vielleicht kann der Surrealismus als Vorbote in dieser Hinsicht angesehen werden. Nur werden die künftigen Sexentwerfer sich nicht nur auf Traumphantasien, sondern ebenso auf exakte Phantasien stützen müssen: Sie werden Anatomie, Physiologie und überhaupt Biologie genau zu kennen haben. Zweifellos werden dabei auch computergesteuerte synthetische Bilder ins Spiel kommen. Die Befreiung des Geschlechts von der Fortpflanzung wird eine neue exakte Kunstgattung ins Leben rufen, bei welcher zum ersten Mal von männlicher, weiblicher und andersgeschlechtlicher Sexualkunst die Rede sein wird. Möglicherweise wird schon diese künstlerische Einbildungskraft allein zu dem hier angestrebten Orgasmus führen, und möglicherweise werden sich alle bisherigen künstlerischen Bemühungen in dieser Richtung (etwa Liebesgedichte, Liebeslieder, erotische Bilder) angesichts solcher Sexentwürfe als stümperhafte Ansätze erweisen – als schwache Metaphern.

So verführerisch diese ästhetischen Aspekte auch sein mögen (und so sehr ihr bloßes Bedenken die Phantasie anregen mag), weisen sie doch nicht auf den Kern des Projektes. Zwar ist selbstredend kaum zu fassen, wie schön die Geschlechter (und damit der ganze von ihnen durchpulste Körper) werden können und wie schon der bloße Anblick des anderen Begeisterung hervorrufen können, aber diese Begeisterung ist noch immer nicht die im Projekt gemeinte. Die physische Erregung beim Anblick des geliebten Körpers mag in mentale Begeisterung umschlagen (und sich sogar als Kunstkritik äußern), aber sie bleibt körpergebunden. Erst wenn der zu entwerfende Sex sich völlig vom Physiologischen ins Mentale (ins Neurophysiologische) aufgelöst hat, läßt sich vom hier gemeinten Orgasmus sprechen. Dann nämlich fallen die Grenzen zwischen Ästhetik, Ethik und Erkenntnis weg, und es entsteht ein Zustand der Selbstvergessenheit, in welchem Kunst, Politik und Wissenschaft in schöpferischem Taumel verschwimmen. Bei einem derartigen Orgasmus fällt man nicht nur in Liebe («fall in love»), sondern ebenso sehr und gerade darum auch ins «Gute» und «Wahre». Dieses Hineinfallen in die klassischen Ideale, dieses Sich-selbst-vergessen in ihnen ist das menschenwürdige sexuelle Erlebnis.

Beim ersten Lesen mag dies völlig utopisch klingen. Man verliert sich beim Koitus im anderen, «um» künstlerisch, politisch und wissenschaftlich kreativ zu werden und «um» womöglich dabei diese Grenzen zu brechen? Beim zweiten Lesen jedoch erkennt man, daß diese Möglichkeiten im gegenwärtigen Lebensprogramm bereits angelegt sind und es beim Sexentwurf nur darum geht, sie zu aktualisieren. Denn erstens sind wir bereits jetzt nie so schön, so gut und so klug wie im Kontakt mit dem geliebten anderen, und folglich kann der schöpferische Taumel bereits jetzt als Vorspiel zum Koitus angesehen werden. Und zweitens erlebt man bereits jetzt bei jedem schöpferischen Engagement jene selbstvergessene Erregung, die den Orgasmus kennzeichnet, und folglich kann bereits jetzt jeder kreative Akt als «sublimierter» Koitus angesehen werden. Die utopische Stimmung, in welche der Sexentwurf scheinbar getaucht ist, verliert sich angesichts einer

solchen Überlegung. Es handelt sich bei diesem Entwurf um nichts anderes, als das spezifisch Menschliche aus dem generativ Tierischen im Geschlechtsleben herauszuschälen. Mit anderen Worten, es geht darum, den «reinen» menschlichen Sex dem «praktischen» entgegenzustellen, wie dies etwa Kant hinsichtlich der Vernunft getan hat.

Nach der Frage «wozu Kinder?» drängt sich an dieser Stelle eine andere auf: «Wozu Geschlechtsorgane?» Wenn es bei diesem Entwurf darum geht, mentalen Orgasmus als Folge eines Koitus zu erreichen, kann dann nicht auch der Koitus selbst mental, also «immateriell» sein, wie dies beim sogenannten «Tele-orgasmus» bereits der Fall ist? Tatsächlich ist es denkbar, daß man in Zukunft auf die mühsamen Taktiken des Geschlechtsverkehrs verzichten können wird, die besonders mühsam sind, seit dieser Verkehr in ein so unüberblickbares Gedränge zu führen scheint, und daß man sich auf verkabelte Kontakte konzentrieren können wird. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß mentale Prozesse, die sich nicht irgendwie – und sei es auch sehr indirekt – auf Sinnesorgane stützen, einen eigenartigen ontologischen Status haben. Seit wir den Sinnen nicht mehr trauen, ist es nicht mehr angebracht, diesen Status mit Worten wie «Abstraktion» oder «Hirngespinnst» wegzuerklären. Im Gegenteil müssen mentale Prozesse als konkrete Phänomene anerkannt werden, ob sie sich nun auf Sinneseindrücke stützen oder auch nicht. Und doch ist ebenfalls anzuerkennen, daß «reine» mentale Prozesse – etwa jene des mathematischen Denkens – formal sind und erst nach der Umkodierung ins Sinnliche mit Inhalt aufgefüllt werden. Deutlich zeigt sich das beim Umkodieren von Zahlen in Farben auf Computerschirmen: dort wird das mathematische Denken erlebbar, ohne dabei sein Formales einzubüßen. Ein immaterielles Geschlecht würde zu einem mit dem Mathematischen vergleichbaren Orgasmus führen (was vielleicht mit «Don Juan oder die Liebe zur Geometrie» gemeint ist). Das zu entwerfende Geschlechtsorgan wäre für das «reine» Geschlecht, was synthetische Bilder für das «reine» Denken sind: ein Organ zum Erleben. Damit würde sich der Bedeutungsvektor im Vergleich zum gegenwärtigen Ge-

schlechtsorgan umgedreht haben: Der Koitus wäre nicht mehr (wie bisher) vom Orgasmus «begleitet», sondern umgekehrt der Orgasmus dann im Koitus «verkörpert». Das ist eine Antwort auf die Frage «wozu Geschlechtsorgane?» und zugleich eine Definition der Absicht hinter allen künftigen Geschlechtsentwürfen.

An dieser Stelle ist ein Wort der Warnung geboten. Reißt man das vorliegende schlüpfrige Kapitel aus seinem Kontext (liest man es unabhängig von den vorangegangenen und folgenden), so gewinnt man den Eindruck eines (allerdings leicht verbrämten) Pansexualismus. Das ist eine Lesart, bei der sich der Schreiber dieses Essays unwohl fühlt; denn einerseits entspricht sie nicht seiner Absicht und andererseits beabsichtigt er doch, daß jedes Kapitel für sich (und nicht erst in seinem Kontext) dem Leser Rede und Antwort zu stehen hat. Aus dieser Klemme gibt es vielleicht den folgenden Ausweg: Das vorliegende Buch hat als ganzes vor, die mögliche Umstellung vom Subjekt zum Projekt von einigen Seiten aus zu bedenken. Jede einzelne dieser Seiten muß, wenn sie tief genug eindringt, den Kern dieser Umstellung ins Blickfeld bringen können. Eine dieser Seiten ist die körperliche Umstellung, die Wandlung der Einstellung des Körpers und zum Körper. Wenn wir uns tatsächlich aus Unterwürfigkeit in Aufrichtigkeit umstellen sollten, dann muß sich dies unter anderem auch (aber nicht notwendigerweise hauptsächlich) in unserer körperlichen Einstellung äußern. Das vorangegangene Kapitel und das vorliegende sind Versuche, dies in Worte zu fassen. Was dabei zu Worte kam (und leider eben nicht zu Bild), ist das Sich-entwerfen aus unserer biologischen Bedingtheit. Es ist zu Worte gekommen, daß in unserem genetischen Programm zufällig eine Möglichkeit angelegt ist, die uns befähigt, absichtlich den Körper wie alle übrigen Objekte durch alternative Entwürfe zu «überholen». Diese Möglichkeit ist begeisternd, aber nicht notwendigerweise begeisternder als andere Möglichkeiten, etwa jene, die Gesellschaft oder die Worte oder die Erkenntnis oder das Erleben zu überholen. Liest man nur die erwähnten beiden Kapitel, so kann man

sich von den darin angedeuteten Möglichkeiten hinreißen und alle anderen Kapitel ungelesen lassen. Dagegen ist nichts einzuwenden: Falls die hier unterbreitete Hypothese irgendwie ins Schwarze trifft, so muß jede konkretisierte Möglichkeit alle anderen mobilisieren. Falls wir unserem Körper Alternativen entgegenstellen, so müssen notwendigerweise auch Alternativen für alle anderen Aspekte des Daseins entworfen werden. Denn das Dasein ist ein Knoten in sich einander überlagernden Netzen, und jede Umknotung hat die Umstrukturierung aller Netze zur Folge.

In diesem Kapitel ist jedoch noch etwas anderes zu Worte gekommen: nämlich die paradoxe Tatsache, daß wir uns aus dem Biologischen, das doch auf fortschreitender Spaltung, auf Sex beruht, gerade dank des Geschlechts herausziehen können und daß wir dies tatsächlich tun, wenn wir «lieben». Damit gewinnen das alte *omnia vincit amor* und zahllose ähnliche Weisheiten eine zwiespältige Färbung. Einerseits nämlich scheint hier einer Vergeistigung der Liebe das Wort gesprochen zu werden, und andererseits umgekehrt einer Sexualisierung des Geistes. Betrachtet man diesen Zwiespalt im Kontext des gesamten Buchs, so löst er sich auf: Es wird hier von einer Umstellung gesprochen. Liest man das Kapitel getrennt von anderen, so ist dieser Zwiespalt jene Fuge im Gefüge unserer biologischen Bedingtheit, durch welche wir ausbrechen können.

7. Kinder entwerfen

Die Vor- und Nachpille (und ebenso die seitens der Kirche empfohlene Anstattpille) soll ungewollte Kinder verhüten. Das stellt die Frage nach dem Wollen und erst dann nach gewollten Kindern. Hier ist noch nicht der Ort, dieser Frage nach dem Wollen (zur Macht oder zu was auch immer) nachzugehen. Hingegen muß gefragt werden, wie so ein Wollen zu zweit (wie im vorliegenden Fall) vor sich geht. Da kommen zwei Leute zusammen (koitieren), weil sie das gleiche wollen? Diesem Konsens muß wohl ein Dialog vorausgehen. Rousseau meint bekanntlich, daß dabei verschiedene (mindestens zwei) Einzelvernünfte einen gemeinsamen Nenner suchen, die «raison commune», also das, was man im Deutschen mit dem urdeutschen Wort «Staatsräson» bezeichnet. Danach beruht Konsens auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner aller Vernünfte, das heißt auf Dummheit. Eine scharfe Kritik an der Demokratie, die aber im vorliegenden Fall vielleicht nicht zutrifft. Denn wenn zwei Vernünfte koitieren, dann muß der gemeinsame Nenner nicht ebenso tief liegen wie bei einem Koitus von Zigmillionen. Und doch, daß sich da zwei «einigen» müssen, daß also die Sache polemisch ist, gibt zu denken. Es ist ein starkes Argument für jungfräuliche Empfängnis: Dabei hat nur eine einzige Frau zu wollen und sich das unerläßliche Sperma von der Bank abzuheben.

Ganz abgesehen von der Problematik des «Einigen» (sei es auf Kindermachen oder was immer) stellt sich hier das Problem der Entscheidung. Ob zu zweit, ob allein, ob nach Konsultation zuständiger Autoritäten, es kommt immer der Augenblick, an dem das Gewollte in die Tat umschlägt (oder eben nicht umschlägt). Laut existentieller Analyse liegt die Freiheit in diesem Umschlagen (in der Entscheidung, im

«Engagement») und nicht im vorangehenden Wollen (Wählen). Also ist die Pille vom Standpunkt der Freiheit negativ bewertbar: Sie ist Entscheidung gegen. Und das parthenogenetische Abheben von der Spermenbank ist vom Standpunkt der Freiheit auch nicht ganz so unbefleckt, wie es den Anschein hat. Zwar entscheidet sich dabei die Jungfrau positiv fürs Kind, aber zugleich negativ (eben gegen Konsensus). Je weiter wir die Fortpflanzung aus dem Geschlecht abtreiben, desto verworrener wird der gordische Knoten der Freiheit.

Angenommen, die Parthenogenese wird üblich und es wird nur so von unbefleckten Jungfrauen wimmeln (die allerdings nebenberuflich sexuell tätig sein werden). Bei einer derartigen Lage muß man nicht gleich von *logos spermatikos* reden, und keine Erzengel Gabriele sind zu bemühen. Denn im Lebensprogramm ist das männliche Geschlecht nur als ein Luxus vorgesehen. Bei Menschen ist zwar Parthenogenese nicht üblich, und Menschengamen werden nicht ebenso zufällig gestreut wie Blütenstaub, aber es geht auch ohne Männchen (was zahlreiche Spezies belegen). Also, die vorläufig unerläßlichen Spermien werden Männern abgezapft, gelagert und von Frauen abgerufen. Das Problem eines derartigen Matriarchats besteht im Klassifizieren der Spermien. Nach welchen Kriterien werden sie abgezapft, gelagert und abgerufen? Angenommen auch, daß die menschliche genetische Information völlig entziffert wurde: Welche unter den verfügbaren Informationen will man (Frau) für ihr Kind verwenden? Man sieht, das Problem der Entscheidung ist bei der Parthenogenese keineswegs einfacher als bei klassischer Begegnung. Eher im Gegenteil: Die jungfräuliche Mutter muß sich für ein einziges Sperma aus einem großen Angebot entscheiden, eine der Konsumgesellschaft allzu bekannte Problematik.

Aus diesem Grund ist die Parthenogenese als Methode zum Kindermachen wohl nur ein Übergangsstadium zu technisch und existentiell perfekteren Einrichtungen. Nicht nur Spermien, auch Eier werden gelagert werden, Spezialisten werden sie kreuzen und in künstliche Gebärmütter lagern, von wo aus

die gewollten Kinder ins Leben treten werden. Damit ist die Entscheidungs- und Willensproblematik von Amateuren auf kompetente Funktionäre übertragen worden. Soziologen, Ökonomen, Politologen und ähnliche Spezialisten für Populationsregelung werden gemeinsam mit Gentechnikern die Art und Anzahl der zu machenden Kinder bestimmen, und die Amateure – der Last des Wollens und der Entscheidung entledigt – werden sich dem Orgasmus widmen können. Erst dann kann tatsächlich von einer Abtreibung der Fortpflanzung aus dem Geschlecht gesprochen werden.

Im vorangegangenen Kapitel wurde unterbreitet, man mache Kinder, um Verantwortung für Menschwerdung übernehmen zu können. Die oben skizzierten technisch und existentiell immer perfekter werdenden Methoden, Kinder zu machen, verneinen diese Antwort. Sie behaupten implizit, man mache Kinder im sturen Interesse der Lebensentwicklung, wobei allerdings die «natürliche» stupide Auslese von einer «künstlichen» wissenschaftlichen ersetzt wird. (Die Auswahl der Spermien und Eier wird dabei quantifiziert, die Dezipion in Dezideme kalkuliert, wodurch die Verantwortung annulliert wird.) Ein derart verantwortungsloses, weil kalkulatorisches Kindermachen ist allerdings vom Standpunkt des sich aus Unterworfenheit erhebenden Menschen vollkommen sinnlos. Wenn die Entscheidung zugunsten eines zu machenden Kindes nach quantifizierten Kriterien von Spezialisten in Laboratorien gefällt wird oder nach etwas weniger gut formalisierten Kriterien von einer Jungfrau angesichts einer Spermenbank oder auch nur nach schlecht formalisierten Kriterien im Gespräch zweier Menschen vor dem Koitus, dann hat das Kindermachen den hier gemeinten Sinn des Übernehmens der Verantwortung für Menschwerdung verloren. So also sind Kinder nicht zu entwerfen.

Bedenkt man, was da eben behauptet wurde, dann läßt sich das Lachen kaum unterdrücken. Abgesehen von Parthenogenese und technisch vervollkommener Bevölkerungsplanung ist hier ja behauptet worden, Kinder seien in orgastischem Koitus ohne vorangehenden Dialog zu machen. Etwa

so, wie das die Tiere machen. Und von dieser animalischen Methode wird behauptet, daß man dabei die Verantwortung für Menschwerdung übernehme. Man lacht, denn so etwas hat man ja beim Lesen des vorangegangenen Textes nicht erwartet: einen solchen Rückfall in kitschigen, verantwortungslosen Sentimentalismus. Darauf also läuft es hinaus, wenn man sich für ein aufrichtiges Leben entscheidet: auf verantwortungslosen Beischlaf ohne Präservative?

Es handelt sich dabei jedoch um ein voreiliges Lachen: nämlich um ein Mißverständnis. Um es zu vermeiden, ist an den folgenden Gedankengang zu erinnern: Wir befinden uns gegenwärtig in einer Katastrophe, an einem Punkt, von dem ab die Dinge anders sein werden als vorher. Wir sind an diesen katastrophalen Punkt gelangt, weil es nicht mehr so weitergehen kann wie bisher. Bisläng sind wir von Abstraktion zu immer höherer Abstraktion geschritten: vom Manipulieren über das Bildermachen und Texteschreiben bis zum Kalkulieren. Über den dimensionslosen Punkt (den Kalkül) hinaus geht es nicht weiter in der gleichen Richtung. Wohl oder übel müssen wir uns umdrehen und zurückgehen: aus der Abstraktion ins Konkrete, aus dem Punkt in die Lebenswelt, aus dem Subjektivieren ins Projizieren. Aber ein solcher Weg zurück ist kein Rückfall ins «Primitive», denn dieses ist rettungslos verloren. Es ist ein Weg in Richtung projizierter Alternativen zum verlorenen «Primitiven».

Zurück zum Kindermachen: Alle im ersten Paragraphen skizzierten Techniken gehen in dem auf, was hier mit «Kalkulieren» gemeint wird: die technisch vervollkommnete Bevölkerungsplanung, die aus gelagerten Spermien pickende Jungfrau, aber auch jene Frau und jener Mann, die miteinander vor dem Koitus das Für und Wider des Kindermachens erwägen. All dies sind Symptome der gegenwärtigen Krise. Alles Entwerfen (auch jenes von Kindern) muß von dieser Krise ausgehen. Es muß das Durchkalkulierte zu alternativem Konkretem rück-komputieren. Was dabei herauskommt, ist, wenn es gelingt, vom verlorenen «Primitiven» kaum zu unterscheiden. Ein dicht genug gestreutes Hologramm eines Tisches zum Beispiel wäre, wenn es gelingen würde, von

einem «wahrgenommenen gegebenen» Tisch nicht zu unterscheiden. Gleiches gilt für den eben belachten verantwortungslosen Beischlaf ohne Präservative. Auch er wäre, wenn er gelänge (eine unwahrscheinliche Hypothese) eine Rückkomputation aus vorher Kalkuliertem.

Betrachtet man das hier als Beispiel genommene Hologramm strukturell, so ist tatsächlich kein Unterschied zwischen ihm und dem Tisch festzustellen: Beide sind Streuungen von Partikeln. Betrachtet man es jedoch genetisch, so handelt es sich um Gegensätze: Der Tisch ist gegenständig – steht uns entgegen, macht uns zu seinen Subjekten –, und das Hologramm ist projiziert: Wir haben es entworfen, sind seine Projekte. Um dies heideggerisch zu sagen: Der Tisch bedingt uns und das Hologramm bezeugt uns. Das war im ersten Paragraphen gemeint.

Bisher wurden Kinder mehr oder weniger gut geplant (kalkuliert), und zwar fortschreitend besser, und das wird sich voraussichtlich steigern. Es werden dabei zwar immer ungeplante (ungewollte) Kinder unterlaufen, aber der Irrtumsfaktor (margin of error) wird immer kleiner werden. So geht das nicht weiter, denn es muß im Sinnloswerden der ganzen Kindermacherei enden. Man muß daher aufhören, Kinder zu planen, und beginnen, sie zu entwerfen. Sollte dies gelingen, dann würde das genauso aussehen wie tierisches Kopulieren. Es wäre eine Rückkomputation des verlorenen «Primitiven». Aber «genetisch» gesehen würde es sich um das genaue Gegenteil davon handeln: Wir wären dann nicht Subjekte, sondern Projekte des Kinder entwerfenden Orgasmus. Wir würden das Kind dann nicht dem Leben zuliebe (dem künftigen Kind zuliebe), sondern im Gegenteil aus Liebe zum möglichen Kind entwerfen. Und diese Liebe wäre dann eine unter den Virtualitäten, die im Aufgehen im anderen angelegt sind. Anders gesagt: Das orgastische Ineinandergreifen birgt schöpferische Möglichkeiten, und eine davon ist das Entwerfen von Kindern.

So hört es sich leider an, wenn man versucht, den schöpferischen Taumel in klare Begriffe zu fassen (Kunstkritik zu treiben): Die schöpferische Glut verliert sich. Sie wird zerredet

(in Calculi zerrieben). Allerdings ist das noch immer der Alternative vorzuziehen, über das Entwerfen von Kindern hochtrabend zu schwafeln. Dann wird nämlich die schöpferische Glut in einen süßlichen lauen Brei verwandelt. Es hat auch wenig Aussicht, diese beiden Gefahren mit einem Appell an die konkrete schöpferische Erfahrung umgehen zu wollen. Sollte nämlich diese Überlegung irgendwie richtig sein, dann werden Kinder in einem Taumel entworfen, in welchem sich das Selbst auflöst, so daß es nachträglich nicht in der Lage ist, diese Erfahrung zu rekonstruieren. Demnach muß das oben Gesagte leider so stehenbleiben, solange wir über keinen adäquateren Code als die Schrift verfügen. Kinder sind aus dem orgastischen Ineinandergreifen zweier Menschen zu entwerfen, wobei sich das Selbst auflöst, dem Tod der Stachel genommen wird und alles so aussieht, als würden sich Tiere paaren.

Daß es nur so aussieht, wird ersichtlich, sobald die hier auf dem Spiel stehende Verantwortung zu Wort kommt. Es handelt sich bei Kindern nicht darum, befruchtete Eier für das Befruchten weiterer Eier heranreifen zu lassen, wie das möglicherweise bei Tierjungen der Fall ist. Vielmehr soll die in den zwischenmenschlichen Beziehungen gelagerte und seit Generationen erworbene Information weitergegeben werden. Solange wir noch immer Tierkörper sind (oder haben), ist diese Trennung zwischen Kind und Tierjungem unscharf, und die «ungewollten» Kinder entstehen tatsächlich, als ob sie Tierjunge wären. Insoweit wir jedoch begonnen haben, uns aus dem Tierischen aufzurichten – insoweit wir bereits jetzt, bei noch unentworfenem Körper, den Koitus in den Dienst des Orgasmus stellen –, kann von «ungewollten» Kindern (von menschlichen Tierjungen) nicht mehr die Rede sein. Denn der Orgasmus, wenn er nicht mehr hormonal, sondern vom Zentralnervensystem aus gelenkt wird, schließt das Wollen ein, und er ist (unter anderem) ein Begehren des Kindes mit dem begehrten anderen und durch den begehrten anderen. Im Grunde ist ein solcher Orgasmus die Gier, gemeinsam neue Informationen herzustellen, den Tod zu über-

holen; also unter anderem die Gier nach dem Kinde. Das war mit «Mentalisation des Geschlechts» im vorangegangenen Kapitel gemeint: das gierige schöpferische Wollen.

Das ist kein Plädoyer gegen Präservativ und Pille. Menschlicher Orgasmus ist immer gieriges schöpferisches Wollen, aber nicht immer nach Kindern. Wenn zwei Menschen (im hier gemeinten Sinn von «Projekten») sich ineinander verlieren, dann immer, «um» sich gegenseitig auf höherer Ebene aufzuheben, aber nicht notwendigerweise auf der Ebene eines neuen, zu entwerfenden Menschen. Jeder menschliche Orgasmus ist «verantwortungsvoll» (voll von Antwort dem anderen gegenüber, dem man sich öffnet), und er ist Bereitschaft, die Verantwortung für das im Orgasmus Geschaffene zu übernehmen. Aber nicht jeder Orgasmus sucht den Tod in einem neuen Menschen zu überwinden. Die im Orgasmus angelegten Möglichkeiten bilden einen offenen Fächer, auch wenn sie sich darin überschneiden. Man kann im Orgasmus nach vielerlei – nach «Schönheit», nach «Güte», nach «Wahrheit» – unter zahlreichen Formen begehren, und das Kind ist nur eine unter diesen Formen. In diesem Kontext sind Präservativ und Pille zu sehen: nicht als Entscheidung gegen das Kind, sondern für die Realisation anderer im Orgasmus angelegter Möglichkeiten. Das Nichtverwenden solcher Werkzeuge wird in diesem Kontext dagegen zur positiven Geste: Es ist Entscheidung für das orgastische Entwerfen des Kindes. Daher sind Techniken wie Präservativ, Pille, Spermien- und Eierbank und künstliche Gebärmutter, projektiv angewandt, tatsächlich Werkzeuge, um die Verantwortung für Entwürfe zu übernehmen.

Vieles daran ist problematisch, vor allem aber folgendes: Wie wird zugunsten einer einzigen im Orgasmus angelegten Möglichkeit entschieden? Die einzige (allerdings nicht befriedigende) Antwort darauf muß ungefähr lauten: Der Orgasmus ist ein Prozeß einer sich steigernden Gier nach dem Selbstverlust im anderen. Im Verlauf dieses Prozesses «stellt sich» – ungefähr im wittgensteinischen Sinn von Erkenntnis – «heraus», worauf sich diese Gier richtet. Dieses «Herausstellen» aus den beiden Gierigen auf eine neue Ebene ist die

Entscheidung. Nicht «ich» und «du» entscheiden, gemeinsam ein Kind zu entwerfen; denn im hier gemeinten Stadium des Orgasmus sind «ich» und «du» bereits überschritten. Das sich herauskristallisierende «wir» entscheidet, so flüchtig es auch sein mag und so schnell es nach dem Orgasmus wieder in «ich» und «du» auseinanderfällt: Es hat die Verantwortung für das zu entwerfende Kind und ebenso für alle anderen möglichen Orgasmusentwürfe zu tragen.

Das ist keine befriedigende Antwort, weil sie die Entscheidung und Verantwortung auf ein vorübergehendes und daher nicht greifbares «wir» abschiebt. (Weder ich noch du sind verantwortlich dafür, was wir im gemeinsamen Taumel selbstvergessener Gier angestellt haben.) Da all unser Denken, auch das rechtliche, auf einer Anthropologie des Individuums beruht, spricht diese Antwort zugunsten eines Abschiebens der Verantwortung auf den anderen – eine Gefahr, die unter dem Schlagwort «Vermassung» bereits angesprochen wurde, und daher sieht alles so aus, daß es hier eben doch um verantwortungsloses Kindermachen gehen muß. Doch besteht das Grundanliegen dieses ganzen Buches gerade darin, dieses flüchtige und unfaßbare «wir» – diesen Ort der Entscheidung und Verantwortung – zu festigen und zu fassen. Zu zeigen, daß nur dieses «wir» konkret ist und daß «ich und du» flüchtige Abstraktionen daraus sind. Es geht in diesem ganzen Buch darum, die Kapsel des «ich» und des «du» ebenso aufzubrechen wie jene des «es», das Subjekt als ebenso unhaltbar auszuweisen wie das Objekt und damit dem konkreten «wir» das Feld zu öffnen. In diesem Kontext gesagt: Es geht im ganzen Buch darum, einem erweiterten und permanenten Orgasmus das Feld zu öffnen.

Die oben gegebene Antwort auf die Frage nach Entscheidung und Verantwortung ist unbefriedigend, solange wir immer wieder aus dem Orgasmus in die Kapsel des Selbst zurückkriechen können (und dies daher auch wollen). Daher ist ein verantwortungsvolles Entwerfen von Kindern erst dann möglich, wenn wir uns nicht mehr in dieser Weise aus der Affäre ziehen können, wenn wir die «Scheidung» zwischen «ich» und «du» nicht mehr durchführen können (was kein

Argument gegen Scheidungen ist, doch darüber später). Alles spricht jedoch dafür, daß es für uns immer schwieriger wird, uns vor Entscheidung und Verantwortung in die Ich-Kapsel zurückzuziehen. Ein Aspekt der gegenwärtigen katastrophalen Krise ist, daß wir (unter anderem) Kinder entwerfen können; daß wir uns nicht mehr wie Tiere paaren und ungewollte Kinder herstellen können, selbst wenn wir dies tun wollen und auch tatsächlich zu tun glauben. Wir können dies nicht mehr tun (ebensowenig wie wir in Baumkronen hausen können), und zwar nicht nur, weil wir über Techniken wie Präservative verfügen, sondern vor allem, weil diese Techniken einem Bewußtsein entstammen, das ein derartiges Paaren nicht zuläßt. Wir müssen, ob wir dies wollen oder nicht, verantwortungsvoll koitieren, denn wir sind nicht mehr Subjekte der Gier, sondern deren Projekte.

Das Thema dieses Kapitels lautet «Kinder entwerfen». Das ist selbstverständlich ein politisches und «pädagogisches» Thema. Denn sein Gegenstand sind die Methoden, dank derer eine gegebene Generation der ihr folgenden ihre eigenen Informationen – Verhaltens-, Erlebnis- und Erkenntnismodelle – weitergibt, um einer neuen Gesellschaft Boden zu bieten. Dieses Thema ist bislang scheinbar nicht einmal angeschnitten worden. Es war von lauter «privaten» Dingen, implizit eigentlich nur von «Liebe», die Rede. Das war aber nicht Folge eines sträflichen Übersehens des Wesentlichen, sondern ist mit Absicht geschehen. Wenn es darum geht, Kinder als Träger erworbener Informationen und als potentielle Erzeuger neuer Informationen zu entwerfen und damit einer neuen Gesellschaft Boden zu bieten, so ist nicht einzusehen, warum diese Kinder Menschen im hergebrachten Sinn dieses Wortes sein sollten. Im Gegenteil spricht alles dafür, daß es «künstliche Intelligenzen» zu sein haben, die doch, «pädagogisch» gesehen, viel operationellere Systeme sind. Es ist viel einfacher, sie zu programmieren, nicht nur weil ihre Gedächtnisse besser lernen und besser vergessen, sondern vor allem weil diese biologisch nicht, wie jene der Kinder, vorbelastet sind. «Künstliche Intelligenzen» können weit schneller

als Kinder neue Informationen erzeugen, und die Reichweite dieser Erzeugung kann von Generation zu Generation, deren Folge viel schneller als bei Menschen abläuft, immer breiter werden und die menschliche übertreffen. Vor allem aber erlauben «künstliche Intelligenzen» Programmkorrekturen, die bei Menschen nicht ebenso einfach vorgenommen werden können. Sollte sich bei ihnen ein Programmfehler herausstellen, so kann man dies dank einer neuen Software korrigieren, während bei Menschen solche Fehlerziehungen zu Phänomenen wie dem Nazismus führen können. Statt Menschenkindern also «Geisteskinder».

Alle sentimentalen Gegenargumente sind von der Hand zu weisen. Eine künftige Gesellschaft «künstlicher Intelligenzen» wäre nicht unmenschlich, sondern menschlicher als die unsere. Sie würde alle uns charakterisierenden menschlichen Parameter in sich tragen – alle unsere Erlebnisse, Erkenntnisse und Werte –, sie wäre Folge und Nachfolger unserer Geschichte und dabei wäre sie weit «historischer», würde mehr Informationen erzeugen, stärker gegen die Entropie engagiert sein als alle ihr vorangegangenen menschlichen Generationen. Und schließlich ist der Entwurf solcher Geisteskinder ein orgastisch schöpferisches Unternehmen (siehe «Homunculus» und Wagner). Daher sind die bislang in diesem Kapitel vorgeführten Gedanken ebenso für Homunculi wie für Menschenkinder verwendbar. (Nur müßte dann eben statt von «Koitus zu zweit» vom «Koitus einiger Spezialisten im Laboratorium» gesprochen werden.) Dieses Laboratoriumsteam (dieses «wir») hätte in schöpferischem Orgasmus die Entscheidung zugunsten eines bestimmten Programms (einer «pädagogischen Methode») zu treffen und dafür die Verantwortung zu tragen.

Pädagogik und Politik überhaupt sind im Begriff, «harte» Disziplinen zu werden: kalkulatorische Disziplinen. Die Praxis mit künstlichen Intelligenzen schlägt auf die Pädagogik zurück, und Erziehung und Unterricht werden zu Programmierung. Intuitiv (gefühlvoll und gefühlsmäßig) erziehen zu wollen, ist gegenwärtig zu schlechtem, da untheoretischem und schlecht formalisiertem Programmieren geworden. An-

ders gesagt, wenn man den leiblichen Eltern die Erziehung ihrer Kinder während der ersten entscheidenden Jahre überläßt, so begeht man eine kriminelle Unterlassungssünde. Menschenkinder sind von Geburt an – und wahrscheinlich noch früher – von Spezialisten wie Informatikern, Psychologen und Kulturkritikern zu erziehen (zu programmieren), will man eine tatsächlich menschliche Gesellschaft erziehen. (Auch dies zeigt, um wieviel operationeller «Geisteskinder» als Menschenkinder wären: Man könnte sich die Psychologen ersparen.) Alle sentimentaligen Gegenargumente sind, wie gesagt, von der Hand zu weisen. Außer einem (falls es denn sentimental sein sollte): «Geisteskinder» («Homunculi») mögen einem orgastischen schöpferischen Taumel entspringen, aber eben nicht jenem rückhaltlosen Aufgeben des Selbst im anderen, von dem gesprochen wurde. Und «richtig» erzogene Menschenkinder mögen «bessere Menschen» sein als von Eltern erzogene, aber die Eltern, dieses «wir», das rückhaltloser Selbstaufgabe entspringt, haben keine Verantwortung für diese Kinder. Darum sind Menschenkinder zu entwerfen, die aus koitalem Orgasmus stammen und für welche das «wir» dieses Orgasmus verantwortlich zu sein hat.

Dieses Argument steht auf schwachen Beinen, und ein Beweis dafür ist, daß wahrscheinlich viele gute Bürger sich mit ihm einverstanden erklären. Zur Beruhigung sei gesagt: Diese guten Leute sind wahrscheinlich aus falschen Gründen mit ihm einverstanden. Sie meinen wohl, damit dem alten Menschen (diesem lieben Tier) ein gutes Wort geredet zu haben. Das aber ist hier gerade nicht gemeint. Gemeint ist, daß wir bisher noch nicht so weit in unserem Aufrichten gekommen sind, um zu mehr als zu zweit rückhaltlos den Tod überwinden zu können. (Daß unsere Nächstenliebe bestenfalls einen einzigen anderen einschließt.) Das Argument mißtraut für die vor-ausschbare Zukunft allem «wir», das über zwei hinausgeht, wenigstens jedenfalls, was die Verantwortung für Kinder betrifft, wahrscheinlich aber auch hinsichtlich vergleichbarer Verantwortungen. So steht dieses Argument gleich auf zwei schwachen Beinen: Das eine ist schwach, weil es nicht weit genug in Richtung Zukunft eines erweiterten «wir» zu

schreiten wagt, und das andere Bein ist schwach, weil es der Wahlverwandtschaft zwischen zweien Vertrauen schenkt, und dies wider besseres Wissen. Und doch ist dieses schwache Argument die einzige Grundlage dieses Kapitels.

Dementsprechend ist dieses Kapitel weit weniger zuversichtlich, als es die beiden vorangegangenen «biologischen» waren. Anscheinend ist es weniger unbequem, über das Entwerfen alternativer Körper und alternativer Geschlechter als über das Entwerfen alternativer Kinder nachzudenken. Das ist eigentlich überraschend: Die Technik der Prokreation ist doch gegenwärtig weiter «fortgeschritten» als jene der Körper- und der Sexmanipulationen. Kinder aus der Retorte und Kinder, bei denen vererbte Krankheiten aus der genetischen Information herausoperiert sind, sind doch greifbarer als Körper mit eingebauten elektromikroskopischen Augen und als von weiblichen Künstlern entworfene männliche Geschlechtsorgane. Jedoch läßt sich diese Überraschung umdrehen: Gerade weil wir beginnen, über Techniken zu verfügen, welche das Entwerfen von Kindern gestatten, ist das Nachdenken darüber ungemütlich. Das betrifft die Einstellung zur Technik nach der Umstellung aus Subjekten zu Projekten.

Im gegenwärtigen Sinn ist «Technik» eine dialektische Praxis: Einerseits wendet sie theoretische Erkenntnis an mit dem Ziel, die objektive Welt zu verwandeln, und andererseits liefert sie der Theorie Erfahrungen (Beobachtungen) mit der Vorgabe, daß diese in die Theorie eingebaut werden oder die Theorie sich ihnen gemäß unformt. Demnach ist Technik in einem gegebenen Moment angewandte gestrige Theorie und Kritik an dieser im Hinblick auf eine Theorie von morgen. Der Glaube an eine sich fortschreitend verbessernde theoretische Erkenntnis ist demnach ebenso wie der Glaube an ein Beherrschen des Objekts durch dessen Subjekt Bestandteil jeder technischen Geste. Dieses Buch ist bemüht, die Unhaltbarkeit dieses Glaubens und damit auch die Unhaltbarkeit der Technik im gegenwärtigen Sinn dieses Wortes aufzuweisen. Wer den Eindruck gewinnt, hier werde einer technifizierten Zukunft das Wort gesprochen, hat an der eigentlichen These

des Buchs vorbeigelesen. Es handelt sich im Gegenteil darum zu zeigen, daß ein «aufrechtes Leben» den Begriff «Technik» wird umdenken müssen.

Nun sind aber alle gegenwärtigen Techniken – auch diejenige des Kinderentwerfens – diesem unhaltbar gewordenen Glauben an den Fortschritt verpflichtet. Dank Technik werden immer bessere Kinder entworfen. Das vorliegende Kapitel hingegen versucht, eine andere Hypothese zu unterbreiten: Um «bessere» Kinder zu entwerfen, müssen wir uns einander «besser» öffnen. Der Mangel an Zuversicht, der dabei zum Ausdruck kommt, läßt sich auch so formulieren: Die Technik der Prokreation kann ebenso wie jene der Pädagogik auch zu einer Verhärtung des Subjekts, und gerade nicht zu dessen Auflockerung führen (die Technik des Koitus dementsprechend auch zu einem technifizierten Orgasmus.) Solange wir die Technik der Prokreation – und überhaupt alle Technik – nicht umgedacht und solange wir keine «projektive Technik» ausgearbeitet haben, ist dem Entwerfen «alternativer» Kinder mit wenig Zuversicht entgegenzusehen.

8. Technik entwerfen

Die bislang vorgeschlagenen Entwürfe, vom Stadt- bis zum Kinderentwurf, bezogen sich auf die äußeren Schalen des Zwiebelgebildes «Selbst», also darauf, was «menschliche Bedingung» oder «Umwelt» genannt wird. «Stadt», «Haus» und «Familie» stehen hier für unsere politische, «Körper», «Sex» und «Kinder» für unsere biologische Bedingung. Die Auswahl dieser Schalen aus einer unüberblickbaren Anzahl ineinandergreifender Bedingungen erfolgte mit der Absicht, die hergebrachte Klassifikation der «Umwelt» durcheinander zu bringen. Jede deutliche Klassifikation der «Umwelt», zum Beispiel alle Einteilung der Wissenschaft in Disziplinen, muß schon deshalb verfehlt sein, weil sie die Phänomene zwingt, sich in Klassen einzureihen (Objekte des Erkennens zu werden). Sie gewährt den Phänomenen nicht den Raum, in dem sie zu Worte kommen könnten. Die in den vorangegangenen Kapiteln hoffentlich gestiftete Verwirrung wollte vor Augen führen, wie das Aufrichten aus der Subjekteinstellung durch die akademischen «Fakultäten» hindurchbricht, und nicht nur «stilistisch», sondern auch methodisch das Gebäude des objektiven Wissens verunglimpft. In diesem Sinn ist Verwirrung «heilsam».

Aber daß das Buch mit diesen Kapiteln begann, hat auch einen Nachteil. Es handelt sich nämlich um Themen, welche üblicherweise – wenn auch in einem anderen als dem hier gemeinten Sinn – von Spezialisten behandelt werden, denen es darum geht, Alternativen aufzuzeigen. «Stadt» ist ein Thema für Politologen, «Haus» für Architekten, «Familie» für Soziologen, «Körper» für Biologen, «Sex» für Psychologen, «Kinder» für Pädagogen, und alle diese Leute gehen dabei von dem Standpunkt aus, daß es um ihr Thema schlecht be-

stellt ist und daß es nötig ist, daran etwas zu ändern. Hier sind diese Themen gerade nicht als «Spezialisierungen», mit einem anderen Wort also dilettantisch angesprochen worden. Der Nachteil dabei ist, daß der Eindruck erweckt wird, als sei ein Umdenken aus Subjektivität in Projektivität zu dilettantischer Verworrenheit (also zu undisziplinierter Simplifikation) verurteilt. Als unterschieden sich die hier vorgeschlagenen Projektionen von denjenigen, die seitens der Spezialisten ausgearbeitet werden, vor allem durch vulgarisierendes Durcheinander. Als wären sie nicht «post-wissenschaftlich», sondern pseudowissenschaftlich und daher demagogisch. Dieser Nachteil muß leider in Kauf genommen werden; denn es liegt ja im Wesen der hier gemeinten Umstellung, daß sie vom Standpunkt der hergebrachten Disziplinen tatsächlich undiszipliniert verläuft.

Mit diesem Kapitel kommt die Rede jedoch auf ein Thema, für das Spezialisten nicht kompetent sein können, weil sie selbst darin verstrickt sind; ein Thema, das von «Generalisten» – früher sagte man dazu «Philosophen» – behandelt werden muß, also von Leuten, welche eben nicht «Techniker» sein können. Was man über «Technik» zu lesen bekommt, kann genausowenig von Technikern geschrieben worden sein wie etwa eine Abhandlung über «Sex» von sich paarenden Menschen. (Was nicht ausschließt, daß Technikphilosophen telefonieren und Sexologen sich paaren.) Das Thema «Technik» betrifft nicht mehr eine «äußere Schale», eine Bedingung in unserer Umwelt, sondern einen Aspekt unserer Einstellung der Umwelt gegenüber. Es handelt sich um eine Geste des sich als Subjekt einer objektiven Welt verstehenden Menschen. Mit dem Thema der Technik wird das Entwerfen der Einstellung selbst und nicht mehr das Entwerfen von etwas auf etwas angesprochen.

Es ist nicht nötig, Worte über die entscheidende Rolle der Technik in der gegenwärtigen Krise zu verlieren. Es versteht sich von selbst, daß dieses Thema als erstes besprochen werden muß, wenn es darum geht, eine Umstellung unserer Einstellung zu bedenken. Weniger selbstverständlich ist schon, was mit diesem Begriff überhaupt gemeint ist. Die Etymolo-

gie kann dabei ausnahmsweise nicht helfen. Daß das Wort ungefähr das griechische Äquivalent für «Kunst» ist, nützt wenig zu wissen, weil wir ja nicht wissen, was «Kunst» bedeutet. Im Deutschen hängt dies mit «können» zusammen, und das ist ein unentwirrbares Bedeutungsknäuel. Im Lateinischen hat *ars* wohl mit dem uralten «ar» zu tun, das etwa «einfügen» bedeutet. Und das griechische *techné* selbst deutet auf «tek», womit vielleicht «Holzzubereitung» gemeint gewesen sein könnte. Ist «Kunst» also etwa die Fähigkeit, geschnitztes Holz zusammenzufügen? Das ist zwar interessant, aber so kommt man nicht viel weiter (es sei denn, man versetzte sich in die Lage von Schimpansen, welche versuchen, mit zusammengefügt Bambusstöcken eine ansonsten unerreichbare Banane zu fischen.)

Wenn Etymologie versagt, befragt man Philologen. Diese Freunde der Wörter werden vielleicht eine Bedeutung von «Technik» vorschlagen, die der etymologischen entgegengesetzt ist. Sie werden vielleicht sagen, daß in der Neuzeit «Technik» gerade nicht «Kunst» meint. Es bedeutet in modernen Texten zumeist eine auf wissenschaftlichen Theorien beruhende Behandlung von Gegenständen, während «Kunst» eher eine empirische Behandlung bedeutet. Aber diese Worte werden selten eindeutig verwendet, sondern das Konnotative an ihnen ist bezeichnend für sie. So kann etwa von einer «Technik der Kunst» oder von einem «technischen Kunstgriff» gesprochen werden. Man kann nicht einmal sagen, «Kunst» und «Technik» seien zwei Behandlungsarten, die einander überschneiden können. Denn beide Worte haben etwas mit «Methode» zu tun, was ja seinerseits «hinter dem Weg, also dahinterkommen» bedeutet. Sind «Technik» und «Kunst» zwei einander überschneidende Behandlungsarten, die beide dahinterkommen wollen? So also geht es auch nicht weiter (denn die Schimpansen wollen doch nicht hinter die Banane, sondern nur bis zu ihr kommen).

Wenn man auf die Bedeutung von «Technik» kommen will (wie die Schimpansen auf die Banane), muß man es anders herum versuchen. (Ohne sich dabei von der vorangegangenen Literatur und insbesondere von Heidegger an der Nase

herumführen zu lassen.) Nehmen wir an, daß wir wissen, was «Technik» meint (was wir ja tatsächlich ungefähr tun), und stellen wir uns vor, wie es ohne sie aussehen würde. Das ist unvorstellbar. Nicht nur würden wir dann nicht gehen, essen und atmen – denn all dies setzt eine Technik voraus –, sondern wir würden nicht einmal nicht gehen, nicht essen und nicht atmen – denn dies würde eine noch ausgebildeterere Technik voraussetzen, wie Kafkas Hungerkünstler vor Augen führt. Die Tatsache, daß wir uns Abwesenheit von Technik nicht einmal vorstellen können, legt nahe, daß «Technik» ein Wort ist, welches etwas meint, das so eng mit uns verbunden ist, daß wir davon nicht Abstand nehmen können. Technik und Mensch scheinen einander gegenseitig zu implizieren, und das meint wohl der Ausdruck «Homo faber» (der am besten mit «fügender Mensch» übersetzt wird). Falls wir mit «Mensch» das Gegenüberstehen meinen (also «Subjekt», «Ek-sistenz»), dann bedeutet «Technik» die Einstellung des Gegenüberstehens. Anders gesagt, «Technik» ist das Verbum des Substantivs «Mensch» und «Mensch» das Substantiv des Verbums «Technik», und falls man dagegen einwenden wollte, daß «Technik» doch ein Substantiv zu sein scheint, so ließe sich statt dessen auch «existieren» sagen. Mit dieser Definition von «Technik» als einem Synonym von «existieren» läßt sich operieren.

Mit ihr wird nämlich sofort deutlich, warum es bei der gegenwärtigen Krise vor allem darauf ankommt, die Technik zu bedenken. Falls es sich bei dieser Krise um ein Umstellen vom Subjekt zum Projekt handelt, wie dieses Buch zu zeigen versucht, dann geht es um ein Krise der Technik. Bedeutete Technik bisher «existieren» im Sinn von «gegenüberstehen», so vollzieht sich gegenwärtig eine Umstellung, bei der sich die Technik wie ein Handschuh umstülpt und «existieren» nun den Sinn von «entwerfen» erhält. «Technik entwerfen» hieße demnach, sich aus der Unterwürfigkeit ins Entwerfen zu entwerfen, aus dem Selbst ins offene Feld der Möglichkeiten. Eine derart radikale und sich in den eigenen Schwanz beißende Formulierung der Frage nach der Technik verlangt danach, plausibel gemacht zu werden.

Die hier vorgeschlagene Definition von «Technik» als Synonym für «existieren» ist implizit übrigens in der üblichen Klassifikation der Menschheitsgeschichte enthalten. Wenn man etwa von einem Menschen der Stein-, Kupfer-, Bronze-, Eisen- und Plastikzeit spricht, so meint man aufeinanderfolgende und ineinandergreifende Existenzformen, Formen des Gegenüberstehens. Man meint, der Steinzeitmensch habe existiert, indem er sich technisch auf Steine (und vergleichbare Objekte) eingestellt habe. Die offensichtlichen Einwände gegen eine derartige Klassifikation – daß der Steinzeitmensch sich zweifellos technisch auch auf Luftwellen eingestellt, nämlich gesprochen habe – können hier ausgespart werden. In unserem Zusammenhang von Interesse an der Klassifikation ist das Verständnis des Menschen als Subjekt, das sich technisch gegenüber Objekten einstellt. Dazu ein charakteristisches Beispiel.

Soweit wir dies beurteilen können, hat man mit einem Stein gegen einen anderen geschlagen, um eine Spitze zu erzielen. Dabei hielt man wohl den zu bearbeitenden Stein in der linken Hand und den schlagenden in der rechten. Die Absicht dabei scheint gewesen zu sein, einen künstlichen Zahn zu erhalten. Darüber läßt sich uferlos philosophieren. Zum Beispiel nur: Irgendwo und irgendwie muß im Zentralnervensystem das Modell eines künstlichen Zahns komputiert und die beiden Hände müssen von den beiden Gehirnhälften im Sinn dieses Modells gesteuert worden sein. Oder: Der Stein in der linken Hand muß der «Gegenstand» im engeren Sinn gewesen sein (tückischerweise wehrte er sich dagegen, geschlagen zu werden), der Stein in der rechten dagegen war innerhalb der Geste des Steinschlagens kein Gegenstand, sondern eine Verlängerung der Hand (ein Werkzeug); es ist daher ein ontologischer Fehler, die beiden Steine auf die gleiche Seinsebene stellen zu wollen. Das allerdings wirft die Frage auf, was eigentlich geschah, als die rechte Hand nach ihrem Stein griff. Eine phänomenologische Untersuchung und eine sich anschließende Analyse dessen würde nicht nur das Wesentliche an Technik und Kunst, sondern an der menschlichen Existenz überhaupt in allen ihren Parametern zu Tage

fördern können (wobei zu bedenken wäre, daß der Steinschlagende nicht unbedingt ein «Homo sapiens sapiens» gewesen sein muß). Die Absicht hier ist jedoch eine andere:

Das Steinschlagen war eine technische Geste, welche Hunderttausende von Jahren lang ausgeführt wurde. Dabei hat sich die Technik (also die menschliche Existenz) verfeinert: Die Steinspitze wurde im Verhältnis zum Steinvolumen immer größer. Genaue Messungen zeigen diesen sich geometrisch beschleunigenden technischen Fortschritt: Nicht nur wurden die Steinspitzen immer größer und schärfer und die behauenen Steine immer handlicher, sondern sie wurden auch immer eleganter. Aber plötzlich trat eine Krise ein, eine technische Revolution, welche uns (falls wir uns in sie einleben) noch heute erschüttert. Mit einem Schlag nämlich warf man den behauenen Stein verächtlich beiseite und griff nach den Splintern, die beim Schlagen abfallen und vorher verächtlich beiseite gelassen wurden. Diese Splitter fügte man wohl in Hölzer und so machte man Speer- und Pfeilspitzen, Messer, Nadeln und Feilen. Dieser technische und existentielle Sprung läßt sich ohne weiteres quantifizieren: Das Verhältnis zwischen Volumen und Schnittfläche hat sich in den Splintern um ein Tausendfaches zugunsten der Schnittfläche verschoben. Aber das Interessante daran ist die qualitative Dimension. Es ist bei diesem Sprung eine völlig neue Existenzform entstanden, mit völlig neuen Erlebnissen, Erkenntnissen und Werten. Und all dies, «weil» auf etwas geachtet wurde, was bis dato verachtet wurde (Splitter), und zugleich etwas anderes verachtet wurde, was bisher geachtet worden war (behauene Steine). Im Vergleich zu dieser Kulturrevolution muß das Verschieben der Achtung von der «unsterblichen Seele» auf die «Natur» in der Renaissance harmlos und nebensächlich erscheinen.

Wenn eine «bloße» Umstellung der Einstellung zu Steinen beim Hauen jene Existenz zur Folge hatte, die wir die «eigentlich menschliche» nennen, welche Folgen wird dann das gegenwärtige Umstellen der Einstellung zur ganzen objektiven Welt überhaupt haben? Diese Frage gewinnt ihre volle Schärfe erst, wenn man bedenkt, daß die oben erwähnte

technische Revolution und alle auf sie folgenden Revolutionen bis hin zur industriellen und darüber hinaus ja im Grunde nichts anderes waren als Umstellungen «im» Subjekt, während die gegenwärtige Revolution eine Umstellung «aus dem Subjekt hinaus» ist. Erst wenn man dies bedenkt, läßt sich ermessen, wo wir jetzt sind und was dieses Buch versucht, in stammelnde Worte zu fassen.

Das Steinschlagen zeigt, daß die Existenz (die technische Einstellung) eine Verneinung des Objekts seitens des Subjekts ist, und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits setzt das Steinschlagen ein Modell voraus (etwa das eines künstlichen Zahns), was beinhaltet, daß für das Subjekt das Objekt (der «gegebene» Zahn) nicht so ist, wie er sein soll. Andererseits äußert sich das Steinschlagen als eine gegen den Stein gerichtete Geste: Weil der gegebene Zahn nicht so ist, wie er sein soll, ist auch der gegebene Stein nicht so hinzunehmen, wie er ist. Das läßt sich auch so formulieren: Das Subjekt «weiß» sich einer objektiven Bedingung unterworfen (dem gegebenen Zahn), es empört sich dagegen und in seiner Empörung verneint es auch Objekte, von denen es nicht bedingt wird (zum Beispiel Steine). Es ist daher lächerlich, wenn sich manche Leute gegen die Vergewaltigung der objektiven Welt durch die Technik empören: Sie empören sich gegen die spezifisch menschliche Empörung, gegen die menschliche Existenz, und das heißt gegen alle «Werte». Die Verneinung der Technik ist eine doppelte Verneinung, und dieses «Nein dem Nein» kann nicht zu einer Bejahung führen. Sie ist eine «negative Dialektik», nicht «wertfrei», sondern «wertlos». Der Begriff «Wert» meint die Trennung des Subjekts von den Objekten. Auf der einen Seite stehen die Objekte: Sie sind so, wie sie sind; auf der anderen steht das Subjekt: Es «weiß» (oder «sieht»), daß die Objekte nicht so sind, wie sie sein sollen, und es «weiß» (oder «sieht») auch, wie sie sein sollten. Technik ist die Einstellung des Subjekts gegen Objekte: der Versuch, Werte (Sollen) zu objektivieren und Objekte (Sein) zu verwerten und dadurch die Trennung zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden, die Existenz aus ihrer Unterwür-

figkeit zu befreien. Dabei stellt sich natürlich die folgende Frage: Woher «weiß» das Subjekt vom Sollen; woher weiß der Hominid, daß sein Reißzahn nicht so ist, wie er sein soll? Auf diese aller Ethik und Ästhetik zugrunde liegende Frage gibt es eigentlich nur zwei Antworten: (1) Das Sollen ist ebenso wie das Sein «gegeben» – es gibt ein Reich der Werte –, oder (2) das Sollen wird «gemacht» – es gibt keine Werte, sondern es stellt sich erst in der Technik heraus, wie etwas sein soll. Laut Antwort (1) ist die Existenz sowohl dem Sein wie dem Sollen unterworfen, sie ist Subjekt in doppeltem Sinn, und dabei ist es ziemlich gleichgültig, ob die Werte, denen das Subjekt untertan ist, von ihm entdeckt werden oder sich ihm von sich aus offenbaren. (Die griechische Tradition der theoretischen Entdeckung der «obersten Werte» und die jüdische der Offenbarung sind nicht grundsätzlich im Widerspruch gegeneinander: Ob der Reißzahn als Schritt auf dem Weg zum «idealen Reißen» «gesehen» wird oder ob er dazu von sich selbst aus «aufruft», tut nicht allzuviel zur Sache.) Hingegen ist Antwort (2) raffinierter, und sie bildet die Grundlage der modernen Technik. Bei oberflächlichem Hinschauen sieht man nicht ein, daß die Umstellung der Renaissance, von der hier immer wieder die Rede zu sein hat, auf ein Ersetzen der einfachen Antwort (1) durch die raffinierte Antwort (2) hinausläuft. Denn während der gesamten Neuzeit wurde ja von Werten geredet. Aber näher betrachtet zeigt sich, daß es in der Neuzeit darum geht, Modelle herzustellen (darum heißt sie zu Recht «modern»). Modelle sehen Werten sehr ähnlich, nur sind sie eben der Mode unterworfen. Sie sind gemacht, nicht gegeben. Das modellierende Subjekt ist nur dem Sein unterworfen und bastelt sich sein Sollen selber. (Um dies einzusehen, ist es nötig, den Marxismus im Bauch, aber nicht im Kopf zu haben.) Nach modernem Verständnis geht der Hominid bei seinem Reißzahnproblem etwa so vor: Er stellt empirisch fest, daß er sich beim Beißen den Zahn ausbeißt und daß nachher die bezahnten Jüngeren den zahnlosen Greis umbringen werden. Angetrieben von dieser Todesangst versucht er, irgendwie anders zu reißen (denn reißen muß er als Subjekt des Fleisches, das er ißt). Er versucht es mit

anderen Zähnen, mit Fingernägeln, mit Steinen. Dabei stellt sich heraus, daß spitze Steine noch besser als gesunde Zähne reißen können. Der spitze Stein ist ein Reiß-Modell, angesichts dessen sich herausstellt, wie das Reißen sein soll. Und nicht nur das Reißen selbst, sondern auch dieses Sollen des Reißens läßt sich verbessern. Zum Beispiel stellt sich heraus, daß nicht nur Fleisch von Knochen gerissen werden soll, sondern auch Felle von Schafkörpern. Dabei werden Modelle von Mänteln zusammengebastelt, und statt «Werte zu haben», «macht man Moden».

Dieses moderne Verständnis der Technik (und damit der Existenz) steckt voller Widersprüche, die jedoch eingeklammert bleiben können, da hier die Ansicht vertreten wird, daß das moderne Verständnis der Technik gegenwärtig nicht mehr zutrifft. (Darum muß man den Marxismus im Bauch, aber nicht im Kopf haben.) Zu bedenken ist hingegen, daß das moderne Verständnis dem Hominiden etwas vorwirft. Es sagt nämlich, daß der Hominid sich seinen Zahn und seinen Stein nicht richtig angesehen hat. Er hat zwar gewußt, daß Zahn und Stein nicht so sind, wie sie sein sollen (und zwar weil er gewußt hat, daß zahnlose Greise umgebracht werden). Aber er hat nicht gewußt, wie Zahn und Stein tatsächlich sind, er war «unwissenschaftlich». Er hat Zahn und Stein blindlings hingenommen (er war ihr Sklave). Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß er (blindlings) gegen den Stein gehauen hat. Um sich ein Sollen zurechtzubasteln, muß man zuerst das Sein untersuchen, sonst kommt nichts heraus außer dürftigem Sollen. Modelle müssen auf wissenschaftlichen Theorien beruhen, wobei «Theorie» eben nicht mehr die griechische Schau der Werte, sondern im Gegenteil ein provisorisches Aufdecken der Struktur des Seins bedeutet. Hätte der Hominid seine Technik des Steinschlagens theoretisch abgestützt, dann hätte schon damals die Industrierevolution vom Stapel gelassen werden können. Das soeben Gesagte ist selbstverständlich nur eine Karikatur des modernen Technikverständnisses, aber Karikaturen haben den Vorteil, durch Verzerrung und Übertreibung das Wesentliche zu zeigen, in unserem Fallbeispiel den moder-

nen Vorwurf gegen den Hominiden. Der Hominid hat «irgendwie» (empirisch) sich einen idealen Zahn vorgestellt, und nach dieser Vorstellung in seiner Todesangst auf einen Stein losgeschlagen, bis etwas herauskam. Er war ein «inspirierter» Künstler. So ist das aber nicht zu machen. Wenn man operationell reißen will, muß man sich von der Vorstellung des idealen Zahns – von der Unterworfenheit unter einen Wert – befreien und statt dessen Wissenschaft treiben. Das ist die moderne Trennung zwischen Kunst und Technik: einerseits Hominiden, die man in Museen bewundert und denen man Burnusse gibt, damit sie einen nicht stören, und andererseits Techniker, welche mit Hilfe von Wissenschaftlern die objektive Welt dem Subjekt unterwerfen. Einerseits die «weiche» Kultur, welche von Werten redet, und andererseits die «harte», in welcher sich immer besser herausstellt, was sein soll. Kein Moderner wird leugnen, daß zwischen Hominiden und Technikern Wechselbeziehungen verlaufen, daß sich die Hominiden technisieren und die Techniker humanisieren können. Aber das eigentlich Moderne bleibt doch die Einstellung, daß wir Subjekte einer objektiven Welt, aber nicht von «transzendenten» Werten sind und daß wir dank Wissenschaft («Aufklärung») fortschreitend von Subjekten zu Herren der objektiven Welt werden können. Das meint Technik im modernen Verständnis des Wortes.

Dieses alles gilt allerdings nur, wenn wir im Steinschlagen die Verneinung eines Objektes seitens eines Subjektes erkennen. Der Sachverhalt läßt sich aber auch anders sehen, er läßt sich, wie oben gesagt, wie ein Handschuh umstülpen. Dann sieht man nicht mehr den Hominiden mit seinen Zahnschmerzen und den Stein in seiner Materialität, sondern das Steinschlagen. Dann erst sieht man die Technik. Und es stellen sich andere Fragen. Zum Beispiel: Beim Schlagen kommt einerseits ein Hominid heraus und andererseits ein behauener Stein, aber was war vorher? Keinesfalls ein nicht-hauender Hominid, denn ein Hominid ist doch ein Vieh, das Steine haut, und keinesfalls ein unbehauener Stein, denn ein Stein ist doch ein Objekt für Hominiden. Eher schon bietet sich folgende Antwort an: Vorher gab es eine Möglichkeit, Steine zu

schlagen, und aus dieser Möglichkeit sind einerseits Steine und andererseits Hominiden konkretisiert worden. – Ein anderes Beispiel: Nach dem Steinschlagen benützt der daraus emporgetauchte Hominid den daraus hervorgegangenen Stein wie einen künstlichen Reißzahn: Hat es vorher bei irgendwelchen Säugetieren natürliche Zähne gegeben, die im Stein simuliert wurden? Die Frage ist zu verneinen, denn erst im Stein hat sich herausgestellt, was «Zahn» ist. Im Gegenteil, der Hominid kommt erst darauf, daß er Zähne hat, nachdem er den Stein erzeugt hat, und diese Zähne sind mögliche spitze Steine, die sich erst im Steinschlagen konkretisieren. Und wenn der Hominid im nachhinein von Höhlentigern sagt, daß sie Zähne haben, so meint er eigenartige spitze Steine. Kurz, betrachtet man die Sache so, dann erscheint die gesamte objektive Welt als eine Projektion aus dem konkreten Steinschlagen – als vom Hominiden entworfen – und der Hominid seinerseits als Projektion auf die der Sache gegenüberliegende Seite.

So etwa sieht es aus, wenn wir versuchen, aus dem Jahrtausende währenden Gerede über die Sache zurück zur Sache zu kommen – wenn wir versuchen, das Phänomen «Steinschlagen» zu Wort kommen zu lassen. Die Situation, die sich dadurch ergibt, ist außerordentlich ungemütlich; denn die Antworten auf die anders gearteten Fragen sind ja keine richtigen Antworten, sondern Aufforderungen weiterzufragen. Sobald man die Sache wie einen Handschuh umstülpt, öffnet sich ein weites Feld von Fragen, die zu stellen sind, und es sind weder Antworten noch ist auch nur ein Horizont für diese Fragen abzusehen. In diese Öffnung hinein aber ist die Frage nach einem Entwerfen der Technik als Umstellung des Subjekts aus sich selbst heraus zu stellen.

Sobald man die Sache mit der Technik wie einen Handschuh umstülpt (sobald man sich selbst als Projekt einstellt), wird deutlich, daß es nicht mehr darum gehen kann, Objekte zu verwerten und Werte zu objektivieren. Anders gesagt, Technik ist dann nicht länger «Arbeit» (doch darüber später). Im Gegenteil muß es nun darum gehen, das Sollen aus Möglichlich-

keiten heraus zu konkretisieren. Denn bei einer solchen Einstellung gibt es keine Objekte, die etwa verwertet werden könnten: Alles, was vorher als Objekt betrachtet wurde (etwa Zähne und Steine), wird nun als Projektion, als Folge vorangegangener Technik durchschaut. Technik handelt nunmehr davon, aus Möglichem jenes herauszuklauben, das sein soll. Das letzte Ziel einer technischen Geste ist dann, das Sollen (das Modell) derart aus dem Möglichkeitsfeld herauszustellen, daß es wie ein Objekt aussieht. Diese von der Technik hergestellten Pseudo-Objekte sind keine Gegenstände mehr, die von einem Subjekt verneint werden, sondern Projektionen, die von einem Projekt aus entworfen wurden. Sie sind keine objektivierten Werte, sondern nichts als «Werte», die allerdings derart geballt sind, daß sie wie Objekte aussehen: «reine» Absichten, und das ist mit dem Wort «immaterielle Kultur» gemeint. Ein Beispiel kann dies vor Augen führen:

Aus dem Universum der Zahlen, als ein Möglichkeitsfeld verstanden, werden einige Algorithmen herausgegriffen, weil sie «sein sollen». Diese Algorithmen werden prozessiert, in einen Holographen gefüttert und von dort aus in Form eines vierdimensionalen Würfels in den Raum entworfen. Die Partikel, die den gewählten Zahlen «entsprechen», werden so dicht gestreut, daß der Würfel nunmehr wie ein Objekt im Raum steht. Ein solcher Würfel wäre «immateriell», «reine» Absicht, «reines» Sollen, er ist kein Objekt, das von einem Subjekt verneint werden könnte. Bei ihm kann nicht mehr von «Sein», sondern nur noch von «Sollen» die Rede sein, und eine neue Ontologie ist hier ins Spiel zu bringen. Selbst diesen Würfel eine «Simulation» eines Objekts nennen zu wollen, macht wenig Sinn.

Das Beispiel zeigt, was mit «Entwerfen von Technik» gemeint ist. Welche Existenz aus dieser Technik emportauchen wird, ist schon deshalb noch nicht abzusehen, weil es bei dieser Technik kein Subjekt gibt (keinen «Autor»), sondern nur ein vernetztes Projizieren, so daß das Wort «Existenz» eine Bedeutung gewinnt, die wir erst zu ahnen beginnen. Wir werden anders «da sein».

Die künftige Technik wird nicht «Arbeit» sein, kein Verwer-

ten von Objekten, sondern ein Konkretisieren des Sollens: eine «rein» deontologische Geste. Sie wird nicht im Bereich des Seins, an das wir den Glauben verloren haben, sondern im Bereich des Sollens siedeln. Sie wird von allen ontologischen Kategorien (wie «wirklich» und «fiktiv»), aber auch von allen epistemologischen Fragen (wie «wahr» und «falsch») unberührt sein. Beim Hologramm macht es keinen Sinn, es für wirklich oder fiktiv ansehen und seine Algorithmen für wahr oder falsch halten zu wollen. Alle Sollens-Kategorien wie «gut» und «übel», «schön» und «häßlich» werden hingegen für die neue Technik gelten. In diesem Sinn wird sie ungefähr das sein, was in der Neuzeit «Kunst» genannt wurde, und Nietzsches Satz «Kunst ist besser als Wahrheit» wird überhaupt erst jene radikale Bedeutung gewinnen, die in ihm gemeint ist. Die neuzeitliche Trennung von Technik und Kunst, von «harter» und «weicher» Kultur, wird sinnlos, nicht etwa weil Technik und Kunst einander überschneiden, sondern weil sie ihre vormoderne Synonymität wiedererlangen werden.

Das heißt aber gerade nicht, daß die Technik sich auf bloße «Intuition» stützen, daß sie empirisch sein wird, wie es nach Ansicht der Moderne für die Kunst gilt. Im Gegenteil wird Technik jene Einstellung sein, bei welcher aus dem Wissenschaftsdenken hinausprojiziert wird. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse, an die wir nicht glauben können, weil wir an ihnen nicht zweifeln können, werden für die neue Technik jenes Möglichkeitsfeld sein, aus dem hinaus das Sollen projiziert wird. Die neue Technik wird nicht Objekte, dafür aber die wissenschaftliche Erkenntnis verwerten und dadurch Werte erkennen. Das klingt ähnlich wie «Wissen ist Macht», aber diese Ähnlichkeit täuscht. Denn Macht setzt ein Objekt voraus, wogegen man sich empört, und ein Subjekt, das versucht, sich sein Objekt zu unterwerfen. Wo es kein Objekt gibt (und daher kein Subjekt), ist die Macht machtlos. Das Verwerten von wissenschaftlicher Erkenntnis wird nicht «pragmatisch», sondern «ästhetisch», nicht «operationell», sondern «orgastisch» orientiert sein: Es wird dem konkreten Erleben dienen. Die künftige Technik wird nicht die Welt

und auch nicht das Individuum verändern, sondern sie wird dem Leben angesichts des Absurden und des Todes einen Sinn verleihen, und zwar einen Sinn, der bei Beteiligung aller dafür Kompetenten sich ständig verändern wird, «umkomputiert» wird. Nicht Welt- und Menschveränderung, sondern Sinngebung ist die Absicht, die sich als Technik äußert.

9. Arbeit entwerfen

Solange die Umwelt als Ausland (altdeutsch «Elend») und der Körper als Inland angesehen wurden – solange wir uns als Subjekte einer objektiven Welt verstanden –, war Arbeit ein spezifisch menschliches Verhalten. Tiere arbeiten nicht, weil sie Ausländer sind und Arbeit vom Inland ins Ausland geht. Wenn manche Tiere von uns trotzdem zum Arbeiten gezwungen werden (etwa Ochsen), dann handelt es sich um Fremdarbeiter. Also scheint Arbeit eine Auszeichnung zu sein, die uns von den Tieren unterscheidet. Das war allerdings nicht die vor der Renaissance gültige Ansicht. Im Gegenteil hielt man Arbeit für eine Strafe, die wir uns zugezogen haben, entweder weil wir gesündigt haben (jüdische Ansicht) oder weil wir vergessen haben, wer wir eigentlich sind (griechische Ansicht). Arbeitslosigkeit (Sabbathruhe oder theoretische Beschaulichkeit) wurde als die menschenwürdige Daseinsform angesehen. Die Renaissance hat statt dessen die Arbeitsmoral ins Leben gerufen, und Marx hat dies zum System erhoben. Arbeit ist ein Akt; das Wort kommt aus dem Stamm «ag», welches «treiben, ziehen» bedeutet. Laut der seit der Renaissance üblichen Ansicht sind wir Ochsen. Diese Meinung beginnt sich zu ändern. Unsere Einstellung zur Arbeit ist nicht mehr die alte.

Alle waren sich bis unlängst darüber einig: Arbeit ist nötig, weil wir vom Ausland (Elend) bedingt sind und etwas dagegen unternehmen müssen. Die Renaissance machte aus der Not eine Tugend. Sie meinte, Müßiggang sei aller Laster Anfang, während man vorher angenommen hatte, Arbeit sei aller Laster Folge. Die Erklärung für diese Umstellung wurde im vorangegangenen Kapitel angedeutet: Vor der Renaissance glaubte man an Werte und meinte daher, Arbeit sei das Auf-

drücken der Werte auf Objekte (aufs Ausland). Seit der Renaissance meinte man, daß erst in der Arbeit sich das Sollen herausstellt (Arbeit sei die Quelle aller Werte). Die Leute vor der Renaissance verachteten die allerdings notwendige Arbeit, weil sich dabei die Werte verzerren (weil nichts Ideales dabei herauskommt). Seither wurde aus der Arbeit ein Götze gemacht, eine über den Menschen schwebende und ihnen Werte spendende Sache (siehe die heidnischen Begriffe «Arbeitgeber» und «Arbeitnehmer»). Dieser Götzendienst hatte einen Priesterstand: die «Arbeiterklasse». Dieser Priesterstand wird gegenwärtig wie alle übrigen Priesterstände auch mangels Berufung immer kleiner. Weil wir uns nicht mehr darüber einig sind, daß Arbeit nötig ist. Es geht auch anders. Warum es auch anders geht, davon ist beim Bedenken der Technik die Rede gewesen. Dort wurde deutlich, daß «Technik» jene Einstellung meint, aus der heraus Modelle entworfen werden und daß das Aufdrücken dieser Modelle auf Objekte (aufs Ausland), was vormals Arbeit hieß, nur als ein Wurmfortsatz der Technik zu betrachten ist. Anders gesagt, Arbeit ist ein technisches Problem, und es ist im Begriff, technisch gelöst (aufgelöst) zu werden. Wer arbeitet (ob Ochsen, Sklaven oder Maschinen) und wie gearbeitet wird, ist in den Modellen der Technik vorgesehen. Modelle entwerfen ist spezifisch menschlich, aber Arbeiten ist untermenschlich. Wenn Menschen arbeiten, dann weil die technischen Modelle nicht richtig entworfen wurden. Die Modelle sind so zu entwerfen, daß Arbeit für Menschen unnötig und uninteressant werde.

Über dem Eingang der KZ's stand «Arbeit macht frei», und das ist eine Lüge. Arbeit ist so zu entwerfen, daß diese Lüge dementiert wird – mit dem Ziel, deutlich werden zu lassen, daß der Satz «Arbeit macht frei» nur den Sinn hat, Leute ins KZ zu locken. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob dieses Dementi keine Schwierigkeiten böte. Für die meisten Menschen ist Arbeitszeit das Gegenteil von Freizeit, womit sie den zitierten Satz dementieren. Und die wenigen, die sich beim Arbeiten frei fühlen (sich darin «realisieren»), können eines Besseren belehrt werden: Was sie tun, ist nicht Arbeit sondern

etwas anderes. Und sie wissen das eigentlich von selbst: Sie wundern sich darüber, daß man sie für etwas bezahlt, das sie sowieso machen würden. Auf den zweiten Blick jedoch erweist sich das Dementi als ungemein schwierig. Denn es geht ja darum, einen neuen Freiheitsbegriff (neue politische Kategorien) vorzuschlagen. Um einzusehen, daß Arbeit unfrei macht, muß man wissen, was mit «Freiheit» gemeint ist. Die Alten scheinen es gewußt zu haben: Kontemplation ist Freiheit, also etwa Theorie und Sabbath (was im Christentum in dem Begriff «Gebet» zusammengefaßt wurde). Das kann nicht mehr gelten. Wir können die Arbeit nicht mehr als Verneinung der Beschaulichkeit (als *a-scholie*, als *neg-otium*) abtun, also etwa Akademien, Sabbathweihungen oder Klöster als Alternative zu KZ's vorschlagen. Wir müssen Alternativen für KZ's in der Technik suchen, also versuchen, den Freiheitsbegriff aus der Technik herauszuschälen. Das KZ ist selbst eine Folge der Technik. Also müssen wir versuchen, die Technik nach den in ihr verborgenen Möglichkeiten für Unfreiheit und Freiheit zu analysieren: die wie ein Handschuh umgestülpte Technik auf mögliche Arbeits- und Freiheitsentwürfe hin prüfen.

Bei Hannah Arendt, die beinahe umgekehrt denkt wie hier vorgeschlagen, läßt sich dafür ein Ansatz finden. Sie macht den Unterschied zwischen «work» und «labor», was sich nur ungenau mit den Worten «wirken» und «arbeiten» übersetzen läßt. «Work» meint Tat und «labor» Leiden. (Von einer Gebärenden wird gesagt, sie sei «in labor».) Aus dieser Sicht ist «Arbeit» eine passive, träge, mechanisierbare Bewegung – eine verursachte Wirkung. Hier wird das Deutsche tückisch. Falls «wirken» das gleiche meint wie «verursachen», dann sind «work» und «labor» zwei Glieder einer Kausalkette: «Werk» bewirkt «Arbeit» und «Arbeit» bewirkt «Werke». Man kann sich von dieser Kette befreien: «Arbeit» bewirkt keine «Werke», sondern ist nur ein Bindeglied (ein Medium) zwischen «Wirken» und «Werken». Arbeiter sind Werkzeuge für Wirkende beim Herstellen von Werken, und die Technik hat die Aufgabe, statt menschlichen künstliche Werkzeuge zu entwerfen.

Das klingt überzeugend und läßt dabei eigentlich alles beim Alten. Es ist ein Plädoyer zugunsten des «aktiven Lebens», zugunsten des Wirkens und zugunsten von Werken, und es verpönt das Leiden (die Passion, das Passive). Man kann aber nicht alles beim Alten (das heißt beim Neuzeitlichen) lassen, und zwar schon deshalb nicht, weil wir zum Wirken, zur Wirklichkeit, zu Werken und zu dem sie tragenden Kausalenden kein Vertrauen mehr haben. Vor allem aber deshalb nicht, weil wir den Unterschied zwischen Aktion und Passion (also zwischen Wirken und Arbeiten) nicht mehr treffen können. Dies wurde beim Bedenken des Orgasmus deutlich. Man muß den Arendtschen Ansatz anders manipulieren, als sie selbst es tat. Zu diesem Zweck wird man wohl neben «work» und «labor» einen weiteren Begriff einfügen müssen, nämlich «operieren».

Mag sein, daß das deutsche Wort «Arbeit» die Konsonanten «r» und «b» im Vergleich zum Lateinischen umgedreht hat und daß daher «arbeiten» und «operari» auf das gleiche Wort zurückgehen. Jedoch bedeutet «Oper» ein Werk (wie auch das französische «œuvre»). Demnach wäre «operieren» jener neutrale Boden, aus welchem einerseits das aktive «work» und andererseits das passive «labor» entspringen. Eine «Operation», sei sie chirurgisch oder mathematisch, ist ja tatsächlich ein zugleich tätiger und leidenschaftlicher Vorgang, und ein «Kooperant» ist nicht ein ebenso passiver Spielball der Umstände, wie es ein «Kollaborant» ist. Sollte dies stimmen, dann würde Arendts Einsicht in das Problem der Arbeit neue Perspektiven eröffnen. Es ginge dann nicht mehr darum, die Arbeit (labor) zu mechanisieren, um einem wirksamen, Werke erzeugenden aktiven Leben die Wege zu ebneten – eigentlich dem von der Moderne empfohlenen Leben –, sondern, weit radikaler, handelte es sich darum, die Arbeit im weiten Sinn von «operari», also alles passive Schuften und alles aktive Bewirken, auf Maschinen abzuschieben, um einem projizierenden Leben die Wege zu ebneten. Arendt ist leidenschaftlich für ein aktives Leben engagiert, aber (wie es so oft geschieht) ihre Gedanken führen, konsequent weiterverfolgt, zu von ihr nicht beabsichtigten Schlüssen.

Für Arendt, wie für alle Aufklärer und Aufgeklärten, ist das freie Leben tätig und steht im Gegensatz zum passiven Sich-treiben-lassen. Aus diesem Grund sind ihr Leidenschaften verdächtig und das Leiden unerträglich. Eine Analyse ihrer Überlegungen zeigt aber, daß Taten und Leiden zwei aufeinander reduzierbare Lebensformen sind, die sich im Operieren treffen. Um dies grammatisch zu sagen: daß aktive Propositionen in passive (und umgekehrt) umformuliert werden können; und um es buddhistisch zu sagen: daß Taten ebenso wie Leiden in den Schleier der Erscheinungen verstricken. Freiheit siedelt jenseits von Taten und Leiden, nämlich im Projizieren. Die Analyse zeigt, daß Arbeit unfrei macht, und zwar Arbeit im Sinn von «Werke machen» nicht minder wie im Sinn von «schuften». Daher ist es die Aufgabe der neuen Technik, alle Arbeit, alles Tun und Leiden, alle Operationen auf Maschinen abzuschieben, denn nicht Wirklichkeit, sondern Möglichkeit ist das Feld der Freiheit.

Eine solche Überlegung muß bei allen anständigen Menschen auf Widerspruch stoßen. Sie scheint einem kontemplativen Leben im Elfenbeinturm, das dem Leiden mit Gleichgültigkeit gegenübersteht, das Wort zu reden. Die meisten Menschen jedoch sind unanständig und werden Gefallen an diesen Überlegungen finden. Die meisten Menschen wollen in Ruhe gelassen werden, und ihrem Müßiggang scheinen diese Überlegungen eine Aura von Anständigkeit zu verleihen. Beide, Anständige wie Unanständige, haben (falls sie so reagieren) am hier Gemeinten vorbeigelesen. Um diesen Irrtum zu vermeiden, muß etwas weiter ausgeholt werden. Man muß versuchen, den Freiheitsbegriff, der ja weit weniger alt ist als man annimmt, an der Wurzel zu fassen. («Frei» heißt ursprünglich «freundlich», und «liber» ursprünglich «schenkend».) Was wir «Freiheit» nennen, hieß früher am ehesten «Sünde» (ein Wort, das «das Sein» bedeutet).

Die im Judentum implizierte und im Christentum explizierte Anthropologie unterscheidet zwischen drei Daseinsformen: *peccare posse* (sündigen können), *non peccare non posse* (das nach dem Sündenfall eingetretene Sündigen-müssen) und *peccare non posse* (das von der Erlösung erwartete Nicht-sündigen-

können). In die gegenwärtige Terminologie übersetzt lauten die drei Daseinsformen: «Wahlfreiheit», «Arbeitszwang» und «Arbeitslosigkeit in Muße». Die lineare Folge dieser drei Formen heißt «Heilsgeschichte». Im Altertum und im Mittelalter galt es als selbstverständlich, daß Sünde, Arbeit und Leid nicht voneinander zu trennen sind und daß «Heil» die Erlösung aus diesem unheilvollen Kontext bedeutet. Man hat keinen Nietzsche nötig, um zu erkennen, daß hier eine Moral von Subjekten, von Untertanen, eine «Sklavenmoral» zu Wort kommt. Denn so gelesen, sagt die Heilsgeschichte: Hätte man im Paradies nicht gewählt, so wäre man frei geblieben, und Gott sei Dank wird man schließlich nicht mehr wählen müssen.

Die Bibel zeichnet sich zwar nicht durch Deutlichkeit aus (und davon leben die Theologen), aber es ist doch ziemlich klar, was dort mit «Sündenfall» gemeint ist: das Unterscheiden von Gut und Böse. Das sind zwei Gegebenheiten, die auf einem Apfelbaum wachsen (oder, was auf etwas Ähnliches hinausläuft, im platonischen Himmel liegen). Was Gott hinsichtlich des Soseins getan hatte, machten die Menschen im Paradies hinsichtlich des Sollens: Er unterschied zwischen Tag und Nacht, sie zwischen Gut und Böse. Daher mußten sie leider feststellen, daß das Paradies nicht so gut ist, wie es sein sollte. Biblisch gesagt, sie wurden von dort vertrieben. Moderner gesagt, sie entfremdeten sich der Lebenswelt, sie wurden zu Subjekten von Objekten. Und dann begannen sie mit dem Versuch, es besser als Gott zu machen: zu arbeiten, um das Sosein zu verbessern. Sie begannen zu sündigen und zu leiden. Der Lohn dafür war selbstredend der Tod, denn vorher starben sie nicht, da sie nicht lebten. Das christliche Postskriptum, daß das Gott nachträglich leid getan hat (daß Er die Sünden, das Leiden, den Tod auf sich genommen hat), kann vorläufig beiseite gelassen werden. Kurz gesagt, laut dieser Anthropologie bedauern wir, «nein» zum Paradies gesagt zu haben (Menschen geworden zu sein), aber dürfen hoffen, davon erlöst zu werden. Was nachher herauskommen wird, ist zwar weder hier noch dort abzusehen, aber jedenfalls keine Arbeit mehr, kein Sollen, sondern lauter Sosein. Das ist skla-

vische «nostalgie de la boue», Heimweh nach der Biomasse. Und dagegen argumentiert die Neuzeit.

Dabei stützt sie sich auf zwei Gegenargumente: Erstens, Wahlfreiheit ist keine Freiheit, und zweitens, Gut und Böse wachsen nicht auf Bäumen. Die Freiheit ist nicht vor der Entscheidung, sondern sie beginnt erst mit ihr, und Gut und Böse sind nicht Alternativen, zwischen denen man wählt, sondern Produkte der Freiheit. Also war man im Paradies nicht frei, sondern erst mit und nach der Vertreibung. Das ist die Arbeits- und Schaffensmoral, die seit der Renaissance dem Judenchristentum (aber auch der griechischen Klassik) entgegengestellt wird: Aus Heilsgeschichte wird Glaube an Fortschritt. Statt «Sünde» (oder «Hybris») sagt man jetzt «Freiheit». Die Kontemplation in der Seligkeit hingegen, die von Judenchristentum und griechischer Klassik empfohlen wird, erscheint jetzt als Langeweile, nicht mehr als *requies aeterna*. Aber man kann die Verbindung von Arbeit und Leiden (labor) trotzdem nicht leugnen. Also unterscheidet man innerhalb von «operari» zwischen «labor» und «work» und versucht technisch, «labor» loszuwerden.

Sieht man die Neuzeit als das Maschinenalter an, dann erkennt man in ihr das Argument gegen die Heilsgeschichte: Maschinen als Antwort auf Arbeit, als Strafe für Sünde. (Das erklärt übrigens, warum es im Hellenismus trotz Maschinen keine Industrierevolution gab: Man argumentierte damals nicht gegen das Heil zugunsten der Arbeit.) Vorübergehend führten die Maschinen zwar zu womöglich noch größerem Leiden (labor) als vorher, weil Menschen (Arbeiter, *operarii*) an sie gekoppelt waren. Aber die Tendenz der Maschinen ging von ihrem Ursprung her zur Automation, also zu einem menschenfreien Operieren. Trotz der einsetzenden Automation im 18. Jahrhundert und den ihr vorangegangenen Automationsmythen wie dem Golem konnte sich die Neuzeit seltsamerweise jedoch nicht vorstellen, wie weit das Automatisieren gehen kann. Man war des neuzeitlichen Glaubens, das Aktive, Schöpferische an der Arbeit (work) sei nicht automatisierbar und solle auch nicht automatisiert werden – denn eben dort sei die Freiheit angesiedelt. Die Vorstellung

war etwa diese: Ein Werkzeugmacher macht ein Sollen (einen «Wert», ein Werkzeug), schiebt es in eine Maschine, und diese drückt das Sollen automatisch auf einen Rohstoff (ein Sosein). Der Werkzeugmacher ist der freie schöpferische Mensch, der Wirkende (worker), der Homo faber, also das Gegenargument zu Adam und dem Messias.

Jetzt erst stellt sich heraus, daß Werkzeuge automatisch hergestellt werden können. Daß das Schöpferische an der Arbeit auf Werkzeugmaschinen abgeschoben werden kann und daß Maschinen im Prinzip nicht nur alles «labor», sondern ebenso alles «work» übernehmen können. Daß sie menschenfrei operieren können. Und daß daher die moderne Arbeits- und Schaffensmoral auf eine ungenügende Vorstellung von Automation zurückzuführen ist, und das heißt auf einen Widerwillen gegen die Freiheit. Der moderne Mensch ist unwillig und daher unfähig, sich als Subjekt von Objekten aufzugeben. Er kann sich vom Sündenfall nicht befreien. Er verdreht ihn zwar ins Gegenteil, indem er behauptet, ihn zu wollen, und macht aus Adam Prometheus. Aber gerade deshalb nimmt er den Sündenfall doch hin (der Geier knabbert an seiner Leber); denn er will schöpferisch sein, wirken, Werke machen. Er will nicht, daß dies Maschinen an seiner Stelle tun. Er will nicht frei sein, sondern am Kaukasus hängen. Aber es gibt eben doch Werkzeugmaschinen: Man kann sich nicht länger an den Kaukasus, an die *vita activa* klammern.

Arbeit, sei sie Tun oder Leiden, oder sei sie Tun und Leiden, macht unfrei, weil sie Mögliches verwirklicht. Nur wenn Tun und Leiden auf Automaten abgeschoben sind, nur wenn sine ira et studio in Ataraxie und Apathie gelebt werden kann, nur im Feld des Potentiellen ist die Freiheit: nur wenn man projiziert anstatt zu operieren. Diese post-moderne Stoik verlangt allerdings, daß man sich noch einmal, diesmal vom Standpunkt der Arbeit aus, also handgreiflich, «praktisch», mit dem Begriff «Wirklichkeit» auseinandersetzt.

Wirklichkeit (Effektivität) und Tatsächlichkeit (Aktualität) meint nicht Sachlichkeit (Realität), und darum ist es ein Fehler, «Realisation» mit «Verwirklichung» ins Deutsche zu

übersetzen. (Das Deutsche hat den Vor- und Nachteil, traditionelle Begriffe umprägen zu können.) «Realität» meint die uns gegenüberstehende Objektwelt, jene Welt, von der wir entfremdet sind und die wir daher nicht fassen können. Das Wort ist «metaphysisch», und was es meint, ist nicht handgreiflich, praktisch. «Tatsächlichkeit» meint unseren Versuch, etwas dagegen zu tun und daher aus Sachen Tatsachen zu machen. Sie meint den Versuch, die Metaphysik in die Praxis zu übersetzen. Und «Wirklichkeit» meint, was bei diesem Versuch herauskommt: sie meint die Wirkung (den Effekt) dieses Versuches. Wir kommen den drei Begriffen näher, wenn wir sie in ein Laboratorium übertragen (wohin sie ja gehören): Dann ist «Realität» eine Hypothese, die durch ein Experiment aktualisiert wird, um zu wirken (effektiv zu werden). Die drei Begriffe sind Laboratoriumsbegriffe, Arbeitsbegriffe. Nur waren sie bisher von unserer Subjektideologie überlagert.

Der für diesen Kontext entscheidende Begriff ist «Experiment», der etwa «aus sich selbst herausgehen» (*ex-periri*) bedeutet. Das deutsche «Er-fahrung» ist ähnlich. Mittels Arbeit gehen wir aus unserem Selbst hinaus durchs Aktuelle ins Wirkliche, können aber das Reale nie er-fahren. Arbeiten ist ein Experimentieren, dessen Effekt die Wirklichkeit ist. Und die Wirklichkeit ist nicht ein Kontext von Objekten (von Daten), sondern von unseren Taten (von Fakten). Die Wirklichkeit ist uns nicht von irgendwoher geschickt worden (sie ist kein Schicksal), sondern wir haben sie aus unserem Selbst experimentell hergestellt, erarbeitet, um dann an ihr zu leiden. Sobald wir jedoch die Wirklichkeit nicht mehr als ein objektives Datum anerkennen können – und daß wir dies nicht können, wird in den Laboratorien täglich unter Beweis gestellt –, erweist sich auch das Selbst, aus dem heraus wir experimentieren, als ein Faktum und nicht als ein Datum. Das Selbst ist dann ebenso wie die Wirklichkeit aus dem Experiment herausgestellt, und als einziges Konkretes bleibt das bloße «reine» Experimentieren übrig. Anders gesagt, im Experiment stellt sich heraus, was «Wirklichkeit» und «Selbst» sind, nämlich Fakten, Arbeitsprodukte. Wir verwirklichen

uns als «Selbste» in der Arbeit, das heißt, wir verlieren unsere Potentialitäten durch Effektivierung. Wir werden zu Fakten des Experiments, zu Subjekten. Deshalb macht Arbeit unfrei. Wirklichkeit und Selbst erweisen sich im Laboratorium als Abstraktionen aus dem konkreten Experimentieren, und die Tatsachen erweisen sich dort als jener Arbeitsprozeß, dank dessen Wirklichkeit und Selbst aus dem Konkreten abstrahiert werden. Also verwirklicht die Arbeit zwar, aber in der Weise, daß sie aus dem Konkreten ins Gemachte, Künstliche, Fiktive abzieht. Anders gesagt, Arbeit macht die Wirklichkeit und das Selbst erfahrbar, und auf dieser Fahrt geht das Konkrete verloren. Die orientalischen (vor allem buddhistischen) Konnotationen, die hier mitschwingen und die in amerikanischen Laboratorien, zum Beispiel in Princeton, betont werden, müssen zwar registriert, aber nicht notwendigerweise befolgt werden. Denn es geht ja hierbei nicht (wie im Orient) darum, die Arbeit (das Tun und das Leiden) zu verneinen, um aus der Illusion des Selbst auszubrechen zu können, sondern darum, die Arbeit mittels Automation auf Maschinen abzuschieben und dadurch einer selbstlosen Kontemplation (einem reinen Experimentieren) Raum zu gewähren – also doch und allem zum Trotz darum, auf die westliche Kontemplation (auf die Griechen und Juden) zurückzukommen. Kontemplation als reines Experimentieren, als ein Spielen mit Möglichkeiten.

Obwohl wir seit der Erfindung der Computer diese Selbstvergessenheit im Spiel immer besser beobachten können, fällt es uns noch immer schwer, das Hinausprojizieren von Arbeit existentiell auszukosten. Wir wissen zwar, daß bei diesem Spiel Modelle hergestellt werden können, welche automatisch zu Werkzeugen verwirklicht werden können, die dann in Maschinen dem Sosein aufgedrückt werden und dadurch dieses Sosein verwerten können. Aber das Wissen von diesem Können verwirrt uns: Wenn die Kontemplation zur Verwertung führen kann, wenn sie in diesem Sinn schöpferisch sein kann, ist sie dann noch ein «reines Spielen» zu nennen? Oder ist sie dann doch noch immer ein Teil des Arbeitsprozesses, also eben nicht beschaulich? Ist «Arbeit projizieren» eine Be-

freijung von der Arbeit oder eben doch noch ein Bewirken? Das klingt wie ausgeklügelte Abstraktion, ist aber eine existentiell entscheidende Frage. Sie fragt nämlich, ob wir dank Technik zu Spielern oder nur zu Programmierern werden.

Das Dasein in spielerischer Selbstvergessenheit hat nicht erst mit der Erfindung der Computer (und der Automation) begonnen: Es war immer und überall das für den Menschen charakteristische Dasein. Nur hatte man früher den Eindruck, als handle es sich um ein nur Kindern entsprechendes Dasein. Wenn der Ernst des Lebens beginnt (also die Arbeit als Tun und Leiden), dann muß die Heiterkeit aufgegeben werden. Dieser Eindruck ist auf die grundlegend untätige Einstellung zum Dasein zurückzuführen: In der Arbeit erst erfahren wir uns als Subjekte, und daher ist das spielerische Dasein nicht als Selbstvergessenheit, sondern als vorsubjektives Stadium zu sehen. Das Kind bricht nicht durch die Kapsel der Subjektivität, sondern es hat sie noch nicht gesponnen. Allerdings war immer und überall zu beobachten, daß manche Menschen ihr Leben lang im Spielerischen verbleiben. Diese Infantilität wurde als das «künstlerische Dasein» in einem sehr eigentümlichen Sinn verstanden: derartige «ewige Adoleszenten», die nie den Ernst des untätigen Lebens erzielten, nannte man mit einer Mischung aus Neid, Bewunderung und Verachtung «Poeten». (Das deutsche Wort «Dichtung», das von *dicere* = sagen kommt, verhüllt das Gemeinte.) Poeten sind Leute, welche etwas machen (*poiein*), ohne dabei zu arbeiten (weder im Sinne von «work» noch von «labor»), und man unterschied sie von den «ernsten» Künstlern, von Leuten, welche Werte auf das Sosein drücken (von den «Mimeten», den Nachahmern der ewigen Werte). Die Unterscheidung zwischen Poiesis und Mimesis – zwischen heiterer und ernster «Kunst», zwischen müßigem und arbeitendem Machen – war eine Herausforderung an die kontemplierenden (die «Philosophen»): Sind die Poeten etwa unernste Philosophen, oder ist im Gegenteil die Philosophie eine ernste Spielart der Poesie, ein poetischer Spezialfall? Die graue Zone zwischen Philosophie und Poesie stellte etwa im

Fall Platons oder Nietzsches schon immer das kontemplierende Dasein (die *vita contemplativa*) in Frage. Mit der Erfindung der Computer jedoch gewinnt diese Frage eine neue Färbung. Es stellt sich nämlich dabei heraus, daß das poetische Machen (lateinisch *ponere*) das Gegenteil von Arbeiten ist. Arbeiten ist ein Herstellen (ein «Imponieren»), und Poesie ist ein Herausstellen (ein «Exponieren»). Die Poesie stellt spielerisch (ludisch, kombinatorisch) Modelle aus sich heraus, welche mittels Arbeit (Mimesis der Poiesis) als Wirklichkeiten hergestellt werden. Anders gesagt, in der Poesie stellt sich heraus, was in der Wirklichkeit mittels Arbeit hergestellt werden soll, das «Sollen», die Werte. Das war schon immer so: Die Poeten waren schon immer die Heraussteller der Werte, und das ist im Wort «Poiesis» enthalten. Man konnte dies jedoch nicht einsehen, solange man entweder an die Gegebenheit der Werte oder daran glaubte, daß sich die Werte erst durch Arbeit ergeben. Beim Computer jedoch kommt man um diese Einsicht nicht herum: Aus dem komputierenden Spiel stellen sich Modelle heraus (Software), welche von Automaten zu Werkzeugen verwirklicht werden. Erst beim Computer wird deutlich, was der Begriff «Poesie» schon immer gemeint hat.

Aber obwohl man dies einsehen muß, hat man damit Schwierigkeiten. Solange man nämlich im Subjektiven befangen ist, meint man, das Spiel mit Computern geschehe in der Absicht, Arbeitsmodelle herzustellen. Komputieren sei Programmieren von Automaten, also doch eine erste Phase im Arbeitsprozeß und nicht ein Kontemplieren. Die Gefahr, die in der postmodernen Technik lauert, besteht darin, daß die Computerspiele ernstgenommen werden. Durch ein näheres Hinsehen läßt sie sich jedoch vermeiden. Für die in Selbstvergessenheit Spielenden ist die Tatsache, daß sich beim Spielen ein Arbeitsmodell herausstellen kann, eine Nebensache. Auch das war schon immer so: Daß die Riemannsche Geometrie Anwendung findet, ist für Riemann Nebensache. Für die in Selbstvergessenheit Spielenden ist ihr Spiel heiter, das heißt müßig, und wer etwas aus diesem Spiel herausstellen will, ist ein Spielverderber.

Vielleicht wird jetzt auch die eingangs aufgestellte Behauptung deutlich, Arbeit sei als Wurmfortsatz der Technik anzusehen. Wenn einmal die Technik im Sinne einer Umstellung vom Subjekt zum Projekt entworfen sein wird, wird Arbeit zu einem mechanischen, untermenschlichen Vorgang, dessen Modell sich im müßigen Spiel herausstellt, der aber für das Spiel selbst uninteressant ist. Das Spiel selbst hat kein Interesse am Verwirklichen, am Wirken, an Werken, denn es ist völlig uninteressiert, im Kantischen Sinn des «interesselosen Wohlgefallens». Das Spiel selbst ist «reines» Kontemplieren, Komponieren, Komputieren, «reine» Poesie, es ist müßig. Was sich bei diesem Spiel herausstellt, ist eben draußen und bleibt draußen: Es ist nicht länger Poiesis, sondern Exponieren. Was aber von diesen Expositionen (Ausstellungen) verwirklicht wird (zu Werken wird), ist mechanisch (maschinell) zu entscheiden. Solange wir von der Umwelt (vor allem biologisch) bedingt sind, solange werden einige Exponate zu Werken verwirklicht werden «müssen», und diese Bedingungen bieten die Kriterien, nach denen entschieden wird, welche Exponate als Werkzeuge in Maschinen gefüttert werden. Die Kriterien, wonach einige Exponate des Spiels für Arbeitsmodelle verwandt werden, sind «praktisch», werden aber nicht mehr mit der Hand, sondern unter der Hand beim Spielen getroffen. Es ist dann zwar noch immer der Not und des Leidens wegen notwendig zu arbeiten, aber Menschen haben Arbeit in beiderlei Sinn, sowohl als Schaffen wie auch als Leiden (work und labor), nicht mehr «nötig»: Sie geschieht nicht mehr aus Leidenschaft, sondern desinteressiert und wird auf Maschinen abgeschoben.

Das Wort *contemplatio* heißt «Zusammentempel», wobei «Tempel» einen Himmelsausschnitt bedeutet. Das Wort *consideratio* meint etwas ähnliches, nämlich «Zusammenstirnen». Die Alten haben das kontemplative Leben (die Konsideration) dem aktiven vorgezogen, weil sie im Himmel (in den Gestirnen) das Gute und das Böse zu entdecken hofften. Im Gegensatz zu Adam und Prometheus, die das Gute hinunterpflücken wollten, unterwarfen sie sich kontemplativ den Werten. Sie wollten unter «freiem» Himmel leben (latei-

nisch *sub Iove*). Dabei vernachlässigten sie charakteristischerweise die Vorsilbe *cum*, also das komputierende, kombinierende, komponierende Element im Kontemplieren, das jetzt, mit der Automation des Schöpferischen in der Arbeit, deutlicher zu Worte kommt. Jetzt, nach dem langen Umweg durch die Neuzeit, beginnen wir, in die Kontemplation mit Betonung auf der Vorsilbe *cum* zurückzukehren, die Arbeitsmoral aufzugeben: nicht länger Werten unterworfen, sondern sie komponierend. Wir beginnen frei zu werden.

Als die Alten kontemplierten (sei es in der Theorie, sei es am Sabbath), beschauten sie Gestirne, die sich ihnen als Sternbilder darboten. Sie erlasen daraus (aus den Göttern, aus Gott) ihr Schicksal. Gegen eine derartige Konsideration («Astrologie»), gegen ein derartiges kontemplatives Leben argumentiert die Neuzeit (und Hannah Arendt), denn es war ein unfreies, unterwürfiges Leben. Wenn *wir* jedoch in den gleichen Tempel, die gleiche Sternwarte zurückkehren, so sehen wir keine Bilder, sondern Partikelstaub, von dem wir wissen, ihn selbst kalkuliert zu haben. Die Aufforderung, die an uns in der Sternwarte ergeht, besteht darin, aus diesem Möglichkeitsstaub Bilder zu konsiderieren. Das ist Kontemplation im echten Sinn dieses Wortes: Entwerfen von Schicksal. Demgegenüber sind die neuzeitlichen Argumente entkräftet, denn das ist Freiheit. Das meint der Schiller-Satz: «In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne», wenn auch der Begriff «deine Brust» nach Intersubjektivierung verlangt. Statt dessen sollte man zu den alten und neuen Astrologen sagen: «Aus vernetzter Kontemplation ist unser Schicksal zu konsiderieren.»

Ontogenese wiederholt Phylogenese

Wenn man ein bestimmtes Alter erreicht, das beschönigend Reife genannt werden kann, faßt man den Entschluß, einen guten, schönen, richtigen, kurz einen definitiven Text, eine Summa zu schreiben. Über diesen Entschluß wird man dann mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit beim Schreiben des Textes wie über die eigenen Füße stolpern. Dessen ungeachtet wird man aber dennoch daran gehen, und dabei wird die Frage, worüber man schreibt, vor der Frage, wie man schreibt, zurücktreten müssen. Denn worüber man schreibt, liegt ja auf der Hand: Ontogenese wiederholt Phylogenese.

Das Schöne an dieser Wiederholung ist, daß sie so ungenau ist. Beispiele aus drei verschiedenen Seinsebenen sollen die Schönheit dieser Ungenauigkeit beleuchten. Wenn das Sperma das Ei befruchtet hat, ist ein amöbenartiges Lebewesen entstanden. Betrachtet man eine Amöbe, dann erfährt man etwas vom befruchteten Ei, und betrachtet man ein befruchtetes Ei, dann erfährt man etwas über eine Amöbe. Aber zum Glück gibt es keine einzige Amöbe und hat es nie eine Amöbe gegeben, die genau einem befruchteten Menschenei entsprechen würde. Zum Glück, denn Leute, die gegen Abtreibung sind, müßten, falls es solche Amöben gäbe, auch alle Wasserreinigungsanlagen verbieten. Also muß der zu schreibende, gute, schöne und richtige Text von so etwas wie der unscharfen Parallele zwischen Amöben und Menscheneiern handeln.

Zweites Beispiel: Das neugeborene Baby hat ein Verhalten, das jenem der ersten Arten der Gattung Mensch nahe verwandt ist. Wenn wir das Strampeln des Babys betrachten, dann können wir daraus auf das Verhalten der sogenannten Urmenschen schließen. Da wir leider dieses Verhalten der

Urmenschen nicht beobachten können, müssen wir uns wie einige Gestaltpsychologen und Behaviouristen auf das Beobachten von Schimpansen beschränken, um das Babyverhalten einzusehen. Es hat aber nie einen babyartigen Urmenschen gegeben, und kein Baby ist eine primitive Art Homo. Das zu schreibende gute, schöne und richtige Buch wird von so etwas wie der unscharfen Parallele zwischen Homo erectus und unseren Babys handeln.

Drittes Beispiel: Jeder von uns hat in der Pubertät romantische Gedichte, sei es zum Lob des geliebten Mädchens, sei es in Verteidigung einer politischen oder religiösen Absicht, geschrieben. Dabei hat jeder von uns so gereimt, so skandiert und so stilisiert, als lebe er im 18. Jahrhundert. Es hat aber nie einen romantischen Dichter gegeben, der wie ein Teenager des 20. Jahrhunderts geschrieben, und nie einen Teenager, der etwa wie Byron oder Goethe geschrieben hat, auch wenn er sie, was unwahrscheinlich ist, gelesen haben sollte. Dennoch trägt die Lektüre der romantischen Literatur zum Verständnis der Pubertät im 20. Jahrhundert bei, und die Betrachtung unserer eigenen literarischen Produktion zur Zeit unserer Pubertät (soweit wir dabei die Scham überwinden) trägt dazu bei, die Romantik zu verstehen. Der zu schreibende gute, schöne und richtige Text hat von dieser unscharfen Parallele zwischen der eigenen Pubertät und der okzidentalen Romantik zu handeln.

Das also ist der Inhalt des zu schreibenden Buches? Amöben als Menscheneier, Homines erecti als Babies, romantische Dichter als Teenager zwischen den beiden Kriegen? Nur so kann der Inhalt sein und nicht anders, wenn es sich um eine Summa handeln soll, und das schreibt auch vor, wie dieser Text zu nennen ist – Menschwerdung nämlich. Menschwerdung im Sinne von Ontogenese, so hat der Schreiber versucht, aus einer Amöbe über einen Erectus hinweg zu einem Romantiker zu werden, kurz bevor er noch höher griff, um dann Staub zu werden. Und Menschwerdung im Sinne von Phylogenese, so hat unsere Gattung versucht, sich aus dem Biologischen, dem Animalischen, dem Ererbten hinauszuschwingen, kurz bevor sie in Auschwitz, Hiroshima und anderen Aschen in diesem Versuch versagte.

schwingen, kurz bevor sie in Auschwitz, Hiroshima und anderen Aschen in diesem Versuch versagte.

Aber der Titel «Menschwerdung», dieser doppelgleisige Titel, der sowohl die Entwicklung des einzelnen meint wie auch jene der Gattung und der die Entwicklung des einzelnen meint, gerade weil er die Gattung meint, verlangt nach Untertiteln. Es muß ein Triptychon werden. Der erste Teil muß «Vorderhand» heißen, denn es geht ja darum, das Vorübergehende an allem, was vor der Hand liegt, irgendwie zu erhaschen. Der erste Teil muß von Handlungen handeln. Der zweite Teil muß «Augenblick» heißen, denn es geht ja darum, das Vorübergehende des von Augen Erblickten irgendwie zu erhaschen. Der zweite Teil muß in Ausblicken Einblicke gewinnen. Der dritte Teil muß «Spurlos» heißen, denn es geht ja darum, das Vorübergehende an alldem zu erhaschen, was wir hinterlassen. Der dritte Teil muß Verwishtes erwischen.

Das alles drängt sich auf, sobald man sich in der Reife entschließt, eine Summe zu ziehen. Und dies ist das eigentlich Schöne an der ganzen Geschichte: Der Text wird in der Reife, das heißt am Ende des zweiten Jahrtausends nach Christus geschrieben. Zwar kommt selbstredend nach dem zweiten Jahrtausend das dritte Jahrtausend, aber was geht uns das an, die wir aus diesem Jahrtausend alle unsere Säfte saugen? Für uns geht mit dem Jahrtausend alles zu Ende. Dieser Text wird in der Reife, am Ende der westlichen Zivilisation geschrieben. Selbstredend kommt nach der westlichen eine andere Zivilisation, etwa die immaterielle oder die postmoderne. Aber was geht uns das an, die wir alle unsere Werte dem Westen entnehmen? Für uns geht mit dem Westen alles zu Ende. Dieser Text wird in der Reife, das heißt im Alter zwischen 70 und 80 Jahren geschrieben. Selbstredend ist mit dem Tod des Schreibenden die Welt nicht beendet, aber was heißt hier selbstredend? Das Schöne an dieser Unschärfe ist, daß sich in der Reife Ontogenese und Phylogenese vermengen. Mit dem Wesen endet die Art und mit der Art das Wesen. Der letzte Mohikaner, wenn er seine Geschichte schreibt, schreibt damit auch die Geschichte des mohikanischen Stammes.

Das ist eine Art von Vorwort zu mohikanischer Geschichte. Wen kann so etwas interessieren? Nachmohikaner? Vielleicht findet sich tatsächlich jemand, der es liest, aber vorher muß sich jemand finden, der bereit ist, es zu drucken. Und das erklärt ja auch das Motiv hinter der holpernden, stolpernden Absicht, ein gutes, schönes und richtiges Buch zu schreiben. Verba volant. Sie sind vorderhand, augenblicklich und spurlos. Aber scripta manent. Sie verharren, bevor sie verwehen.

Menschwerdungen

Die Tatsache, daß die Gattung Mensch («Homo») gegenwärtig von einer einzigen Art («Homo sapiens sapiens») vertreten ist, ist merkwürdig: Es ist würdig, sie zu bemerken, vor ihr aufzumerken und sie sich beim Bedenken alles dessen, was den Menschen betrifft, zu merken. So bemerkenswert ist diese Tatsache, daß wir ihr einen Essay widmen sollten. Sie werden vielleicht einwenden, daß es eine zweite Menschenart gibt (den abscheulichen Schneemenschen, dessen taxonomische Bezeichnung mir leider nicht bekannt ist). Den Einwand weise ich zurück, weil diese Art wissenschaftlich nicht belegt ist («Yeti» ist keine anerkannte zoologische Klassifizierung). Wir erkennen den Schneemenschen nicht als unseresgleichen an (erkennen ihn überhaupt nicht), weil wir ihn verabscheuen, und das beruht wahrscheinlich auf Gegenseitigkeit, falls es ihn geben sollte. Sie werden vielleicht diese meine Zurückweisung Ihres Einwands nicht ohne weiteres hinnehmen, weil Sie mit Recht darauf hinweisen können, daß zwei Arten der gleichen Gattung einander immer verabscheuen müssen. Wie sonst wäre es zu erklären, daß sie miteinander nur perverserweise Geschlechtsverkehr pflegen und daß, falls sie dies dennoch tun, unfruchtbare Zwitter dabei hergestellt werden? Aber Sie sehen, lieber Volker*, mit diesem unserem Geplänkel, das ja vorläufig noch ziemlich harmlos aussieht, sind wir schon mitten in der Sache.

Um Ihnen zu zeigen, wie die Sache aussieht, lassen Sie mich Ihnen diese am naheliegenden Beispiel «Hund» belegen. Nach meinem Wissen streiten die Leute darüber, ob der Haushund («canis familiaris») tatsächlich eigenartig ist, ob er

* Volker Rapsch, der langjährige deutsche Lektor Vilém Flussers, dem dieser Text gewidmet ist; vgl. das editorische Nachwort zu diesem Band.

nicht eher als Spielart der Art «canis lupus» (Wolf) anzusehen oder ob gar bei ihm nicht etwas von «canis aureus» (Nordschakal) im Spiel ist. Das ist ein ernster Streit, denn einerseits lassen die paläolithischen Hundezeichnungen auf Schakalähnlichkeit schließen, und andererseits ist das Schakalgebiss derart vom Wolfsgebiss verschieden, daß wir genötigt sind, Wölfe und Schakale als zwei gesonderte Arten anzusehen. Die Stellung des Haushundes innerhalb der zoologischen Hierarchie (die Hundewürde) ist problematisch, weil sie die Kriterien in Frage stellt, nach denen die Hierarchie gebaut ist. Ist so etwas nicht auch von der Stellung des Hausmenschen darin (von der Menschenwürde) zu sagen? Doch bitte ich Sie, noch einen Augenblick beim Hund zu bleiben.

Wie Sie sehen, gibt es Hunderassen. Das ist nicht eigentlich eine zoologische Angelegenheit, weil ja alle Rassen am gleichen Erbgut teilnehmen, sich untereinander lustig begatten und leider fruchtbare Nachfolger dabei haben. Aber die Hunderassen sind sehr voneinander verschieden: Ein tibetanischer Bluthund sieht gar nicht so aus, als ob er sich mit einem Chihuahua paaren könnte. Aber glauben Sie mir, er kann dies, und falls die Chihuahuahündin (schon das Wort selbst bellt) dies überlebt, wird sie einige Hunde gebären. Laut einigen nicht sehr verlässlichen biologischen Gesetzen (etwa jenen Mendels) müßte eigentlich bei den derart geworfenen Hündchen zu erkennen sein, ob Wölfe, Schakale oder nur Hunde im Spiel sind. Denn solche wilden Kreuzungen müssen aus statistischen Gründen das Erbgut (den Genotyp) ersichtlich machen (phänotypisieren). Leider stimmt das nicht immer: Man weiß nicht vorher, was bei einer solchen Rassenschande herauskommt. Wahrscheinlich etwas Mieses, aber vielleicht auch ein Superhund mit einer Superchihuahuaschwester. So ist es eben mit statistisch formulierten Gesetzen: Man muß auf Überraschungen gefaßt sein. Bitte schließen Sie nicht zu schnell – daraus allein ist der Rassismus bei Menschen nicht zu erklären. Es stimmt nicht, daß sich Arier mit Zulus nicht paaren wollen, weil sie fürchten, daß dabei ein Übermensch, eine blöde, griechisch sprechende Bestie herauskommen könnte. Es stimmt übrigens

auch nicht, daß sich Arier mit Zulus nicht paaren wollen, sondern im Gegenteil: Rassismus ist nur erklärlich, wenn man als Tatsache hinnimmt, daß sich beide mit beiden paaren wollen. Aber bleiben Sie noch ein Weilchen bei den Hunden.

Es gibt eine große Überfamilie der Canoiden. Sie entspricht (wenn Sie schon aus mir nicht ganz geheuren Gründen auf den Menschen erpicht sind) bei uns ungefähr den Anthropoiden. In dieser Überfamilie gibt es einige Familien, darunter jene der Caniden. Das entspricht, wenn Sie Lust dazu haben, bei uns den Hominiden. Innerhalb dieser Familie interessiert uns hier die Gattung «canis», wie in der Hominidenfamilie die Gattung «Homo». Diese Gattung «canis» ist gegenwärtig von verschiedenen Arten vertreten, zum Beispiel von den bereits erwähnten Wölfen und Schakalen, aber auch von Füchsen, fuchsähnlichen Otocyonen und wolfsähnlichen Lycacoen. Eine ganze Reihe anderer Arten ist zwar archäologisch belegt, aber ausgestorben. Hoffentlich wird Ihnen, falls Sie nach der Menschenentsprechung dafür suchen, bereits etwas schwindlig. Die Gattung «Homo» hat gegenwärtig nur den «Homo sapiens sapiens» als Vertreter, und alle übrigen Arten (ob archäologisch belegt oder nicht) sind ausgestorben. Das klingt einfach: Die Sache mit uns ist eben weniger kompliziert als mit den Hunden. Näher betrachtet erweist sich dies jedoch als ein Irrtum.

Dieser «Homo sapiens sapiens» nämlich ist wahrscheinlich jünger als «canis familiaris». Längst bevor es Häuser gegeben hat, müssen einige der uns vorangegangenen Menschenarten Haushunde gehabt haben. Also wäre anzunehmen, daß bei einer derart jungen (kaum 40000 Jahre alten) Art feststellbar ist, ob es sich um eine echte Art oder nur um eine Unart handelt und ob bei diesem hochtrabenden «sapiens sapiens» nicht verschiedene Spielarten im Spiel sind. Es gibt zwar Forscher, welche behaupten, an einigen unserer Vorfahren und an uns selbst Neandertalerzüge feststellen zu können (und andere, welchen den erwähnten abscheulichen Schneemenschen für eine Neandertaler-Spielart halten), aber nichts davon ist verlässlich. Gerade weil es nur eine einzige Art der Gattung Mensch gibt, ist die Eigenart dieser Art fraglich.

Aber das kann nicht der Grund sein, warum sich Ihnen der Kopf dreht. Sie haben sich vorzustellen versucht, wie dies zugehen würde, wenn Sie plötzlich irgendwo auf jemanden anders als Sie Gearteten stoßen würden. Wenn «Homo sapiens sapiens» dem «canis familiaris» entspricht, was würde geschehen, wenn Sie auf jemanden stoßen würden, der dem «canis aureus» entsprechen würde (von «canis vulpes» später). Wären Sie fähig, im «Aureus»-Menschen eine Ihnen fremde Art, Mensch zu sein, anzuerkennen, oder würde sich Ihr Humanismus als Sapientismus erweisen? Dabei haben Sie doch, laut den oben erwähnten Forschern, etwas vom Aureus an sich. Zum Beispiel hätte der Aureus-Mensch mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit eine oder einige Lautsprachen, aber die Laute wären anders als bei uns geartet. Sie wären von unseren Vokalen noch viel radikaler verschieden, als es die Klicklaute der afrikanischen Sprachen sind, und das sind doch Sapientenlaute. Würden Sie, wenn Sie diese Aureuslaute vernommen hätten, sie zu entziffern versuchen, oder würden Sie gar nicht auf die Idee kommen, dahinter eine semantische Dimension zu vermuten? Das allerdings erregt Schwindel, denn es zeigt, was für ein Unsinn es ist, nach «Intelligenzen im Weltraum» zu suchen. Schon die Intelligenz eines Ihnen so nahe verwandten Aureus-Menschen wäre für Sie unzugänglich. Was wir «Intelligenz» nennen, meint etwas für uns Entzifferbares (*inter-legere* = zwischen den Zeilen lesen). Es gibt für uns keine andere Intelligenz als die unsere (die «sapiente»), weil wir nur dort ein wenig entziffern, und alle anderen Intelligenzformen sind nur Annäherungen an die unsere. Ich gestehe Ihnen, das macht traurig.

Nun zu «canis vulpes». Der Fuchs steht in einem anderen Verhältnis zu diesem Problem als der Wolf, und zwar nicht nur, weil man nicht sagen kann, daß der Mensch dem Menschen ein Fuchs ist, sondern vor allem, weil seine Nasenlöcher nicht zu einem Hohlraum in der Stirnhöhle führen. Täten sie dies, wären Füchse eben ohne weiteres hundeartig. So aber muß man sie ein wenig beiseite stellen und statt «canis vulpes» eigentlich «vulpes vulpes» sagen. Wenn sie demnach

auf einen Vulpesmenschen stoßen würden, lieber Volker, dann wären nicht nur seine Sprachlaute, sondern vielleicht sogar die diese Laute artikulierenden Stimmbänder anders als die Ihren. Es dreht sich einem der Kopf dabei, weil ja nicht nur die Sprache in Frage steht, sondern auch andere Kommunikationssysteme. Sagen wir so (um wohlanständig zu bleiben): Wenn Sie auf eine Aureussin stoßen würden, dann könnten Sie ohne Schwierigkeiten mit ihr geschlechtlich verkehren, aber bei einer Vulpessin würde das mit ihrer Vulva vielleicht nicht ganz klappen. Bei einigem guten Willen beiderseits, der ja immer vorausgesetzt werden muß, ginge die Sache vielleicht, und das dabei Erlebte wäre, laut chinesischer Mythologie, nicht von der Hand zu weisen.

Genug von den Hunden. Es ist ja deutlich geworden, warum ich versuche, Sie zu einem Essay über Menschwerden zu überreden. Es ist nicht einzusehen und auch nicht so ohne weiteres hinzunehmen, daß es nur eine Menschenart gibt. Daß nicht ein ganzer Fächer von Möglichkeiten, Mensch zu werden und immer eigenartiger dabei zu werden, sich vor uns öffnen sollte. Ich habe Sie lächerlicherweise mit zoologischem Unsinn unterhalten, um der Sache ihre pathetische Spitze zu nehmen. Das wird ja überhaupt das Malheur an der Sache sein: daß es bei der Humanisation um etwas geht, das spontan ins Pathetische ausschweift. Wollen wir es unpathetisch versuchen, vom Haushund zum Hausmenschen und von dort erst anderswohin zu gehen versuchen? Wohin, das wird sich ja zeigen.

Erste Vorübung

Man kann mit dem Blick Turnübungen machen. Zum Beispiel stelle man sich vor, Heraklit sei von Darwin zum Essen eingeladen worden. Wahrscheinlich würde Darwin dem Heraklit vormachen, wie er von ihm gelernt hatte, das Sein zu durchblicken und dahinter das Werden zu erblicken. Darwin würde zeigen, daß unter seinem Blick zuerst einmal jedes Tier als Vertreter einer Spezies anzusehen ist, daß also das Spezifische durch das Charakteristische durchscheint. Dann, daß hinter dem Spezifischen immer allgemeiner werdende Formen (etwa jene der Genera, der Familien, Klassen und Phyla) ersichtlich werden und daß sich diese Kette, von der jedes Glied das vorangegangene enthält und von nachfolgenden enthalten wird, im Nebel des Milliarden von Jahren zurückliegenden Ursprungs auflöst. Und schließlich, daß aus diesem nebelhaften Ursprung eine Tendenz zum Wachsen, zum Verästeln, kurz zum Werden ersichtlich wird und daß diese Tendenz über jedes einzelne Tier hindurch in die Zukunft weist. Ein derart geübter Blick, so würde Darwin wahrscheinlich sagen, ersieht in jedem Tier einen vorübergehenden, flüchtigen und unscharfen Ausschnitt aus einer Strömung, welche aus einer Urzelle quillt, um in Zukunft einen nicht erahnbaren Ozean des Lebens zu bilden. Etwas schuldbewußt lächelnd würde Darwin vielleicht hinzufügen, er habe leider ein menschliches Auge und daher erscheine ihm die ersehene Strömung als auf den Menschen und über diesen hinaus auf den Übermenschen gerichtet. Es handelt sich, so würde Darwin wohl zu sagen haben, um einen Blick, bei welchem alles Tierleben als Menschwerdung gesehen wird. Heraklit der Menschenverächter würde an dieser Stelle der Darwinschen Turnübung vielleicht abwinken, worauf Dar-

win, in Ehrfurcht vor seinem Lehrer und Meister, einschränkend hinzufügen könnte: Selbstredend ist der menschliche nur einer unter zahlreichen (vielleicht zahllosen) möglichen Blicken auf das Werden des Lebens. Unter dem menschlichen Blick wird das Tierreich als eine verzweigte Strömung ersichtlich, deren Ziel es ist, den Menschen und über ihn hinaus den Übermenschen hervorzubringen. Aber jedes andere Tier kann (oder muß) in seiner eigenen Art das Ziel der Lebensentwicklung sehen, auch wenn dieses Tier, unter dem menschlichen Blick, als längst von der Lebensentwicklung überholt oder beiseite gelassen erscheinen möge. Unter dem menschlichen Blick erscheinen überhaupt alle Tiere entweder als Vorläufer des Menschen, falls sie an einer Stelle des Stamms sitzen, bevor sich dieser in den Menschenzweig aufteilt, oder als Sackgasse, falls sie sich an einem vom menschlichen abweichenden Zweig befinden. So zum Beispiel werden Würmer und Reptilien als menschliche Embryonen in verschiedenen Entwicklungsstadien ersichtlich, und Insekten und Mollusken als abweichende, entartete Menschen. Aus dem Blickwinkel eines Wurms wäre der Mensch als ein degenerierter Wurm, und aus dem Blickwinkel eines Insekts als eine monströse Abweichung der Insektenwerdung ersichtlich. Und vielleicht erschiene der Mensch aus dem Blickwinkel des Schimpansen sogar als ein Schimpansenembryo, als ein unterentwickelter Schimpanse, dem einige Spezialisierungen noch fehlen.

Heraklit würde sich jedoch damit nicht beschwichtigen lassen. Der Darwinsche Blick, so würde er wahrscheinlich sagen, ist gar nicht heraklitisch. Er sieht kein Werden, sondern ein sich verästelndes Entfächern von Formen, welche das einzelne konkrete Tier unberührt lassen. Was geht es den Wurm an, ob er formal aus einem Einzeller stammt und sich aus ihm Wirbeltiere und Insekten entwickeln werden? Ihn geht an, daß er selbst als konkretes Ding ein Werden in Richtung Staub ist, wobei dieser Staub, zu welchem der Wurm wird, selbst wieder ein Werden zu etwas anderem hin ist. Wenn er, Heraklit, auf einen Menschen schaut, dann sieht er nicht die (oder eine) Spitze einer Entwicklung, sondern ein zielloses

Werden, ein Wechseln aus einem ins andere. Es mag an einer Strecke dieses Werdens von Menschwerdung die Rede sein, aber nur in jenem Sinn, in welchem an der nächsten Stelle dieses Werdens von Staubwerdung die Rede sein müßte. Überhaupt sei ihm, Heraklit, die Darwinsche Turnübung des Blicks nicht ganz verständlich. Wie kann Darwin denn, innerhalb des sich immer verschiebenden Stroms des Werdens des Lebens, so streng voneinander geschiedene Formen wie Arten und eine solche Hierarchie von immer größer und leerer werdenden Formen überhaupt erblicken? Handelt es sich dabei nicht eher um Phantome, die Darwin hinter die Tiere projiziert, gerade um das Werden in seinem formlosen Weben zu verschleiern? Wenn man im Wurm eine Vorstufe der Menschwerdung sieht, tut man dies nicht, um die Wurmwerdung des Menschen, den Tod, zu verbergen?

An dieser Stelle des Zwiegesprächs ist es geboten, die beiden großen Männer ihrem Mahl zu überlassen und den Blick anderswohin zu lenken. Nämlich dorthin, wo Wesen versuchen, anders zu werden, als sie es sind, darunter auch Mensch zu werden. Da ist zum Beispiel ein Prinz, der zuerst Frosch wird, um wieder Prinz zu werden, oder ein Gott, der Schwan wird, um eine Menschenfrau zu verführen. Es ist eine andere Turnübung des Blicks als die Darwinsche oder Heraklitische nötig, um hinter dem Frosch den werdenden Prinzen und hinter dem Schwan den entwordenen Gott zu erblicken, und wir sind darin so ungeübt, daß wir ein solches Werden nicht wahrnehmen können. Wenn aber von Menschwerdung gesprochen wird, dann werden wir uns wohl darin zu üben haben; und zwar nicht nur weil der jüdische Gott Mensch geworden ist, um die Menschen zu verändern, und weil diese Menschwerdung – im Unterschied zu zahlreichen anderen, vor allem indischen – unser westliches Menschsein entscheidend beeinflusst, sondern auch weil seither der Wunsch, anders zu werden (ein «neuer» Mensch zu werden) in der einen oder anderen Form die westliche Geschichte kennzeichnet. «Menschwerdung» ist, unter einem solchen Blick, ein unabgeschlossener und vielleicht nicht abschließbarer Vor-

gang, und «Mensch» nicht der Name eines Zustandes (etwa einer Spezies von Säugern), sondern eines nie zu erreichenden Horizonts, eines Grenzwertes.

Die hier vorgeschlagene Turnübung des Blicks ist von Darwin her gesehen ein Purzelbaum, aber von Heraklit her etwas weniger akrobatisch. Von Darwin aus ist nicht einzusehen, wie man wollen kann, etwas zu werden, oder überhaupt werden will. Alles wird, und da gibt es nichts zu wollen. Das Werden ist ein spontaner, aleatorischer Vorgang, der aus Versuch und Irrtum zusammengesetzt ist: Alles ist zufällig geworden und wird zufällig anders werden. Von Heraklit aus kann hingegen die Übung ins Ersehen des Wollens leichter durchgeführt werden. Es wird nämlich möglich, Werden und Wollen als Synonyme zu sehen (wie im Englischen «it will» als Synonym des deutschen «es wird» gesagt wird). Das Werden wird dann als der Wille (zum Beispiel zur Macht) ersichtlich. Und dieser Purzelbaum von Heraklit zu Nietzsche kann über den Umweg Schopenhauer auf Darwin zurückgeführt werden. Etwa indem man die Sache so sieht: Hinter allen Tieren erblickt man einen Willen, «Es» will hinter allen Tieren und durch alle Tiere hindurch, und dieses wollende «Es» nennt man Leben. Vom Menschen aus gesehen will dieses «Es» Mensch werden, und im Menschen drinnen will es anders (ein Übermensch) werden.

Nur ist dieser Trick, den Purzelbaum des Blicks zu erleichtern, nicht ohne weiteres zu empfehlen. Man kommt dadurch nicht unbedingt zur christlichen oder marxistischen Sicht auf die Menschwerdung, bei der es sich ja nicht darum handelt, daß «Es» Mensch werden will, sondern daß «jemand» (Gott oder der Mensch selbst) dies will. Im Gegenteil, der Purzelbaum des Blicks von Heraklit über Schopenhauer, Nietzsche und Darwin bis zu dem hier entstehenden Essay entfernt den Schauenden dem christlichen und marxistischen Blick, statt ihn ihm näherzubringen. Es muß versucht werden, den Blick von außen nach innen zu wenden, will man dieses Menschwerdenwollen einsehen. Gelingt einem diese Wende, dann allerdings wird eine völlig andere Landschaft sichtbar, nämlich jene, in welcher sich herausgestellt hat, was bisher

«Menschsein» gemeint hat. Ein Blick auf diese Landschaft läßt sichtbar werden, daß man gar nichts anderes wollen kann, als eben anders zu werden, und daß man im Menschsein etwas sieht, das verlangt, überhaupt erst Mensch zu werden. Einem Menschenfeind wie Heraklit muß eine solche Sicht geläufig gewesen sein, und er wird aus diesem Blick heraus das Werden überhaupt gesehen haben. Daher wohl nennt man ihn, der das Werden des Feuers ersehen hat, den «dunklen».

Dieser nach innen gestülpte Blick läßt ersichtlich werden, warum der jüdische Gott Mensch geworden ist: aus Mitleid mit dem Menschen, der so nicht mehr weiter sein kann. Er läßt ersichtlich werden, warum in der marxistischen Sicht der Mensch die Welt verändert, um sich selbst zu verändern: aus Entsetzen vor sich selbst und vor seinen eigenen Taten. Und dieser nach innen gestülpte Blick, der zu sehen gezwungen ist, was das Sein des Menschen kennzeichnet, kann in der Menschwerdung nichts anderes als den berechtigten Selbstmord des Menschseins sehen. Das ist nach Auschwitz und seinen Folgen gar nicht anders möglich. Es ist ein dunkler Blick, der diese Menschwerdung voraussieht, aber ein Blick, an dessen Horizont das Licht eines ganz anderen Menschseins als entfernte Möglichkeit schimmert. Nicht also «Stirb und werde», und auch nicht «Stirb, werde, stirb, werde», sondern «Werde im Bewußtsein des Sterbens» ist die Stimmung dieses Blicks. Es ist der Blick, aus dessen Winkel dieser Versuch begonnen wird, obwohl es fraglich ist, ob dieser Winkel aufrechterhalten oder ob überhaupt irgend etwas aufrechterhalten wird, wo es doch gerade darum geht, nichts aufrechtzuerhalten, sondern alles ins Werden zu werfen. Es geht ums Verwerfen des gegenwärtigen Menschseins und um ein Entwerfen in die Menschwerdung(en).

Zweite Vorübung

Falls «Mensch» als jenes Säugetier definiert wird, das den biologischen Regeln zum Trotz erworbene Informationen speichert und weitergibt – das heißt also, falls «Mensch» als ein Nicht-mehr-Tier definiert wird –, dann ist Menschwerdung das Speichern und Weitergeben erworbener Informationen. Man könnte dann von der Menschwerdung sagen, sie sei die Methode, aus einem Säugetier fortschreitend ein Nicht-mehr-Tier zu machen. Jemand sei desto mehr Mensch und desto weniger Tier, je mehr erworbene Informationen er speichert und weitergibt, und «Tier» und «Mensch» seien die beiden Horizonte, innerhalb welcher die Menschwerdung vor sich geht. Das ist eine radikalere Aussage, als es auf den ersten Blick aussieht. Sie besagt nämlich, daß sowohl «Tier» als auch «Mensch» außerhalb des Prozesses der Menschwerdung stehen. Damit die Speicherung und Transmission von erworbenen Informationen überhaupt im Sinn der Menschwerdung ansetzen kann, muß der tierische Organismus der Gattung «Homo» eine entsprechende Organisationsstruktur, vor allem ein entsprechendes Zentralnervensystem haben, muß also eigentlich schon von vornherein ein klein wenig Nicht-mehr-Tier sein. Zum Beispiel müssen die künftig für das Sprechen einzusetzenden Organe schon vorhanden und so mit dem Gehirn gekoppelt sein, daß irgendeine Sprache erworben, gespeichert und weitergegeben werden kann. Andererseits ist nur dann von einem Menschen als völligem Nicht-mehr-Tier zu sprechen, wenn alle tierischen Funktionen abgestreift wurden und sich das Dasein ausschließlich auf das Erwerben, Speichern und Weitergeben von Informationen konzentriert hat. Das führt zu allerdings absurden Schlüssen. Zum Beispiel sind überhaupt alle Tiere

(auch die Protozoaria) als ein ganz klein wenig Nicht-mehr-Tiere anzusehen, weil in ihnen Ansätze für die Menschwerdung vorhanden sein müssen. Das ist absurd, weil dann «Tier» mit «ein ganz klein wenig Nicht-mehr-Tier» identisch ist und es dann besser wäre, das Wort «Tier» zugunsten von «Anlage für Menschwerdung» aufzugeben. Darüber ist im Kontext des Abtreibungsproblems nachzudenken: Wenn es verboten werden sollte, Embryonen abzutreiben, weil sie ein ganz klein wenig Nicht-mehr-Tiere sind, dann müßte auch das Essen von Rindfleisch und die Reinigung des Wassers mit dem Ziel, Amöben abzutöten, verboten werden.

Noch absurder sind die zur anderen Seite hin gezogenen Schlüsse. Wenn nämlich «Mensch» als Resultat der Menschwerdung und nicht mehr als ein in Menschwerdung begriffenes Tier definiert wird, dann ist alles, was wir bisher «Mensch» genannt haben, bestenfalls ein Halbfabrikat, und die immer immaterieller werdenden Systeme zum Prozessieren von Informationen sind dann menschlicher als Menschen, die sie erzeugt haben. Die Frage ist dann nicht (wie Schöngelster wollen), inwieweit solche Systeme das Menschsein gefährden, weil sie es mechanisch simulieren, sondern im Gegenteil, inwieweit die halbgebackenen Tiermenschen diese Systeme simulieren, um ein klein wenig in Richtung «Mensch» voranzukommen.

Übrigens sind die beiden absurden Folgerungen nicht so neu, wie sie aussehen. Im Hinduismus wird die erste Folgerung, in der Angelologie die zweite ernst genommen. Jedenfalls wird aus den Folgerungen deutlich, daß wir den Tieren und den reinen Geistern absurderweise verpflichtet sind, weil es weder Tiere noch reine Geister geben kann, sondern nur Extrapolationen aus unserem Menschsein. Das ist dem vorliegenden Text anzusehen, der ja selbst ein Menschwerdungsversuch ist.

Dritte Vorübung

Es ist noch nicht so lange her, daß die Rede vom fehlenden Bindeglied (missing link) aufkam. Gemeint war der Umstand, daß der lückenlose Übergang aus Anthropoiden in Hominiiden und aus diesen in Menschen nicht zufriedenstellend belegt war. Der Umstand war an sich nicht sehr interessant, denn lückenlose Übergänge aus einer Gattung in eine andere sind selten belegbar, nicht nur weil sie von Funden abhängen, sondern vor allem weil Arten (und daher Gattungen) sprunghaft, durch Mutationen, entstehen. Das Interesse an diesem Umstand lag in der Hoffnung, die Forschung möge scheitern, das Bindeglied sei unauffindbar, und daher könne der Glaube vertretbar bleiben, der Mensch sei ein vom Tierreich durch einen (wenn auch engen) Abgrund getrenntes Wesen. Gegenwärtig wird vom fehlenden Bindeglied kaum mehr gesprochen, nicht etwa weil es gefunden worden wäre, sondern weil das Problem der Stellung des Menschen im oder außerhalb des Tierreichs nicht mehr interessant ist. Daß wir «vom Affen abstammen», ist inzwischen Bestandteil des gesunden Menschenverstandes geworden, was weder für den gesunden Menschenverstand spricht noch für den Affen. Hingegen sollten wir beginnen, uns über das nächste fehlende Bindeglied, nämlich jenes aus gegenwärtigen in künftige Menschen, den Kopf zu zerbrechen. Denn den künftigen neuen Menschen sehen wir ja an verschiedenen Stellen auftauchen (wenn unsere Sicht auch getrübt sein mag), aber wir sehen nicht ein, was uns mit ihm verbindet und ob es überhaupt etwas gibt, das uns mit ihm verbindet.

Es gibt das sogenannte Gehirnmännchen. Es handelt sich um den Versuch, in einem Bild darzustellen, wie das Gehirn den eigenen Körper wahrnimmt, um ihn auf Grund dieser Wahr-

nehmung zu steuern. Das ist ein sonderbares, zugleich belustigendes und furchterregendes Männchen. Man erkennt an ihm alles vom Menschenkörper wieder, nur in völlig verzerrten Proportionen. Vor allem fällt die groteske Übertreibung der Größe der Zunge, des Penis und des rechten Daumens auf – so als diene der Rest des Körpers vor allem als Stütze für diese drei Organe. Wenn man sich die Sache überlegt, fällt einem ein, daß das Gehirn den Körper eigentlich besser sieht als der Spiegel; denn es erfährt ihn ja beinahe unmittelbar und es bedient ihn und bedient sich seiner bis in die feinsten Nuancen. Sollte demnach das Männchen richtig gezeichnet worden sein, ist anzunehmen, daß seine Proportionen besser stimmen als jene, die wir im Spiegel sehen. So also sehen wir «funktionell» (das heißt tatsächlich) aus: ausgestattet mit solchen Zungen, Penissen und Daumen. Und von diesem Menschenbild sollten alle Anthropologen eigentlich ausgehen. Die Überlegung erlaubt uns die Vorstellung des Gehirnmännchens des künftigen neuen Menschen, so wie er vielerorts auftaucht. Sein im Spiegel sichtbarer Körper mag dem unseren sehr ähnlich sein (was übrigens die Erklärung dafür ist, daß wir ihn nicht immer als neuen Menschen erkennen), aber sein Gehirnmännchen muß ganz anders als das unsere aussehen. Zum Beispiel wird seine Zunge merklich kleiner sein als die unsrige, da er es weniger nötig haben wird zu sprechen (er wird statt dessen digital kommunizieren). Zweifellos wird sein rechter Daumen im Vergleich zu unserem verkümmern, da er ja kaum noch etwas manipuliert, wo alles immateriell wird. Was seinen Penis betrifft, so ist die Sache angesichts von Teleorgasmus und Drogengeschlechtlichkeit noch nicht deutlich auszumachen: Vielleicht werden andere Körperorgane einen großen Teil der Penisfunktionen übernehmen und daher beim Gehirnmännchen deutlicher hervortreten. Was es von unserem Körper am meisten unterscheidet, sind die Fingerspitzen. Sie, die Tastenbeweger, werden zweifellos als die wichtigsten Organe erscheinen, und der gesamte Körper des Gehirnmännchens wird als Stütze für Fingerspitzen ersichtlich werden.

Vergleicht man beide Männchen, das unsrige mit dem künfti-

gen, so steht man vor einem trennenden Abgrund, der weiter und tiefer ist als jener, der unsere Väter von Schimpansen und unsere mittelalterlichen Vorfahren von Engeln getrennt hat. Wie kann ein Zungen-Daumenmensch, wie wir es sind, mit einem Fingerspitzenmenschen verkehren – und das muß er doch können, denn ist er nicht dessen Vater? Reden kann er nicht mit ihm, denn seine Zunge bewegt sich dabei auf eine dem Fingerspitzenmenschen mit seinem Fingerspitzengefühl ekelhafte Weise. Er kann auch nicht mit dem Daumen oder mit dem Zeigefinger auf ihn deuten, denn solche brutalen Gesten sind für den neuen Menschen geradezu unmenschlich. Andererseits kann der Zungen-Daumenmensch das Getrippel der Fingerspitzen auf Apparattastaturen des neuen Menschen nicht entziffern, und selbst wo er dies ungefährr kann – wenn dieses Getrippel etwa als Bild auf einem Schirm erscheint –, dann ist er nicht fähig, dieser vom Fingerspitzenmenschen an ihn gerichteten Botschaft Rede und Antwort zu stehen. Das nennt man bekanntlich verniedlichend «Inkommunikabilität der Generationen», um den Eindruck zu erwecken, das sei schon immer so gewesen. Früher bestand die Hoffnung, man werde das fehlende Bindeglied zwischen uns und der Vergangenheit nicht finden und demnach ein unhistorisches Menschenbild anbeten können. Gegenwärtig besteht die Hoffnung, man werde das fehlende Bindeglied zwischen uns und der Zukunft nicht finden und demnach mit dem Kommenden nichts zu tun haben müssen. Beide Hoffnungen sind völlig berechtigt, und trotzdem ist die erste fallengelassen worden. Auch die zweite wird fallen, weil das Gehirnmännchen der Zukunft bereits jetzt niedlich und possierlich um unsere im Lehnstuhl vor dem Fernsehschirm ausgestreckten Beine wimmelt. Wir sollten uns über das «missing link» zwischen ihm und uns den Kopf zu zerbrechen beginnen.

Von der Unaufrichtigkeit

Aufrichtigkeit hat, vom Überlebensstandpunkt, Vor- und Nachteile, aber die Nachteile überwiegen. Ein wichtiger Vorteil der aufrechten Einstellung zur Welt (im Vergleich zu anderen, etwa der kriecherischen) ist, daß die Hände dabei müßig baumeln. Ein entscheidender Nachteil hingegen ist, daß bei der aufrechten Einstellung der weiche Unterleib mit seinen haltlosen Eingeweiden und sonstigen nicht uninteressanten Anhängseln der feindlichen Umwelt schutzlos preisgegeben zu sein scheint. Wer also unbedingt so lange wie möglich überleben will, der wird es sich zweimal überlegen, bevor er sich aufstellt. Aber es gibt Leute, welche die Lebensdauer nicht unbedingt für den höchsten aller Werte halten, weil sie unter dem Begriff «Lebenserwartung» nicht eine Anzahl von Jahren verstehen. Solche Leute hat es immer gegeben, nur sind sie seit dem Auftreten des «Homo erectus» von den übrigen Menschen schwer zu unterscheiden. Alle Leute scheinen seither auf zwei Beinen zu gehen, es scheint nur noch hervorragende Menschen zu geben. Und wenn all diese scheinbar Aufrichtigen ihrer Zweibeinigkeit zum Trotz sich wie Wiederkäuer zu blökenden Herden ballen – was sie wahrscheinlich tun, um die Abhängigkeit ihrer Weichteile zu verbergen –, dann strecken sie die müßigen Hände als offene Handflächen oder geballte Fäuste himmelwärts, um noch hervorragender zu werden. Angesichts einer derart im wörtlichen Sinne überhandnehmenden Aufrichtigkeit können die wenigen Wagemutigen, die weder kriechen noch klettern wollen, sondern die Haltlosigkeit vorziehen, gar nicht wahrgenommen werden.

Dieser Essay will sie herausfinden. Das ist ein antisoziales, antipolitisches, antidemokratisches Unterfangen, denn es

geht darum, aus der aufrichtigen, hervorragenden Masse eine Elite herauszupicken. Es wäre unaufrichtig, dies nicht zu gestehen. Da aber dieser Essay gedruckt, verkauft und gelesen werden will, kann er sein Vorhaben nicht gestehen. Das ist die Erklärung dafür, daß er «Von der Unaufrichtigkeit» heißt.

Der wichtigste Vorteil der Aufrichtigkeit sind müßige Hände, und Waghalsige (richtiger: Waghäuchige) nehmen Gefahren in Kauf, um solche Hände haben zu können. Bevor man daher die Aufrichtigkeit selbst einer Untersuchung unterwirft – mit all den Problemen, die die Begriffe «auf» und «richtig» stellen –, muß man sich zuerst die Hände überhaupt und dann die müßigen im besonderen ansehen. Das aber ist eine geradezu surrealistische Übung. Daher wird sich die vorliegende Einführung in die Thematik des Aufrichtens auf das Händebetrachten beschränken. Dabei wird sofort deutlich werden, daß das Wort «beschränken» fehl am Platz ist. Das Phänomen «Hand» ist unerschöpflich, und es ist unmöglich, die möglichen Standpunkte dazu auch nur zu übersehen. Der Begriff «Hand» schließt ein derart weites Feld ein (siehe etwa den gewaltigen Unterschied zwischen «Handel» und «Handlung»), daß es unmöglich ist, es auch nur abzustecken. Daher ist es ein Unsinn, von der vorliegenden Einführung eine Ansicht zu den Händen zu erwarten. Es kann immer nur Ansätze zu einer Handphänomenologie geben. Zu guter Letzt wird sich diese Untersuchung wohl auf die bloßen Fingerspitzen konzentrieren müssen. Das geplante Buch wird die Aufrichtigkeit mit dem Fingerspitzengefühl zu koppeln versuchen.

An dieser Stelle muß ein kleiner Exkurs eingeschaltet werden: Wer diesen Text bis hierher gelesen hat, wird den Eindruck gewonnen haben, lauter Metaphern zu lesen. Mit «aufrechter Einstellung» meint man doch etwas anderes als eine körperliche Haltung, und mit «hervorragend» meint man doch nicht, daß eine Sache aus der Horizontalen in die Vertikale umkippt? Aber genau das Gegenteil ist der Fall, und der vorliegende Text ist gerade nicht metaphorisch. Er versucht zu zeigen, daß man die Phänomene ernst nehmen, sie sozusagen beim Wort nehmen soll (zu dem man sie kommen läßt) und

daß sich dann das meiste elegante Gerede als eine Metapher herausstellt. Erst wenn ich die Aufrichtigkeit beim Wort nehme, also bei ihr sehe, wie die Gedärme hängen, erst dann kann ich mir ein Urteil über Aufrichtigkeit im übertragenen Sinn erlauben.

Wir befinden uns in einer kulturellen Krise, das heißt, viele Dinge, an die wir gewöhnt sind, zerbrechen und beginnen unkenntlich zu werden. Dafür tauchen Dinge auf, die wir erst kennenlernen müssen. Dies ist wörtlich, und erst danach in einem übertragenen Sinn zu nehmen. Die Phänomenologie ist eine Methode, die Dinge zu Wort kommen zu lassen, also gerade nicht metaphorisch zu reden. Alles bisher Niedergeschriebene und alles noch zu Schreibende will Dinge zu Worte kommen lassen – zum Beispiel Hände –, verbunden mit der Absicht, inmitten unserer Krise nicht in Geschwafel zu verfallen. Dabei stellt sich heraus, daß das wörtliche Ernstnehmen oft witzig und belustigend wirkt. Ist es etwa nicht lustig, den faschistischen Gruß beim Wort zu nehmen? Freud erklärt dies: Man lacht, um seine Überraschung zu tarnen. Das ist dem vorliegenden Text willkommen: Der Leser soll lachen, er soll überrascht sein, und er soll gerade dadurch die Dinge ernst nehmen. Das soll er, denn das tut auch der Schreiber beim Schreiben. Exkursende.

Es gibt einen surrealistischen Film von Cocteau, in welchem eine vom Körper losgelöste Hand wie eine fünfbeinige Spinne in der Gegend umherkriecht. «Ihr Wesen treibt», ist dafür ein besserer Ausdruck. Das ist ein unappetitlicher Anblick. Vielleicht sind Spinnen widerlich, weil sie an Hände erinnern. Aber die unabhängig vom Körper ihr Wesen treibende Hand ist gerade jener Vorteil, den wir uns von der Aufrichtigkeit versprechen. Eine vom Körper völlig unabhängige Hand ist allerdings surrealistisch: ein Wunschtraum und/oder ein Albtraum. Denn nicht nur muß die Hand selbstredend vom Körper ernährt werden, sondern sie kann auch ihr Wesen nur in komplexer Verbindung mit dem Zentralnervensystem und den Sinnesorganen (vor allem den Augen) treiben. Dennoch, eine «reine», demnach körperlose Hand, wäre das nicht die-

jenige, die die «reinen» Handlungen durchführt? Was meint eigentlich Kant, wenn er die «reine» von der «praktischen» Vernunft unterscheidet? Meint er etwa den Unterschied zwischen dem Wesen, das eine körperlose Hand treiben würde, und jenem, das angewachsene Hände treiben? Das meint er natürlich nicht, aber wenn man sich die Hand ansieht, so kann man ihn das meinen lassen. Es liegt auf der Hand, daß er dies eigentlich hätte meinen sollen.

Auch ohne Amputation wird das Spinnenartige der Hand ersichtlich. Es genügt, sich die eigene Hand vor Augen zu führen und dabei die Finger zu bewegen. Schon das allein ist gruselig. Aber zusätzlich ist noch zweierlei bedenken: Erstens haben wir zwei Hände, die nur durch eine Drehung in einer vierten Dimension zur Deckung gebracht werden können, also in dieser uns gegebenen Welt nie zur Deckung kommen. Zweitens treibt die Hand nur dann ihr eigentliches Wesen, wenn sie etwas begreift, erfaßt, kurz behandelt, während die im Leeren fingernde Hand noch nicht Hand ist. Wenn man die eigene Hand in dieser Weise vor den eigenen Augen tanzen läßt, dann die zweite Hand ins Spiel bringt und schließlich die beiden Hände ineinander und in etwas anderes greifen läßt und dies mit der Absicht tut, in die Aufrichtigkeit Einblick zu gewinnen, dann philosophiert man. Man treibt Erkenntnistheorie, denn man beobachtet das Begreifen. Man treibt Logik, denn man sieht zu, wie Begriffe behandelt werden. Man treibt Ethik, denn man erlebt konkret, wie ineinandergreifende Hände einander anerkennen. Man treibt Ontologie, denn man sieht, wie die Hand etwas von dort hierher stellt, aus dem Möglichen ins Verwirklichte hinstellt. Und im Grund treibt man bei all dem Anthropologie, denn man tut dabei ja nichts anderes, als den Beweis erbringen, daß «Mensch» jenes eigenartige Tier ist, das müßige Hände hat, um sie sich selbst vor Augen zu führen, und daß dieses Tier, um dies tun zu können, sich aufrichten mußte.

Hier ist ein zweiter, diesmal etwas längerer Exkurs notwendig. Das eben beschriebene Philosophieren, bei dem man im Lehnstuhl sitzt und die Hände vor den Augen mit einem Blei-

stift, einem Papierknäuel und mit den Fingern der anderen Hand spielen läßt, geht wortlos vor sich. Die Worte fallen einem erst ein, wenn man versucht, die Sache zu beschreiben. Selbstredend, gäbe es Worte wie «Begriff», «Behandlung» oder «herstellen» nicht, so wäre man nicht auf die Idee des wortlosen Philosophierens gekommen. Man philosophiert wortlos, um hinter diese Worte zu kommen, um sozusagen die Worte beim Wort zu nehmen. Das ist außerordentlich verwirrend, und der hier Schreibende glaubt, daß sich bisher niemand, auch die ganz Großen nicht, darüber Rechenschaft abgegeben hat, und daher bedauert er, daß er alt ist. Aber nicht um darauf hinzuweisen, wird dieser Exkurs unternommen, sondern um auf etwas anderes aufmerksam zu machen. Das soeben beschriebene wortlose Philosophieren kann als ein «bildliches» Philosophieren angesehen werden: Man «er-sieht» dabei das Bedachte. (Im Grunde meint dies ja das Wort «Theorie»: ein Ersehen von Ideen, von Bildern). In unserer Tradition philosophiert man in geschriebenen Worten: Man baut lineare Diskurse aus Buchstaben auf Zeilen. So läßt sich das aber nicht mehr lange fortführen, weil Worte (ob geschrieben oder nicht) für die immer staubartiger werdenden (numerischen) Begriffe nicht adäquat sind. Man kann nicht mehr wie früher in Texten philosophieren, man muß es mit Bildern versuchen.

Man könnte meinen, das habe es schon immer gegeben. Wenn man etwa die Zeichnungen von Händen eines Leonardo oder Dürer, die Handskulpturen eines Rodin oder gar die Experimente eines Escher mit sich selbst zeichnenden Händen betrachtet, gewinnt man den Eindruck, vor bildhaften Philosophien zu stehen. Aber das ist leider ein Irrtum. Der Begriff «Philosophie» hat im Westen eine eigenartige, mit einer spezifischen Disziplin verbundene Bedeutung gewonnen, und er meint nicht alle mögliche Spekulation, sondern jene Spekulation, die sich dieser Disziplin beugt. Die Bildermacher mögen zwar spekulieren, aber sie haben die philosophische Disziplin nicht gelernt. Das heißt, man hat bisher nicht gelernt, bildhaft zu philosophieren. Man beginnt jedoch, dies zu lernen, und zwar so:

Die spinnenartige Hand kreist schon seit Tausenden von Jahren in der Gegend, um die Welt zu begreifen und sie handlich zu machen, aber überraschenderweise hat sie erst vor etwa zweihundert Jahren das Bildermachen begriffen. Die Fotokamera erlaubt der kreisenden Hand, Probleme zu umkreisen, also bildhaft zu philosophieren. Nur sind die Fotografen noch nicht darauf gekommen, was die Hand der Wissenschaftler und Techniker ihnen da in die Hand drückt. Sie lernen leider noch nicht Philosophie, bevor sie fotografieren, und daher sind (mit wenigen Ausnahmen) Fotos miserable Spekulationen. Das stimmt nicht ganz beim Film, dieser Unterart von Fotografie, und man kann die Meinung vertreten, daß Leute wie Fellini oder der bereits erwähnte Cocteau bildhaft philosophieren. Und doch gibt es eine Entschuldigung für Fotografen und Filmleute: Sie haben noch nicht die richtigen Philosophieinstrumente.

Mit der Erfindung der Videokamera schien sich dies umzustülpen. Hier war ein Spiegel (der Monitor), also ein Spekulationsinstrument, das anders als der alte Spiegel die Seiten nicht vertauscht und dem Philosophierenden erlaubt, sich vom Standpunkt eines anderen (des Kameraoperators) zu sehen, etwa von rückwärts. Es hatte den Anschein, als ob fortan nur noch mit Video, nicht mehr mit dem Alphabet, philosophiert werden müßte. Dann stellte sich heraus, daß die Videoleute ahnungslos sind und die Philosophen zu wenig Einbildungskraft für Videos haben. Als dann numerisierte Bilder auf Computerschirmen erschienen, mußte jeder in Philosophie einigermaßen geübte Beobachter geradezu explodieren. Hier waren auf Algorithmen beruhende Bilder im Nichts (im elektromagnetischen Feld) zu sehen, also exakt das, was man eine «Idee» nennt. Alle Vorwürfe, die seit Plato und den Propheten gegen das Bildermachen erhoben wurden, zerschellen angesichts der synthetischen Bilder. Numerische Bilder projizieren ist genau das, was mit Philosophieren gemeint ist. Man kann und soll nicht weiter in Worten philosophieren, wenn es jetzt einen Code gibt, der bildlich darstellt, wofür die Worte nicht mehr kompetent sind. Wofür man nicht sprechen kann, darüber muß man nicht mehr

schweigen, sondern davon kann man nunmehr synthetische Bilder machen.

Vorläufig ist noch nichts daraus geworden. Die außerordentliche Hand hat bei ihrem Kreisen in der Gegend Computerschirme hergestellt, und wir stehen vor ihnen wie Ochsen vor dem neuen Tor, ohne den Mut zu haben hineinzugreifen. Die eine Hand (die technische) hat etwas angestellt, wovon die andere (die philosophische) nichts weiß, und die beiden Hände sind nur in der vierten Dimension zur Deckung zu bringen. Dieser Essay wird geschrieben (alphabetisch), um dem Zusammentreffen der beiden Hände einen Weg zu ebnet (zum Beispiel um ihnen ein Möbiusband vorzuschlagen). Dieses Buch wird geschrieben, um eine Aufrichtigkeit in die Wege zu leiten, dank derer die Hände ins elektromagnetische Möglichkeitsfeld hineingreifen können, um bildlich zu philosophieren. Dies ist vorläufig das Exkursende, unter dem Vorbehalt, einige Male im Verlauf des Buchs darauf zurückzukommen.

Zurück zum Händenspiel vor den Augen. Dabei handelt es sich um müßige, scholastische Hände (falls man «Muße» mit «Schule» gleichsetzt, was ja etymologisch geboten ist). Die Hände sind nicht immer müßig, sie dienen nicht immer dem Spielen, dem Philosophieren. Hört man Marxisten – und wir haben alle Marx im Bauch, wenn wir Bauchredner werden –, so muß man meinen, Spiel sei eine Nebenbeschäftigung der Hände. Zuerst müssen die Hände Eßbares herstellen, Kopulierbares heranziehen und Gefährliches abhalten – dann erst können sie philosophieren. Aber das ist ein kolossaler, verheerender und unmenschlicher Irrtum, wie sich immer wieder erst jüngst in Osteuropa herausgestellt hat. Es ist einfach nicht wahr, daß sich die Anthropoiden damals in Ostafrika aufgerichtet haben, um die Hände fürs Arbeiten frei zu bekommen, daß sie Mensch geworden sind, um zu fabrizieren (Homo faber). Es ist einfach nicht wahr, daß die Arbeiterklasse das menschliche Bewußtsein in seiner höchsten Form verkörpert. Wahr ist im Gegenteil, daß sich die Anthropoiden vor zwei Millionen Jahren aufgerichtet haben, weil die Lük-

ken zwischen den Bäumen zu groß geworden sind, um vom Ast des einen zum Ast des anderen springen zu können. Wenn diese Vorleute mit der einen Hand den Ast des einen Baums festhielten und mit der anderen nach dem Ast des nächsten griffen, stürzten sie in den Abgrund. Und in diesem Abgrund des Absturzes (den Marx mit Recht jenen der Entfremdung nennt) haben sich die Vorleute nolens volens aufgerichtet. Es blieb ihnen nichts anderes übrig.

Jetzt standen sie also da, und ihre Hände waren haltlos. Sie standen im Nichts und hatten nichts: sie waren verloren. So etwas nennt man bekanntlich «existieren». Und diese miserablen Existenzen, diese jämmerlichen «Homines erecti», wußten nichts, und vor allem nicht, was mit den Händen anfangen. Sie mußten sie baumeln lassen. Und dann begannen sie, mit den Händen zu spielen, sie vor die eigenen Augen etwa in der bereits beschriebenen Art zu führen. Sie begannen zu philosophieren. Also nicht «Homines fabri», sondern «Homines ludentes», und Platon (nicht Marx) hat recht: Philosophen (nicht Arbeiter) sollen Könige werden. Aber in einem Punkt hat Marx leider doch recht: Die da im Abgrund der Entfremdung mit müßigen Händen spielenden Existenzen wären verhungert, wenn sie nicht irgend etwas (was auch immer) mit den Händen zum Mund geführt hätten. Sie spielten mit den Händen, um darauf zu stoßen, etwas mit ihnen anzufangen, zum Beispiel Wurzeln auszugraben, um sie zu essen. Zuerst philosophieren, dann essen.

Woher glaubt man zu wissen, was hier soeben behauptet wurde? Aus drei Quellen: Wenn man die mit ihren Händen spielenden Babies betrachtet, wenn man Schimpansen in Käfigen zuschaut und wenn man das erwähnte Händenspiel treibt, meint man, durch Konvergenz auf den Homo erectus zu kommen. Vielleicht ist das ein Irrtum, und damals in Ostafrika verhielt es sich mit den Händen ganz anders. Die Sache ist nämlich viel komplizierter: Um sich die Hände vor Augen führen zu können, müssen die Augen eine spezifisch menschliche Einstellung haben (die Sehfelder müssen einander teilweise überschneiden), und das Zentralnervensystem muß ganz spezifische Kapazitäten ausgebildet haben. Dabei gibt es

eine Feedback-Schleife: Die Hände leiten die Augen und das Gehirn an, sich im Dienst der Hände zu spezialisieren, und die Augen und das Gehirn leiten die Hände an, so und nicht anders zu handeln. Kurz, eigentlich war es den miserablen Existenzen dort im Abgrund zwischen den Bäumen gleichermaßen unmöglich herzustellen wie auch zu spielen. Sie hatten weder Hände, noch Augen, noch ein Gehirn, die sie dazu befähigt hätten. Aber so verhält es sich eben: Bedenkt man den Ursprung, erscheint er als eine Unmöglichkeit und zugleich als selbstverständlich.

Trotzdem haben sich damals die Vorleute mit Sicherheit nicht aufgerichtet, um mit den Händen arbeiten zu können, statt sich an Ästen halten zu müssen. Mit Sicherheit war damals die Arbeitsmoral nicht das Motiv für die aufrechte Haltung. Gerade im Gegenteil: Die Leute mußten nach ihrem Aufrichten leider arbeiten, statt mit den frei gewordenen Händen spielen zu können. Das heißt, sie mußten sich bücken, um Wurzeln auszugraben, und Steine und Knochen sammeln, um daraus Werkzeuge für das Jagen herzustellen. Zuerst haben sich die Leute aufgerichtet, um sich dann zu bücken. Eleganter gesagt: Zuerst wurden sie Existenzen und dann erst Subjekte von (und unter) Objekten. Zuerst waren sie Ausgestoßene aus der Welt, und dann wurden sie zu Untertanen. Zuerst konnten sie mit frei baumelnden Händen alles im Raum begreifen, und dann mußten sie über die Welt und vor der Welt gebeugt nach etwas greifen. Sie wurden unaufrichtig.

Von dieser Unaufrichtigkeit, von diesem suchenden Greifen der Hände in die Objekte, über die sich die Leute beugen, soll das geplante Buch handeln; oder, wie eingangs gesagt, von den scheinbaren Zweibeinern, die sich vor den Objekten wie Untertanen ducken und dabei gelegentlich die Hände emporstrecken, um hervorzuragen. Aber das Buch soll auch davon handeln, daß dieses grabende Greifen der gebückten Subjekte die objektive Welt untergraben hat und daß die Leute eigentlich, und ohne es zu wissen, wieder *vis-à-vis du rien* stehen, wie damals in Ostafrika zwischen den Bäumen. Daß sie eigentlich Untertanen von nichts sind. Eleganter gesagt, daß sich die objektive Welt als eine Abstraktion aus der konkreten

Lebenswelt herausstellt, und zwar als eine Abstraktion, welche die müßigen Hände damals in Ostafrika begonnen haben, aus der konkreten Lebenswelt herauszuziehen. Das geplante Buch will auch davon handeln, wie die objektive Welt aus der konkreten Welt dank Händen hergestellt wurde und wie sie jetzt wieder abgestellt werden könnte. Das geplante Buch wird auch vom möglichen Entwerfen alternativer Welten handeln. Es will versuchen, die wieder frei baumelnden (von Arbeit befreiten) Hände zu beobachten, und wie dies einem zweiten Aufrichten gleichkommt.

Die Absicht ist, die sich gegenwärtig anbahnende neue Haltlosigkeit in den Griff zu bekommen. Das ist eine lächerliche Schleife: Haltlosigkeit in den Griff bekommen, Unbegreifliches begreifen. Die spinnenartigen, gruseligen Hände, diese fünfbeinigen Immensitäten, sollen in diesem Buch nicht nur messen (das tun sie immer), sondern gemessen werden – «Mensitäten» werden. Dazu läßt sich nur sagen, daß das geplante Buch eine lächerliche Anmaßung darstellt. Und das ist die wahre Erklärung für die «Unaufrichtigkeit» im Titel: Aufrichtig ist nur, wer sich aufrichtet, um Unbegriffenes zu begreifen, und das kann das Buch eben doch nicht hoffen.

Vorderhand

Kann man darüber nachdenken, wie die Welt eines handlosen Lebewesens aussieht? Kann man sich in die Lage etwa einer Schlange oder in die Stellung eines Elefanten versetzen? (Beide sind uns relativ nahestehende Beispiele für handlose Wesen; bei Spinnen oder Schnecken wäre diese Frage noch unbequemer zu stellen). Eins ist von vorneherein klar: Die in Frage kommenden Lebewesen müssen Augen haben, damit die Welt für sie irgendwie aussehen kann, denn für augenlose Wesen hat die Welt kein Aussehen. Die Frage: «Wie sieht die Welt für handlose Wesen aus?» ist nur für uns Sehende sinnvoll, und (unter uns gesagt) eigentlich ist sie nur bei Tageslicht sinnvoll. Aber steht nicht gerade die Nacht in Frage? Also jene Lage, in welcher sich die Schlange dank herausgestreckter Zunge orientiert, jene Stellung, in welcher sich der Elefant dank ausgestrecktem Rüssel orientiert, und jener Umstand, in welchem wir uns selbst dank ausgestreckten Händen orientieren? Man ist verleitet, die folgende Hypothese zu wagen: Bei Tag sieht die Welt für Schlangen, Elefanten und uns ungefähr gleich aus (abgesehen von den relativ kleinen Unterschieden im jeweiligen Augenbau), und das ist der Grund, warum man von Schlangen, Elefanten und uns sagen kann, daß wir die gleiche Lebenswelt bewohnen. Bei Nacht jedoch fühlt sich die Welt für Schlangen ganz anders an als für Elefanten – für Schlangen schmeckt sie und für Elefanten riecht sie –, und was uns selbst betrifft, so ist für uns die Welt bei Nacht vorhanden. Mit dieser gewagten Hypothese sind wir bereits mitten im Nachdenken über das Aussehen der Welt für handlose Wesen. Wir können uns mit dieser Hypothese vorderhand begnügen, und zwar folgendermaßen: Wir ahnen, daß die nächtliche Welt für Schlangen schmeckt,

weil auch wir eine Zunge haben, wenn wir sie auch weniger weit herausstrecken können als die Schlangen. Wir ahnen, daß die nächtliche Welt für Elefanten riecht, weil auch wir eine Nase haben, wenn wir sie auch weniger ausstrecken können als die Elefanten ihre Rüssel. Sind demnach Hand, Zunge und Rüssel miteinander vergleichbare Orientierungsorgane? Ist für die Schlange die Welt «vorzungen», für Elefanten «vorrüsseln» und für uns «vorhanden»? Und können wir uns in die Lage einer Schlange versetzen, wenn wir uns vorstellen, daß etwa diese Schreibmaschine für sie nicht vorhanden ist, sondern «vorzungen»? Aber sobald wir dies so sagen, stoßen wir gegen eine eigenartige Hürde. Was wir da vorhaben, muß doch umkehrbar sein, um Gültigkeit zu haben. Die Schlange und der Elefant müssen sich ihrerseits auf unseren eigenen Standpunkt versetzen können, sie müssen uns gleichwertig werden können. Zweifellos kann sich die Schlange auf unseren Standpunkt versetzen: Sie kann dorthin kriechen, wenn sie auch dort nicht stehen kann. Und zweifellos kann sich der Elefant auf unseren Standpunkt versetzen, wenn er ihn auch, sobald er ihn betritt, platt drückt. Wir aber haben uns, um uns zu versetzen, die Schreibmaschine als «vorzungen» und «vorrüsseln» vorgestellt anstatt als «vorhanden», und das kann weder Elefant noch Schlange. Um sich etwas vorstellen zu können, muß man Hände haben, welche dieses Etwas von dort hierher stellen. Weder Elefant noch Schlange können sich auf unseren menschlichen Standpunkt versetzen, weil sie sich diesen Standpunkt nicht (und überhaupt gar nichts) vorstellen können, und sie können dies nicht, weil sie keine Hände haben. Es genügt nicht zu trampeln und zu kriechen, um von einer Welt in eine andere zu wechseln; man muß sich die Welt auch vorstellen, in welche man dabei ist zu trampeln oder zu kriechen.

Wir ahnen, daß die nächtliche Schlangewelt schmeckt und die nächtliche Elefantenwelt riecht, weil wir Hände, und nicht, weil auch wir Zunge und Nase haben. Und von daher wissen wir, daß weder Schlange noch Elefant eine Ahnung von der Menschenwelt haben, selbst wenn sie die Menschenwelt schmecken und riechen. Sie haben keine Ahnung davon,

weil sie keine Hände haben und sich daher nichts vorstellen können. Das erlaubt uns, die eingangs gestellte Frage nach dem Aussehen der Welt eines handlosen Lebewesens einer Antwort näherzubringen: Für alle Wesen, die Augen haben, sieht die Welt ungefähr gleich aus (für die einen etwas röter, für die anderen etwas violetter, für die einen etwas breiter, für die anderen etwas tiefer), aber für alle handlosen Lebewesen sieht alles so aus, als ob es ein geschlossenes System sei. Für uns hingegen sieht alles so aus, als ob wir daraus hinausreichen könnten, weil wir uns andere Welten vorstellen können.

Bei diesen Überlegungen, die eigentlich nichts anderes tun als einige wenige Worte wie «Lage», «Stellung», «Standpunkt» und «vorstellen» beim Wort zu nehmen, wird man sich dessen bewußt, daß man sich eigentlich Bilder überlegt, und nicht Worte. Wenn man zum Beispiel das Wort «vorhanden» beim Wort nimmt, so sieht man eine Szene, worin eine Hand ist und ringsherum Dinge. Darüber sollte man sich nicht wundern: Wenn man Worte beim Wort nimmt, dann zeigen sie, was sie meinen, und sie meinen Bilder. Tatsächlich sieht auch die angedeutete Antwort auf die eingangs gestellte Frage wie ein Bild aus. Alle handlosen Lebewesen erscheinen darin in Käfigen, und wir selbst werden als Wesen ersichtlich, die ihre Hände durch die Käfigstäbe hindurchstrecken, an den Schlössern hantieren und vielleicht gerade dabei sind, die Schlösser aufzuknacken und auszubrechen. Das Bild meint, daß auch wir, wie alle übrigen Wesen, im zoologischen Garten wohnen (zoologisch klassifizierbar sind), aber daß wir, dank Händen, dabei sind, aus dem Zoo auszubrechen. Das ist eine Anthropologie wie jede andere.

Jedoch hat sie gegenüber den meisten Anthropologien den Vorteil, daß es für sie, genau gesprochen, den Menschen noch nicht gibt, sondern nur ein Tier, das vielleicht gerade dabei ist, Mensch zu werden. Für eine solche Disziplin ist das, was «Mensch» genannt wird – und zwar sowohl alle Leute um uns herum als auch wir selbst –, nichts als die Spitze eines Pfeils, der aus dem Tierischen ins eigentlich Menschliche weist. Wir nennen die Spitze des Pfeiles (die Leute und uns selbst) vor-

wegnehmend «Mensch», aber vorderhand handelt es sich nur um Tiere. Eine derartige Anthropologie, die vom möglichen Menschen handelt, ist eine vorgreifende Disziplin, und sie versucht, am vorderhand Gegebenen (an der Säugetierspezies «Homo sapiens sapiens») eine zu erreichende Möglichkeit (den Menschen im eigentlichen Sinn) zu erhaschen. Man kann von einer solchen Disziplin nicht eigentlich sagen, daß sie «vom» Menschen, sondern eher daß sie «zum» Menschen handelt, und man kann von ihr nicht erwarten, daß sie den Menschen begreift, sondern eher, daß sie versucht, nach ihm zu greifen. Einer solchen Disziplin ist der vorliegende Versuch verschrieben.

Klar erkennbar fußt die gebotene Schilderung der hier verfolgten Anthropologie auf dem zuvor entworfenen Bild von den durch Käfigstäbe hindurchgestreckten Händen. Die Anthropologie selbst ist eine Hand, die aus dem mit «Homo sapiens sapiens» bezettelten Käfig hinausgreift, um den Menschen vorwegzunehmen. Aber sobald wir derart im Bild zu bleiben, das heißt, Worte wie zum Beispiel «vorderhand», «vorwegnehmen» und «begreifen» beim Wort zu nehmen versuchen, beginnt sich das Bild zu krümmen. Die hier vorgeschlagene Anthropologie ist eine Disziplin, welche den Prozeß der Menschwerdung behandelt, und dieser wird im Bild als ausgestreckte Hände ersichtlich. Wie kann die Anthropologie selbst eine ausgestreckte Hand sein, wo sie doch versucht, die ausgestreckte Hand zu erhaschen? Wie kann eine Disziplin, die von einem Prozeß spricht, selbst Teil des von ihr besprochenen Prozesses sein? Das Bild, in dem wir zu bleiben versuchen, krümmt sich, weil wir die dort eingebildete Hand zum Greifen nach sich selbst umzustülpen versuchen; weil wir, die wir doch nur potentielle Menschen sind, die Möglichkeit «Mensch» vorgreifend zu begreifen versuchen.

Es gibt Bilder von Escher, welche sich selbst zeichnende Hände zeigen. Aber das Bild von den Händen, die aus dem Käfig nach dem Menschen haschen (und in dem zu bleiben wir hier versuchen), kann sich nicht à la Escher krümmen, weil es bereits derart gekrümmt ist. Das Greifen aus dem vorderhand

So-seienden ins mögliche Sein-sollen ragt schon von vornherein aus der Fläche hinaus, nämlich aus dem Gegebene ins Vorgegebene, aus der Gegenwart in die Zukunft. Das Bild, in dem wir sind, hat keine zweidimensionale Unterlage wie eine Escherzeichnung, sondern es ist mit einem Hologramm vergleichbar. Wenn sich ein Hologramm krümmen soll, muß es in eine andere Dimension als die übliche dritte reichen. Damit die ausgestreckte, noch nicht völlig menschliche Hand nach sich selbst, nach jener noch nicht völlig menschlichen Hand, welche nach dem völlig Menschlichen hascht, greifen kann, muß sie sich um sich selbst drehen, einem Möbiusband vergleichbar krümmen können. Wenn wir im Bild bleiben wollen, dann müssen wir uns (und das Bild, in dem wir sind) à la Möbius krümmen.

Das klingt schwindelerregend, wenn man es sich anhört, schon weniger jedoch, wenn man es sich bildlich vorzustellen versucht. Dann stellt man fest, daß mit dem Wort «Überlegung» nichts anderes gemeint ist. «Überlegen» kann, radikal durchgeführt, nichts anderes bedeuten, als den Lauf der Gedanken in ein Möbiusband zu falten. Und den Möbiusschwindel erlebt jeder, der versucht, sich irgend etwas (was auch immer) radikal zu überlegen. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß wir mit zwei Händen überlegen, zwischen der rechten und der linken hin- und herlegen. Die beiden Hände aber sind nur in der vierten Dimension, durch eine möbiusartige Drehung, miteinander zur Deckung zu bringen. Vielleicht ist das die Erklärung dafür, daß man beim Philosophieren den Eindruck hat, Handschuhe umzustülpen. Nicht der berühmte Spiegel, sondern der umgestülpte Handschuh ist das Überlegungswerkzeug.

Zurück aus dem philosophischen Schwindel in den zoologischen Garten. Eingangs wurde die Gartenfrage gestellt, ob man darüber nachdenken kann, wie die Welt eines handlosen Lebewesens aussieht. Die Antwort darauf lautete: Eine solche Frage kann nur seitens eines Lebewesens gestellt werden, das selbst eine Hand hat. Es handelt sich zwar um eine zoologische Gartenfrage, aber sie fragt nach dem Ausgang aus dem Garten. Es wäre unaufrichtig, nicht zu gestehen, daß dies in

der Fragestellung selbst angelegt ist. Warum sollte man denn fragen, wie ein handloses Lebewesen lebt, wenn man sich selbst als handelndes Lebewesen nicht schon von vornherein von Schlangen und Elefanten abgesondert hätte? Die Frage wurde gestellt, um dieses anthropozentrische Vorurteil vorurteilsfrei zu überprüfen. Somit zeigt sich, daß selbst die hier unternommene projektive Anthropologie (der Mensch als vorderhand nur eine Möglichkeit) gegenüber allen Lebewesen voreingenommen ist und sich nur dazu herabläßt, das Tier in uns zu Worte kommen zu lassen.

Wenn wir aufrichtig sind, müssen wir gestehen, daß wir uns herablassen, wenn wir «Homo sapiens sapiens» als eine Art von Anthropoiden klassifizieren. Das ist ein (deutscher) Satz, der geradezu danach schreit, beim Wort genommen zu werden. Von wo lassen wir uns herab, wenn wir aufrichtig gestehen? Aus den Baumkronen, in denen wir als Anthropoiden nisten. Und was tun wir, wenn wir aufrichtig gestehen? Wir stellen uns auf die Beine, mit dem Kopf nach oben, und lassen die Hände baumeln. Daher sagt der (deutsche) Satz, beim Wort genommen: Wenn wir «Homo sapiens sapiens» als eine Art von Anthropoiden klassifizieren, so haben wir uns vorher aus den Baumkronen herabgelassen und müssen daher jetzt aufrichtig gestehen. Nimmt man das Wort für Wort ernst (unterdrückt man dabei das Lachen), so kommt man darauf, was uns existentiell von Schimpansen unterscheidet – denn die zoologischen Unterschiede zwischen uns beiden sind ja nicht sehr beträchtlich: Der Schimpanse ist im Gegensatz zu uns nicht herablassend genug (auf altdeutsch: nicht niederträchtig genug), um aufrichtig genug gestehen zu müssen, daß er ein Anthropoid ist. Der Schimpanse ist nicht genügend niederträchtig, um als Kandidat für Menschwerdung in Betracht zu kommen. Er läßt sich nur ungern herab, und wenn er dies dennoch tut, dann ist er dabei etwas unaufrichtig. Die Schimpansenhände, die uns im Zoologischen Garten durch die Käfigstäbe entgegengestreckt sind, versuchen daher nicht, nach der Möglichkeit «Mensch» zu haschen, sondern nach uns, die wir vorderhand seine Cousins sind.

Die hier unvermeidlich sich einstellende Frage lautet: Wie ist

es damals, «in illo tempore», und dann immer wieder, wann immer ein Baby zur Welt kommt, so weit gekommen, daß Niedertracht in aufrichtiges Gestehen umschlägt, so daß unsere Hände, die den Schimpansenhänden so ähneln, so ganz unschimpansenhaft handeln? Das ist die Frage, von welcher eigentliche jede wie immer geartete Anthropologie ausgehen sollte, insbesondere seit wir wissen, wie nahe wir mit den Schimpansen verwandt sind. Im Zoologischen Garten sind ja die Tiere in ihren Käfigen nicht etwa je nach Art, Gattung, Klasse und so fort klassifiziert. Eher verhält es sich so, daß wir herumspazieren, als würden wir dort nicht hingehören, und dann plötzlich vor dem Schimpansenkäfig stutzen. (Etwas ganz anderes, aber ebenso Peinliches kann einem im Aquarium angesichts von Kephelopoden passieren.) Dieses Stutzen vor dem schmatzenden Schimpansengrinsen, dieser Ekel, der uns dabei vor uns selbst befällt (und gegen den wir augenblicklich ankämpfen), ist das nicht etwa der Augenblick, bei dem jede Anthropologie (jedes Gerede vom Menschen) ansetzt? An diesen Ursprung aus Homonid in Homo aber kann man leider nicht heran, weil es so etwas wie «Ursprung» gar nicht gibt. Logischerweise müßte es so etwas geben, aber es gibt es nicht. Von dieser Illogizität der ursprünglichen Menschwerdung muß man ausgehen.

Die Menschwerdung als Herablassung aus Baumkronen kann erst einmal völlig irdisch betrachtet werden. Alle irdischen Körper sind nämlich nieder-trächtig: Sie trachten nach dem Mittelpunkt der Erdkugel. In diesem irdischen Sinn haben sich unsere Ahnen auf die gleiche Methode wie Newtons Apfel von den Baumkronen herabgelassen. Sie sind heruntergefallen, und dies meint ja auch jene Tradition, die vom Sündenfall redet. Aber ganz so irdisch läßt sich der Ursprung der zoologischen Gattung «Homo» dennoch nicht angehen, denn es geht ja auch darum, den Unterschied zwischen irdischen Körpern überhaupt und belebten Körpern zu sehen. Äpfel fallen nicht genauso wie Steine, und Menschenaffen schon gar nicht. Anders gesagt, der Apfel-, Menschenaffen- und Sündenfall sind Sonderfälle des freien Falls. Dahinter steht die Frage der Einordnung der biologischen in die physikalischen Wissenschaften. Die biologischen Phänomene sind eine besondere Art von physikalischen Phänomenen, aber sie sind, von der Physik aus gesehen, derart eigenartig, daß die Physik nicht für sie hinreichend ist. Die Behauptung, der Ursprung der Menschheit sei ein Sonderfall des freien Falls gewesen und daher im Prinzip auf die Gleichung des freien Falls zurückzuführen, wäre eine inkompetente Behauptung.

Dennoch, den Sündenfall, das heißt die Niedertracht der Herablassung, *nicht* auf das Gesetz des freien Falls zurückzuführen, würde (genau betrachtet) bedeuten, das Irdische des Phänomens «Mensch» zu leugnen. Allerdings läßt sich die Sache umgehen und sagen, der Sündenfall sei ein derart eigenartiger Sonderfall des freien Falls, daß es praktisch unmöglich ist, ihn selbst mit Hilfe der fortgeschrittensten Computer auf die Gleichung des freien Falls zu reduzieren. Nur

wäre man bei einer so lahmen Ausrede gezwungen, aufzuzeigen, worin die Komplikation besteht, welche die menschliche von der allgemeinen Niedertracht unterscheidet. Man wäre gezwungen zu zeigen, daß das scheinbar Unirdische am Menschen eine außerordentliche Komplikation des Irdischen ist und daß wir nur darum im Menschen etwas Unirdisches konstatieren, weil wir vorderhand noch nicht über Computer verfügen, die den Algorithmus des Sündenfalls durchkalkulieren können. Aber wir können uns bereits jetzt vorstellen, daß eines schönen Augenblicks der Sündenfall als ein numerisch generiertes, synthetisches Bild auf unseren Schirmen aufleuchten wird.

Man könnte zum Beispiel damit beginnen, Lebewesen als Luftballons anzusehen. Ein Luftballon ist zwar ebenso niederträchtig wie alle Körper überhaupt, aber er scheint nach oben zu trachten. Selbstredend wird ihm die Puste ausgehen, und er wird sich dem ehernen Gesetz der Schwere unterwerfen müssen. Daher ist die Physik völlig kompetent für das Studium der Luftballonbewegung. Um das Hochtrachten des Luftballons zu erklären, wird die Physik nichts anderes zu tun haben, als einige zusätzliche, allerdings komplexe Parameter in die Gleichung des freien Falls einzufügen. Falls wir mit «Puste ausgehen» den Tod meinen, dann ist, im Sonderfall «Luftballon», die Physik zuständig für die Erklärung des Todes. Man wird vielleicht einwenden, die lebendige Zelle sei ein außerordentlich komplizierter Fall von Luftballon, weil nicht nur physikalische, sondern auch chemische und physiologische Kräfte dabei im Spiel sind, aber dieser Einwand ist von der Hand zu weisen. Luftballon als Sonderfall von Niedertracht, und Protozoon als Sonderfall von Luftballon – das sind nur Gradunterschiede. Bis zu den Protozoen kann die lahme Ausrede humpeln.

Bei Säugetieren – um jetzt den gewaltigen Sprung von der Urzelle bis zum Menschenaffen und über ihn hinaus bis zu uns selbst zu wagen und mit diesem Wagnis dem Begriff «Ursprung» näherzukommen –, bei Säugetieren ist vom «Luftballon» ganz anders die Rede. Säugetiere sind ganz anders aufgeblasene Wesen als Amöben. Sie haben eine eingebaute

Pumpe, die einen ganz besonderen Saft antreibt, wodurch die Säugetierhaut gespannt ist. Die Aufgeblasenheit der Säugetiere ist ein hämatologisches und dermatologisches Problem, und diese Disziplinen sollen erklären, warum zum Beispiel die Leute aus der Nase bluten. Es sind zwar ungemütlich komplizierte, aber keineswegs unirdische Disziplinen, und es wird kaum jemanden geben, der bei Nasenbluten einen überirdischen Ursprung des Menschen bemühen wird. Und dennoch ist es lächerlich, Nasenbluten durch Reduktion auf die Gleichung des freien Falls heilen zu wollen. Vielleicht haben die zwei bis drei Milliarden von Jahren zwischen Amöbe und Nasenbluten die Ausrede mit dem Luftballon immer weniger plausibel gemacht, ohne sie deswegen widerlegt zu haben. Der aus der Nase blutende Hominid kann noch immer als ein Sonderfall von Luftballon angesehen werden, aber das erklärt nicht plausibel, warum er niederträchtigerweise Mensch wird. Bis in diese Baumkrone kann die lahme Ausrede sichtlich nicht humpeln.

Versuchen wir es also nochmals von vorne. Der Ursprung der Menschheit ist zwar ein Sonderfall, aber es ist aussichtslos, ihn aus dem allgemeinen freien Fall erklären zu wollen, weil Steine nämlich regelmäßig fallen, aber bei Menschenaffen jeder Fall als ein Unfall anzusehen ist. Zwar muß eines schönen (oder unschönen) Tages jeder Menschenaffe notwendigerweise zufällig fallen, ebenso wie jedem Luftballon einmal die Puste ausgeht, und in diesem Sinn ist die Physik dennoch zuständig für den Tod von Menschenaffen. Aber wenn ein Menschenaffe von einem Baum in einen anderen springt und mitten im Sprung herunterfällt, dann ist die Physik nur die allerletzte Instanz bei der Erklärung dieses Unfalls. Ganz andere Instanzen sind dabei im Spiel, und diese Instanzen greifen ineinander. Vielleicht ist der Ursprung der Menschheit so ein mißlungener Sprung von Baum zu Baum, so ein Unfall, und vielleicht meint die Vorsilbe «Ur-» im Wort «Ursprung» eben das Unvorhersehbare am Unfall. Ursprung als mißlungener Sprung, als Sprung, der niederträchtigerweise in einem Unfall endet.

Angesichts einer derartigen Schilderung der Menschwer-

ding kann man mindestens auf zwei Weisen reagieren. Man kann sagen, das war ein Zu-fall auf den Zwischenraum zwischen Bäumen, und dabei handelt es sich um Niedertracht, weil ja dieser Zwischenraum ein Stück jener Erdkugel ist, zu deren Mittelpunkt alle Körper trachten. Oder man kann sagen, das war ein Ein-fall auf den Zwischenraum zwischen den Bäumen von oben her, und dabei handelt es sich um Herablassung, weil ja etwas völlig Unvorhersehbares, nämlich ein gefallener Menschenaffe, auf die Erde herabfällt. Aber ob man nun die Menschwerdung, diesen Unfall im Ursprung, als einen Zufall oder als einen Einfall betrachtet, ob man sie als eine Niederträchtigkeit oder eine Herablassung ansieht (das heißt, ob man ungläubig ist oder gläubig), man wird sich jedenfalls mit dem Fall auf den Zwischenraum zwischen Bäumen abzurackern haben.

Es gibt eine Disziplin, die von derartigen Dingen wie Zwischenräumen zwischen Bäumen handelt. Sie heißt Ökologie, ist relativ neu, und die meisten von uns haben noch nicht gelernt, in ihren Kategorien zu denken. Wer nämlich ökologisch denkt, der begreift nicht Sachen, sondern Sachverhalte, nicht Objekte, sondern Systeme. Zum Beispiel begreift er, daß es eine Sachlage gibt, innerhalb welcher sich Baumkronen und Menschenaffen, und zahlreiche weitere Faktoren, systemspezifisch zueinander verhalten. Es ist nicht einfach, dies zu begreifen – obwohl es eigentlich auf der Hand liegt –, weil die Relationen, die sich zu einem System verknoten, immer nur einzeln und nie in ihrer Verknotung aufgegriffen werden. Es ist kaum möglich, den Menschenaffen in seiner Verknotung mit Baumkronen, mit den in seinem Pelz wohnenden Flöhen, mit den ihn anlockenden Vogeleiern, mit den auf ihn lauenden Großkatzen, mit der durch seine Lunge ziehenden Luft, mit der niederträchtig an ihm zerrenden Schwerkraft, mit den Folgen der Mondzyklen und mit den übrigen unzähligen (wenn auch nicht zahllosen) Faktoren in den Griff zu bekommen. Wenn man den Menschenaffen begreifen will – und dazu hat man wohl Hände, oder nicht? – dann muß man ihn aus seinem Kontext (seinem «Ökosystem») herausreißen, man muß ihn abstrahieren.

Die meisten von uns haben noch nicht gelernt, ökologisch zu denken, weil wir dann Gefahr laufen, überhaupt nichts mehr zu begreifen. Wenn man dennoch so zu denken versucht, um die Menschwerdung zu begreifen, so stößt man gegen die Kategorie der Nische. «Stößt dagegen» ist zuviel gesagt, denn Nischen sind nicht so harte Widerstände wie etwa Menschenaffen oder Flöhe. Es sind eher leerstehende Fächer, die nur dem Einräumen von Menschenaffen und Flöhen dienen, also wieder ausradierbare Hilfsfiguren. Trotzdem stößt man sich an ihnen. Denn erst dank der Nischen kann man beginnen, die Menschwerdung ökologisch in den Griff zu bekommen. Da gibt es also ein Ökosystem, eine Verknotung von Relationen, und eine von diesen ist das Verhältnis des Menschenaffen zu Flöhen. Angenommen nun, irgendein unvorhersehbarer Unfall tritt ein (ein Einfall und/oder ein Zufall), es bricht eine Flohkrankheit aus und es gibt immer weniger Flöhe, so genügt es nicht zu sagen, daß sich dann die Menschenaffen weniger kratzen müssen oder daß sie einander weniger Flöhe klauben können – im Gegenteil ist dann der Weiterbestand der Menschenaffen in Frage gestellt. Denn «Menschenaffe» ist ja nichts als ein Knotenpunkt von Beziehungen, und wenn eine von ihnen, zum Beispiel diejenige zu den Flöhen, entfällt, so kann der gesamte Menschenaffe sich zu entknoten beginnen. Glücklicherweise ist die Sache jedoch «systematischer», als sie aussieht. Sobald nämlich die Nische, in welcher die Flöhe untergebracht sind, leer zu werden droht, kriecht etwas anderes hinein, um die Flohfunktion zu übernehmen (etwa Zecken). Zwar verändert sich das System dann ein wenig – alles, auch die Menschenaffen, wird anders –, aber im Ganzen geht die Sache ungefähr weiter. Dennoch ist die Nische anstößig und abstoßend, gerade weil sie ein Nichts ist und diesem Nichts alle Dinge ihren relativen Fortbestand verdanken. Die Niederträchtigkeit des Ökosystems ist die Tatsache, daß alles darin danach trachtet, in Nischen eingelagert zu werden, daß sich alles darin dazu herablassen muß, eingeschachtelt zu werden. Die Frage nach der Menschwerdung verschiebt sich nun eigenartigerweise zu der Frage, was es denn für ein Unfall sein

kann, von dem die Flöhe überfallen werden. Dies stellt uns vor einen unendlichen Rekurs, denn jetzt müssen wir uns auch fragen, was für ein Unfall den Krankheitserreger überfallen hat, damit dieser seinerseits die Flöhe befiel. So gesehen, erscheint die Menschwerdung als ein Unfall, der den Menschenaffen überfallen hat, weil die Baumkronen von einem Krankheitsunfall befallen wurden, der seinerseits auf einen Unfall zurückzuführen ist, der etwa dem Verhältnis zwischen Erdachse und Erdkreislaufbahn zustieß. Um dies konkreter zu sagen: Die Menschenaffen sind immer öfter vom Baum gefallen, weil der Baumzwischenraum immer größer wurde, weil das Klima immer kälter wurde, weil sich irgendein astronomischer Unfall ereignet hatte, der wiederum auf irgendeinen anderen Unfall reduziert wird. Das ist gerade nicht eine Kette von Ursache und Wirkung, sondern im Gegenteil eine von zufälligen «Katastrophen», die allerdings rückblickend wie eine Kausalkette aussieht.

Aber daß die Menschwerdung ein Vorfall ist, der sich auf eine Serie von unwahrscheinlichen Zufällen hin ereignet und daher noch weit unwahrscheinlicher ist als jeder einzelne Zufall, der ihn hervorgerufen hat, ist nicht das Beeindruckende an dieser ökologischen Sicht auf die Menschwerdung. Auch nicht, daß es keine Menschen gäbe, wenn es zuvor nicht eine spezifische Flohkrankheit gegeben hätte. Tatsächlich daran beeindruckt, daß alle die gewaltigen und winzigen Zufälle als Verschiebungen von einer Nische in andere Nischen des Ökosystems anzusehen sind. (Auch hier wird wieder deutlich, daß wir nicht mehr schriftlich, sondern bildlich nachzudenken haben: Wir müssen uns an dieser Stelle der Überlegungen ein Drahtgeflecht auf einem Computerschirm vorstellen, wollen wir die Menschwerdung einsehen.) Zum Beispiel werden die Zwischenräume zwischen den Bäumen größer, dadurch wird die von den Menschenaffen bewohnte Nische – etwa die Nische derjenigen, die Vogeleier verzehren und von Großkatzen gefressen werden – enger, und die Menschenaffen fließen in eine andere Nische hinüber – etwa die Nische der grasenden Wiederkäuer und derjenigen, die von Höhlenbären gefressen werden. Menschwerdung ist aus dieser öko-

logischen Sicht das auf einer unwahrscheinlichen Serie von unwahrscheinlichen Zufällen beruhende Überfließen eines Knotens von Beziehungen, genannt «Menschenaffe», aus einer Baumkronennische in eine Grasflächennische, wodurch dieser Beziehungsknoten einige seiner Beziehungen auflöst, andere knüpft und jetzt besser «Mensch» genannt wird. Die Verwandlung des Menschenaffen in Mensch, die ohne weiteres von Computern simuliert werden kann, wenn man dem Computer eine genügend große Anzahl von Parametern der beiden Nischen füttert, ist, genau besehen, eine schrittweise Umknötung des gesamten Ökosystems um Nischen herum. Der Menschenaffe bewohnt eine Nische, in welcher er über «Eiern» steht und unter «Flöhen», und aus der Form und Funktion seiner Arme geht das phänomenal hervor; nach seiner Herablassung in die andere Nische, in welcher er etwa über «Pferden» und unter «Mücken» wohnt, müssen Arme und Hände eine der neuen Funktion entsprechende Form angenommen haben. Der Menschenaffe in seiner Nische konkurriert etwa mit Baumschlangen, der Mensch in der seinen dagegen mit Wölfen, und Menschwerdung ist der schrittweise Vorgang, dank dessen der Menschenaffe Schlangen immer unähnlicher wird, um immer wolfsähnlicher zu werden.

Das ist zwar zur Genüge beeindruckend, aber es genügt nicht. Es muß hinzugefügt werden, daß sich mit dem Fall des Menschenaffen vom Baum, mit diesem Zufall aus einer Nische in eine andere, selbstredend alle übrigen Verhältnisse im gesamten System zufällig verschieben: Auch sie müssen alle anders werden. Wir sind von Darwin und überhaupt vom Fortschrittsglauben her daran gewöhnt, von «Anpassung» zu sprechen. Wir sind daran gewöhnt anzunehmen, daß der gefallene Menschenaffe sich an den Baumzwischenraum anpassen muß, um zu überleben («survival of the fittest»). Wir sind dafür fit, im Grasland zu jagen, während Schimpansen «misfits» sind und daher verurteilt, in den wenigen verbliebenen Baumkronen zu verharren. Ein ökologischer Blick auf das Drahtgeflecht auf dem Computerschirm belehrt uns eines Besseren: Der Menschenaffe fällt vom Baum, sobald das Grasland dort unten für ihn fit wird, und das Grasland dort

unten wird für ihn fit, sobald er sich herabläßt. Leider kann das hervorragende Wort «fit» nicht bequem ins Deutsche übertragen werden. Denn sonst könnte man sagen, daß das Ökosystem ein fitting ist, in welchem selbstverständlich alles für alles fit ist, und was etwa nicht fit sein sollte, das existiert nicht. Also nicht «survival of the fittest», sondern «survival is fitness».

Das allerdings ist beeindruckend, weil dabei keine Rede vom Kampf ums Überleben und auch nicht von Höherentwicklung ist, sondern von zufälligen Verschiebungen von Verhältnissen innerhalb eines Drahtgeflechts, dessen Maschen «Nischen» heißen. Die Menschwerdung erscheint darin zwar als außerordentlich unwahrscheinlicher Vorfall, aber nur als einer unter überhaupt allen außerordentlich unwahrscheinlichen Vorfällen, aus welchen das System besteht und die einander bedingen. Alles überhaupt wird als außerordentlich unwahrscheinlich ersichtlich, und daher das scheinbar Wahrscheinliche (etwa der freie Fall von Steinen) als noch unwahrscheinlicher als alles andere. Die Tatsache, daß der freie Fall von Steinen in relativ einfachen Gleichungen ausgedrückt werden kann, erscheint angesichts der außerordentlich unwahrscheinlichen Verknüpfung des Systems als derart unwahrscheinlich, daß man berechtigt ist, der relativ einfachen Gleichung wenig Vertrauen zu schenken. Wahrscheinlich verbirgt sich hinter der Einfachheit des freien Falls eine verwirrende Verflechtung, die wir vorderhand noch nicht herausgefunden haben. Und siehe da: Bei der Betrachtung des Falls der Menschwerdung haben wir einen Purzelbaum geschlagen. Wir gingen davon aus, daß man die niederträchtige Herablassung des Menschenaffen zum Menschen als einen komplexen Sonderfall des freien Falls erklären könne. Und mittlerweile sind wir eher der Meinung, daß der freie Fall von Steinen (und alle Naturgesetze überhaupt) als Sonderfall des Falls «Mensch» (letzterdings des Sündenfalls) anzusehen ist. Anders gesagt, alle einfachen Erklärungen sind verdächtig, weil wir unseren Ursprung einem außerordentlich komplexen Zufall verdanken, der mit allem anderen verknüpft ist, und weil wir es sind, welche die verdächtigen einfachen Erklärungen

liefern. Alles, auch der vorliegende Text, ist verdächtig, weil zu einfach.

Bei der Herablassung von Menschenaffen aus Baumkronen zu Menschen ist zu bedenken, daß es ein sehr großes Tier ist, welches sich da zur Menschwerdung herabläßt. Die weitaus meisten Tiere, etwa die bereits erwähnten Mücken und Flöhe, können mit einer verächtlichen Menschenaffenhandbewegung verscheucht werden, ganz zu schweigen von der großen Masse von Einzellern, die seitens Menschenaffen nicht einmal zur Kenntnis genommen werden. Zwar gibt es noch größere Tiere, etwa Wale und Elefanten, und früher hat es noch größere gegeben, aber derartige Giganten kommen für Baumkronenbewohnung nicht in Frage. Schon bei Gorillas wundert man sich ja, daß es Bäume gibt, die sie ertragen. Beim Bedenken dessen sieht man ein, daß die Menschwerdung ein aufsehenerregendes Ereignis sein mußte. Wenn ein so großes Tier wie ein Menschenaffe mit dem Menschen trächtig ist und mit ihm dann niederkommt, muß eine derartige Niedertracht gewaltig aufgeschlagen haben. Der Boden muß gebebt haben, und vielleicht können wir noch heute das Echo dieses Erdbebens vernehmen (etwa so wie wir das Echo des Big Bang als ein Grundgeräusch im Universum vernehmen). Als beim mißlingenden Sprung von Baum zu Baum der Menschenaffe als Mensch niederkam, muß das gesamte Ökosystem in allen seinen Nischen und Fugen gekracht und geächzt haben, und das leise Echo davon sind vielleicht die gegenwärtigen Hilferufe der Grünen. Denn dieser aus der Baumkronennische in die Graslandnische hinüberspringende Menschenaffe war sichtlich viel zu groß für die ihm zugewiesene Ecke im Gefüge der natürlichen Verhältnisse, und das ganze Naturgewebe begann rissig zu werden. Wie bereits angedeutet, handelt es sich um ein sehr widerstandsfähiges Gewebe, gerade weil alle seine Fäden auf außerordentlich unwahrscheinlichen und ineinandergreifenden Zufällen beruhen und es daher befähigt ist, weitere Unwahrscheinlichkeiten wie die niederträchtige Herablassung von Menschenaffen aufzufangen. Dennoch stellte sich im Verlauf der etwa zwei

Millionen Jahre seit dem Unfall beim Baumsprung – einer vom Standpunkt des Ökosystems aus lächerlich kurzen Zeitspanne – heraus, daß sich die Verhältnisse verzerrt haben, und zwar anfangs unmerklich, dann aber immer schneller. Der sich ins Grasland herablassende menschwerdende Menschenaffe bildete eine Krümmung innerhalb des Naturgewebes, die Krümmung wurde immer tiefer (die Niedertracht immer betonter), die Fäden rings um die Krümmung begannen zu reißen, und gegenwärtig droht das Naturgesetz, sich zu entknoten und den durchgefallenen Menschen seiner Niedertracht in Richtung Abgrund zu überlassen.

Die Tatsache, daß Menschenaffen große Tiere sind, daß sie im Naturgefüge schwerwiegend sind, daß sich das Ökosystem in ihrer Umgebung etwa wie das Gravitationsfeld in der Umgebung des Planeten Erde krümmt, diese Tatsache fällt nicht auf, weil es so wenige Menschenaffen gibt und so viele Mücken und Flöhe. Beim mißlungenen Ursprung von Baum zu Baum sind wohl nur einige wenige unter den seltenen Menschenaffen zufällig hingefallen, während es den meisten gelungen ist, sich mit Händen, Füßen und Zähnen an ihren Ästen festzuhalten und so die Niedertracht der Menschwerdung zu verhüten. Kurz nach dem Ursprung – sagen wir im Laufe der ersten Million Jahre – muß es weniger menschwerdende Menschenaffen als solche gegeben haben, die auf den Baumkronen verblieben. Der Aufprall der Menschwerdung ist zwar gewaltig gewesen, aber er ist im und dem Ökosystem nicht aufgefallen. Unsere Paläoanthropologen haben die größte Mühe, die Spuren dieses gewaltigen Aufpralls zu entdecken. Der Vergleich der statistischen Lage der Menschheit damals mit der heute läßt vielleicht die Größe des Tieres «Mensch» deutlicher sichtbar werden.

Einer der Vorteile des ökologischen Denkens ist, daß es erlaubt, Computer mit statistischen Daten zu füttern. Wenn man zum Beispiel den Computer darüber informiert, wieviel Nahrung ein Schimpanse benötigt und in welcher Entfernung er danach suchen kann, und wenn man dem Computer zugleich angibt, wieviele Bäume in einem spezifischen Wald stehen, so kann er berechnen, wieviele Schimpansen maximal

in diesem Wald leben können. Ähnliches läßt sich auch für menschwerdende Menschenaffen durchführen. Statt Blättern und Eiern ißt so ein Menschwerdender jetzt Muscheln, Wurzeln und Pilze, gelegentlich wohl die Leber eines verendenden Pferdes, und auf der Suche danach kann er einige wenige Kilometer pro Tag halbwegs aufrecht humpeln. Diese Diät ist die Art und Weise, wie sich der Sprung zwischen Nischen phänomenal ausdrückt. Man «ist» Menschenaffe im Verhältnis zu Eiern und Menschwerdender im Verhältnis zu Muscheln. Und es bedarf gar keines Computers und auch keiner Angaben bezüglich der Fruchtbarkeit der Tundra im damaligen Ostafrika, um herauszufinden, wieviele Menschwerdende es damals gleichzeitig geben konnte. Man versuche, sich das vorzustellen:

In der ostafrikanischen Savanne grasen große Tiere, andere große Tiere jagen nach ihnen, hier und da stehen einige große Bäume, und all dies ist in einen Ozean von Grashalmen, Fliegen, Mücken und Flöhen gebadet. Und siehe da: Auf dieser paradiesischen Szene erscheinen einige wenige halbwegs aufrechte Gestalten, die zwar etwas weniger wiegen mögen als die Grasenden und Jagenden und weniger hoch aufragen mögen als die Bäume, die aber dennoch alle Aufmerksamkeit auf sich ziehen müssen. Sie imponieren, weil sie sich zwar aus den Bäumen in die Tundra niederträchtigerweise herabgelassen haben, aber sich so verhalten, als ob sie nicht dort hingehören würden: eben wie Affen. Dadurch imponieren sie nicht nur den Grasenden und Jagenden, sondern ebenso einander. Wenn zufällig eine kleine Gruppe dieser riesigen Gestalten auf eine andere trifft und eine dieser Gestalten sich etwas besser aufrichtet und mit beiden Fäusten gegen ihren Brustkorb trommelt, müssen sich allen übrigen Menschwerdenden die Nackenhaare sträuben. So ungefähr muß der Aufprall der Menschwerdung auf das Grasland gewirkt haben: Etwas Großes ist eingetreten.

Man vergleiche dies mit folgender Szene: ein großer offener Raum, in welchem hunderttausend Menschenaffen stehen, die sich für fertig gewordene, perfekt aufrecht stehende Menschen halten und die noch dazu hunderttausend perfekt

menschlich gewordene Hände als offene Handflächen oder Fäuste gegen den Himmel strecken und dabei lautstark brüllen. Auch hier bedarf es keines Computers, um auszurechnen, wovon diese brüllenden Herdentiere leben. Denn obwohl jedes von ihnen etwa das Doppelte wiegt wie damals die großen Menschwerdenden und obwohl es mit ausgestreckter Hand beinahe zwei Meter hochragt, während die großen Menschwerdenden wohl kaum ein Meter fünfzig hoch waren, ist es ein kleines, verächtliches Herdentierchen, und jedes Pferd, das dazwischen geriete, wäre hervorragender und auffälliger als alle die hunderttausend Brüllenden zusammen. Wovon auch immer diese verächtlichen Herdentiere leben mögen: es fällt nicht ins Gewicht angesichts der Tatsache, wie weit heruntergekommen diese Tiere sind im Vergleich zu den Menschwerdenden in der Savanne, die gegen ihren Brustkorb trommeln.

Das Vergnügen bei der Betrachtung, wie die Größe des Menschen seit seinem Fall heruntergekommen ist, hat jedoch Grenzen. Zwar kann selbstredend kein Mensch mehr hervorragend sein, seit es fünf Milliarden von ihnen gibt, weil ja jedes Hervorragende höchstens eines um Zentimeter sein kann, und das ist nur für Demokraten und überhaupt für Statistiker vergnüglich. Aber die allgemeine Verleugnung der durchschnittlichen Niedertracht, die Unaufrichtigkeit beim Aufrichten aus dem ursprünglichen Fall, gibt dennoch zu denken. Damals, kurz nach der Herablassung, muß jeder einzelne Menschwerdende hervorragend gewesen sein, schon weil er sich nach dem Fall aufrichten mußte, um überhaupt weiterzuleben. Er konnte doch nicht auf dem Rücken oder Bauch liegen bleiben und warten, ob ihm irgend etwas in den Mund einfallen werde. Kurz, jeder einzelne heruntergekommene Menschenaffe mußte hervorragend sein, ein Genie, so genial, daß wir uns dies nicht mehr vorstellen können. Allein der zufällige geniale Einfall, sich gegen alle Niedertracht auf zwei Beine zu stellen, den damals jeder einzelne für sich leisten mußte – und den jedes einzelne Baby immer wieder zu leisten hat –, ist für uns gar nicht mehr nachzuvollziehen, seitdem wir den Babyschuhen entwachsen sind. Alle übrigen Genialität-

ten, die damals von jedem geleistet werden mußten und die wir an Babies beobachten, sind sogar völlig unvorstellbar geworden, denn bei Babies gibt es doch helfende und schützende Hände, während damals nur flutschende Feindeszähne und stechende Mückenangriffe zu gewärtigen waren. Jedes provisorische Nachtlager der vor Angst und Kälte zitternden Menschwerdenden muß, von unserem Standpunkt aus, als ein Kongreß von lauter Newtons, Edisons, Dantes und Shakespeares angesehen werden, auch wenn dabei gerade kein Faustkeil, kein neues Wort und kein neuer Tanz erfunden worden sein sollten.

Gegenwärtig gibt es nicht nur Milliarden von Menschen und Milliarden von neuen Faustkeilen, Wörtern und Tänzen, sondern auch keine Möglichkeit, unter diesen Milliarden etwas Hervorragendes oder Auffälliges zu bemerken. Statt dessen jedoch gibt es Vorrichtungen, um etwas auffallen zu lassen und dann für hervorragend auszugeben. Selten, aber noch immer kommen Gelegenheiten vor, die uns dies bewußt machen. Ein peinliches Beispiel dafür sind Radioprogramme, welche die vergessenen Werke der vergessenen Zeitgenossen Mozarts in Erinnerung rufen. Die Absicht dabei ist, den winzig kleinen Unterschied (die wenigen Zentimeter) zwischen Mozart und den anderen hervorzuheben. Diese antidemokratische Absicht schlägt fehl, weil sich so gerade die Winzigkeit des Unterschieds herausstellt. Und dabei gab es zu Mozarts Zeiten, in der unvorstellbaren Vorzeit vor zweihundert Jahren, wohl Hunderte von Komponisten, und gegenwärtig mag es Zehntausende geben. Im Vergleich zu den provisorischen Nachtlagern der zitternden Menschwerdenden muß ein zeitgenössischer Kongreß von Komponisten etwas ernüchternd wirken.

Die immer deutlicher werdende Miniaturisierung des Menschen ließe sich mit Hilfe der Statistik abschütteln, und man könnte dazu sagen, daß Inflationen eben entwerten. Als es tausend Leute auf der Welt gab, war jeder einzelne eben mehr wert als heute, wo es fünf Milliarden gibt. Aber damit wäre das Vergnügen an der Statistik nicht gänzlich wiedergewonnen. Denn gerade das Gegenteil war ja vom ursprünglichen Fall

des Menschenaffen aus der Baumkrone zu erwarten. Die Erwartung war folgende. Zuerst fällt der Menschenaffe auf den Rücken. Dann versucht er, sich gegen diese Niedertracht zu empören, sich emporzustrecken, immer aufrichtiger zu werden. Und schließlich, nach etwa zwei Millionen Jahren, stehen alle Leute aufrichtig da, jeder einzelne von ihnen ist hervorragend und streckt die Hände himmelwärts, um das Irdische zu überholen. Was ist da aus der Menschwerdung tatsächlich geworden: diese niederträchtige, brüllende statistische Herde, diese Herde von Statisten? Sichtlich hat der zufällige Unfall der Menschwerdung zwar eingeschlagen und alles ringsum erschüttert, aber eben nur statistisch. Sichtlich ist etwas dabei schief gegangen, statt zuerst nach unten und dann nach oben zu gehen.

Daß wir niederträchtige Menschenaffen sind, daß sich in uns ein hervorragendes Tier herabgelassen hat, Mensch zu werden, und daß dies schief gegangen ist, wissen wir nicht erst seit der brüllenden, Arme streckenden Herde und ihren Massenmorden. Wir wissen es, seit wir begonnen haben, die Menschwerdung in den Griff zu bekommen. Und es gibt Anzeichen, daß wir versuchen, den damaligen Unfall zurechtzubiegen: aus dem Schiefen durch eine Schleife hindurch nach außen. Anzeichen dafür, daß wir eine zweite Menschwerdung versuchen; uns aus der Niedertracht zu entwerfen versuchen. Vorderhand sieht es noch nicht sehr erfreulich damit aus, aber das kommt vielleicht daher, daß wir eben vorderhand da sind. Wenn wir die Sache mit der Menschwerdung einmal in der Hand haben sollten, dann erst könnten wir handeln. Also hat das folgende Kapitel von der Hand zu handeln.

Vom Handel

Wenn ein Maikäfer auf den Rücken fällt, wedelt er verzweifelt mit seinen sechs Beinchen im meist vergeblichen Versuch, sich mit dem Rücken nach oben zu drehen. Wer einer solchen Szene zusieht, hat die sture Brutalität der sogenannten Natur vor Augen: das unintelligente Design des Maikäferpanzers und die Qual, damit leben zu müssen. Jeder, der es sieht, mußte dieses einsehen, und tut es dennoch nicht, weil ihn verschiedene Ideologien blenden. Diese Ideologien (wie jene von der göttlichen Schöpfung oder jene andere von der schönen Harmonie in der Welt), sollen verhüten, daß man sich dessen bewußt werde, selbst einmal in die Lage des Maikäfers kommen zu müssen: Dazu sind sie erfunden worden. Angesichts dieser Maikäferszene ist man verleitet, in das Gefüge der Dinge einzugreifen, dem Käfer einen Halt zwischen die Beinchen zu schieben und ihm aus der Klemme zu helfen. Ein derartiger Eingriff in die Natur aus der uns eigenen Transzendenz heraus ist eine typische Herablassung und Niedertracht, er ist typisch menschlich. Nicht nur, weil dabei nichts herauskommt: Die Natur wird mit Verachtung an diesem Eingriff vorbeigehen, und alle Maikäfer (auch dieser eben gerettete) werden weiterhin auf den Rücken fallen und strampelnd unter Qualen elend umkommen. Der Eingriff ist typisch menschlich, weil ja Maikäfer Schädlinge sind, und er daher (vergeblich) versucht, sich selbst zu schaden. Der hier geschilderte Vorgang kann als Modell aller menschlichen Eingriffe in das Gefüge der Dinge angesehen werden. Als Modell allen Handelns.

Der Fall des Menschenaffen damals in Ostafrika war nämlich anders als jener des Käfers, und wenn Wittgenstein meint, die Welt sei alles, was der Fall ist, dann hätte er eigentlich hinzu-

fügen sollen, daß es verschiedene Sorten von Fällen gibt. Im Fall des Menschenaffen war das Strampeln mit Armen und Beinen weniger aussichtslos als im Fall des Käfers, weil Menschenaffen keine Panzer haben. (Ein Sonderfall von Menschenaffenfall sind gepanzerte Ritter, die allerdings dann ebenso wie Maikäfer strampeln und daher als eine Regression in den Ungezieferzustand anzusehen sind.) Menschenaffen sind Wirbeltiere, und wenn sie fallen, droht die Gefahr, sich das Rückgrat zu brechen. Aber Menschenaffen sind gelenkiger als Menschen, im Springen und Turnen geübt, und sie fallen geschickter (was wir an Kleinkindern bewundern). Und wenn nach dem ursprünglichen Fall die Knochen noch irgendwie funktionieren, dann kann der Menschenaffe sich weit besser als der Käfer aus der Klemme befreien. Er kann nämlich handeln, und sogar nach diesem Urfall Käfern aus ihrer Klemme helfen. Er kann ins Gefüge der Dinge eingreifen. Im Grunde genommen ist die Tatsache, daß sich der Menschenaffe nach seinem Fall aus dieser Klemme befreien kann, bereits an sich ein Eingriff ins Gefüge der Dinge: schon die Tatsache allein ist ein Transzendieren der Dinge, eine Verneinung der «Bedingung».

Man könnte aus dem Vergleich zwischen dem Fall des Maikäfers und des Menschenaffen eine ganze Philosophie der Dinge und der Bedingungen abzuleiten versuchen. Nur müßte man dann mit dem Wort «bedingt» vorsichtig umgehen. Ist etwa der Menschenaffe weniger bedingt als der Käfer (ist er freier), weil der Käfer bedingungslos verurteilt ist umzukommen, während der Menschenaffe unter besonderen Bedingungen fähig ist, sich freizustrampeln? Ein vorsichtiger Umgang mit den Begriffen «Ding» und «Bedingung» – worüber eleganterweise Ontologie und Kausalität verhandeln –, käme vielleicht mit der Zeit darauf, daß derartige Begriffe zum Fall des Maikäfers gar nicht passen. Der sich in der Klemme befindende, verzweifelt strampelnde Maikäfer ist bedingungslos verurteilt, weil er vielleicht überhaupt nicht bedingt ist, von überhaupt keinen Dingen umgeben, und erst im Menschenaffenfall beginnt es, einen Sinn zu gewinnen, von «Ding» und «Bedingung» zu sprechen. Die Begriffe «Ding» und «Bedin-

gung» gewinnen nämlich nur dort einen Sinn, wo Hände sind und wo es möglich wird zu handeln.

Nicht alle Fälle sind gleichermaßen niederträchtig. Zwar folgt auf alle Fälle ein Aufschlag, weil die Erdoberfläche das Trachten der Körper nach dem Erdzentrum aufhält und damit der Niedertracht Grenzen gesetzt sind. Kein Körper kann, entgegen allem Anschein, nur nach der Tiefe der Erde trachten, ohne dabei gegen den Boden zu prallen, nicht einmal der Menschenaffenkörper. Aber obwohl auf alle Fälle ein Aufschlag erfolgt, sind nicht alle Fälle Niederschläge. Der Regen etwa ist ein typischer Niederschlag, weil dabei die Tropfen beim Aufschlag zerplatzen, die in ihnen enthaltene Information verlieren. Der Maikäferfall ist kein eigentlicher Niederschlag – wenn auch gelegentlich von einem Regen von Maikäfern gesprochen werden kann –, weil er beim Aufschlag verzweifelt strampelt. Selbst wenn es nur so von Maikäfern prasselt, zeigt die Verzweigung des Strampelns, daß es nicht einfach hagelt. Und dieses Strampeln mit den sechs Beinchen wird im Menschenaffenfall deutlich: Der Maikäfer in seinem Fall versucht verzweifelt, handlos zu handeln. Und umgekehrt wird im Maikäferfall jener des Menschenaffen deutlich: Der Menschenaffe handelt, um nicht wie ein Maikäfer verzweifelt zu fallen. Ein solcher Vergleich zwischen den drei Fällen, demjenigen des Regens, des Maikäfers und des Menschenaffen, kann das Problem der Menschwerdung ein wenig zugänglicher machen.

Es geht auf alle Fälle um Körper. Man kann geradezu «Körper» als «das Auffallende» definieren (Himmelskörper fallen zwar nicht auf – und man hielt sie daher für schwerelose göttliche Wesen –, aber wir wissen gegenwärtig, daß sie doch auffallen werden: zum Beispiel die Erde auf die Sonne). Der Maikäfer strampelt verzweifelt, weil sich in ihm – und durch ihn hindurch in Richtung Menschenaffe – etwas Antikörperliches ausdrückt. Natürlich ist der Maikäfer ein Körper, denn er fällt auf, und dieses Auffällige an ihm kann in Gramm ausgedrückt werden. Aber er ist, ganz anders als der Luftballon, nicht nur niederträchtig: Er trachtet auch vergebens nach Drehung. Er ist ein sich gegen sich selbst stemmender Kör-

per. Im Fall des Menschenaffen gelingt die Drehung um, sagen wir, 90 Grad: Das Auffällige am gefallen Menschenaffen ist, daß er nicht liegenbleibt, sondern das wird, was wir hier «vorderhand Nicht-ganz-Mensch» nennen. Dieses Tier, das sich um 90 Grad gedreht hat und welches wir selbst sind, trachtet danach, nicht mehr Körper zu sein und nicht mehr zu fallen. Mensch wird es geworden sein, wenn das umgedrehte Tier trotz seiner 70 Kilogramm nicht mehr als Körper auffallen wird. Das an diesem sich umdrehenden Tier eigentlich Auffällige ist nämlich, daß es handelt, und es handelt, um Mensch zu werden. Das sich wendende und wendige Tier handelt, um sich selbst, seinen Körper zu überwinden. Das eben Gesagte ist zu elegant, um richtig sein zu können. Menschwerdung kann nicht allein auf das Bild einer Schraube zurückgeführt werden, etwa folgendermaßen: Alle Körper trachten linear zum Erdzentrum nieder, genau wie Regentropfen; in einigen Fällen (wie jenem des Maikäfers) versucht sich die Linie zu winden; in einigen wenigen Fällen (wie jenem des Menschenaffen) gelingt die Windung um 90 Grad; im Sonderfall der Menschwerdung wird die Windung immer gewundener und heißt dort «Handlung»; und Mensch wird geworden sein, wer seinen Körper aus der Linie der Niedertracht hinausgewunden, sich selbst überwunden haben wird. Das Schraubenbild ist elegant, schon weil es an schraubenartige Handbewegungen erinnert und weil es daher verhütet, bei der Überwindung des Körpers Geistiges zu Hilfe zu rufen. In diesem Bild überwindet der Körper sich selbst ohne äußere Hilfe: Er handelt eben. Aber etwas stimmt nicht, schon allein deshalb nicht, weil sich keine Hand wie eine Schraube winden kann, ohne sich von dem zu überwindenden Körper loszuschrauben. So wendig die Hand auch sein mag, sie kann allein und für sich den Körper nicht überwinden. Die elegante Schilderung der Menschwerdung muß leider zu rechtgeschraubt werden und wird dadurch weit weniger elegant zu sein haben.

Schon von der Linearität des Niederschlags auszugehen, stimmt nicht. Demokrit meinte, die Tropfen («Atome») seien zwar niederträchtig (neigen dazu, in parallelen Linien zu fal-

len), aber es kann zufällige Unfälle geben, dank deren zwei Tropfen aufeinander fallen, weil sie ganz wenig von der Geraden abgewichen sind, in der sie eigentlich hätten fallen sollen. Diesen geringfügigen Abweichungen sind, laut Demokrit, überhaupt alle Dinge zu verdanken, denn alle Dinge sind zufällig aufeinandergefallene Tropfen. Gegenwärtig beginnt sich herauszustellen, daß die Wissenschaft von den Niederschlägen (die Meteorologie) es mit lauter geringfügigen Abweichungen vom eigentlichen Fall zu tun hat und daß dieser eigentliche Fall (der freie) ein Grenzfall ist, der nie erreicht wird. Die fraktale Struktur der Niederschläge läßt vermuten, daß alles Nicht-Fraktale überhaupt ein Sonderfall ist, daß es eigentlich überhaupt keine «reine Niedertracht» gibt. Zwar trachtet jeder Körper zum Erdzentrum nieder (und heißt deshalb «Körper»), aber er kommt bei diesem Trachten immer wieder von seinem Weg hienieden ab. In diesem Sinn sind nicht einmal Regentropfen völlige Körper.

Vor allem aber stimmt im Schraubenbild nicht, daß den Menschenaffen gelungen ist, was den Maikäfern immer wieder mißlingt, nämlich sich um 90 Grad zu winden; daß wir also bei Menschenaffen berechtigt sind, von einer beginnenden Überwindung des Körpers durch den Körper zu sprechen. Man hat sich nämlich zu fragen, was es denn für ein Körper war, der bei diesem Fall aus der Baumkrone auf den Baumzwischenraum dank Windung überwunden werden sollte. Es war ein sich von Ast zu Ast schwingender Affenkörper, der Körper eines Akrobaten, der mit jeder seiner Bewegungen die Schwere des Körpers verneinte. Daß ein so schweres Tier wie etwa ein Schimpanse derart der Niedertracht eines Körpers spotten kann, ist das nicht Überwindung des Körpers? Und ist der niederträchtige Fall der beginnenden Menschwerdung nicht im Gegenteil ein Beweis, daß der schwere Körper über die Akrobatik gesiegt hat? Was da in den Baumzwischenraum fällt, ist in Wirklichkeit ein heruntergekommener und an seinem Heruntergekommensein schwer tragender Affe. Um die Niederkunft eines Körpers handelt es sich.

Wir sind heruntergekommene, schwer an unserer Körperlichkeit tragende Affen. Das sieht man uns an, das ist das Auf-

fällige an uns: daß wir es so schwer haben. Nichts fällt uns so leicht wie anderen Tieren, deren Körper mit unserem vergleichbar ist: nicht das Laufen, nicht das Springen, schon gar nicht das Gebären. Wir sind ein schwerer Fall im Tierreich, und von einer Überwindung des Körpers ist bei uns keine wie immer geartete Rede. Dafür ein einziges Beispiel: Wirbeltiere haben weiche, ungeschützte Unterleiber, und sie können sich dies leisten, weil die Unterleiber selten mit der feindlichen Umwelt in Berührung kommen. Affen allerdings gehören zu jenen Wirbeltieren, bei denen der Unterleib nicht ebenso geborgen ist wie bei kriechenden, auf vier Beinen schreitenden oder fliegenden Wirbeltieren. Dafür ist der ganze Affe in der Baumkrone geborgen. Wir hingegen strecken den Bauch der Umwelt geradezu entgegen. Die militärische Haltung «Brust raus – Bauch rein» (zu der Wilhelm Reich einiges zu sagen hat), ist ein Versuch, aus uns Wirbeltieren gepanzertes Ungeziefer zu machen, aber er kann nicht gelingen, weil bei uns der Bauch nicht nur der Welt entgegengestreckt ist, sondern auch die Gedärme in ihm hängen und nach dem Erdzentrum trachten. Der Bauch und die darin und darunter hängenden Organe sind das Niederträchtigste an uns, und in diesem Sinn das Körperlichste. Dem trägt der dialektische (und auch der historische) Materialismus Rechnung, da er von der Ökonomie (und also von den Verdauungsorganen) behauptet, sie sei der Unterbau unseres Daseins. Sollte, nach der Katastrophe des Marxismus, Freud an dessen Stelle treten und sollte man den Unterbau der Existenz etwa im Sexuellen suchen, so hätte sich nicht viel verändert: Auch die dieser Anthropologie entsprechenden Organe sind niederträchtig, hängen unter dem Bauch und belegen den Sieg des Körpers über die Wendung und Windung. Wir sind eben ins Ökonomische und Sexuelle heruntergekommene Affen. Wenn uns das schmatzende und sexuell widerliche Gehabe der Schimpansen in ihren Käfigen unangenehm auffällt, so weil wir an ihnen sehen, wie wir selbst aussehen würden, wenn wir nicht ständig kompensieren und sublimieren, das heißt handeln würden. Und das ist kein Argument gegen, sondern eher für Marxismus und Freudismus.

Wer also ein schöneres Menschenbild als jenes eines heruntergekommenen Affen anstrebt – wie dies etwa die klassischen Bildhauer oder die Renaissancemaler zu tun versuchten –, der muß den Bauch und alles damit zusammenhängende und davon abhängige Weichzeug irgendwie zu unterdrücken versuchen. Die Frage stellt sich dann, was eigentlich ein schöneres Menschenbild zu betonen hätte. Die von Bildhauern und Malern gegebene Antwort ist überraschend dürftig: Sie bleiben am Körper kleben, wenn sie ihn auch in voreingenommene Formen pressen. Das ist überraschend, denn eigentlich müßte man annehmen, es seien die Hände, welche die Aufmerksamkeit der Bildhauer, Maler, Fotografen, Videoleute und Computerkünstler auf sich lenken würden. Denn sie sind es doch, welche die Drehung in Richtung Überwindung des Körpers, also das eigentlich Menschliche ins Werk zu setzen haben – und erst in zweiter Linie ist es das Gesicht. Ehrfucht nicht vor allem, was Menschenantlitz trägt, sondern eher vor allem, was sich handelnd bemüht, sollte das Losungswort jener sein, die im Menschen mehr als einen heruntergekommenen Affen zu sehen versuchen. Das wird nun dieses Kapitel vorschlagen: ein Menschenbild auf dem, was auf der Hand liegt, zu bauen.

Unmittelbar nach dem auffälligen Zufall, den wir den Ursprung des Menschen nennen, kann allerdings keine Rede davon sein, daß irgend etwas auf der Hand läge. Wenn wir uns in die damalige Lage einzuleben versuchen, so wird deutlich, daß da alles unter der Hand lag. Der wie ein Maikäfer auf den Rücken gefallene Affe hat zuerst einmal, bevor er sich zu empören beginnt, den Boden unter den Händen. Zwar kann der Boden betastet und befangert werden, aber nicht eigentlich erfaßt und begriffen. Denn was immer unter der Hand erfaßt und begriffen werden mag (etwa Steine und Wurzeln), ist nicht der eigentliche Boden. Der Boden selbst, jene Grenze, die jeder Niedertracht gesetzt ist, ist unfaßbar und unbegreiflich. Wären wir etwa Maulwürfe oder Regenwürmer, hätten wir damals vielleicht versucht, den Boden zu ergründen. Aber Affenhände sind keine tiefschürfenden Instrumente, und Grundlagenforschung ist eine verdrehte und keine

ursprüngliche Handlung. Man muß daher davon ausgehen, daß der sogenannte Urmensch nicht einmal den Versuch unternommen hat, seine Lage zu begreifen. Er wird im Gegenteil versucht haben, sich gegen den Boden zu stemmen, die Hände flach auf das Unbegreifliche zu legen und die Arme wie Hebel zum Aufrichten des Oberkörpers einzusetzen.

Diese für den Fall «Mensch» so bezeichnende Lage, worin man sich auf das Unfaßbare stützt, um sich dagegen zu empören, sollte einer genauen und geduldigen phänomenologischen Analyse unterzogen werden. Dazu müßte man zuerst Anatomie und Physiologie zu Hilfe rufen, danach aber das dort Berichtete einklammern, um die fassungslose Empörung selbst zu Worte kommen zu lassen. Es gibt jedoch an der Sache einen Haken. Was, wenn der Affe gar nicht auf den Rücken gefallen ist, sondern zum Beispiel auf den Bauch, indem er sich auf Hände und Füße stütze? Läge dann der Fall «Mensch» nicht ganz anders? Um die Frage anders zu stellen: Hier wurde angenommen, daß die Niedertracht ein Unfall ist, der einem Akrobaten im Verlauf seines Sprungs von Baum zu Baum zustößt. In diesem Fall ist «Mensch» die Bezeichnung für eine aus dem Unfall erfolgende Empörung. Was jedoch, wenn sich der Affe angesichts des Baumzwischenraums vorsichtig herabgelassen hätte, um quer durch den Zwischenraum zu humpeln und dann den nächsten Baum emporzuklettern? Wäre dann der Fall «Mensch» nicht eher der Umstand, daß der sich herablassende Affe den nächsten Baum nie erreicht hat? Der Mensch also das Resultat nicht einer Empörung gegen das Unfaßbare, sondern einer durch die Umstände vereitelten Absicht? Das Problem einer Phänomenologie des Ursprungs der Menschheit ist nicht, daß wir nicht über ausreichend Daten verfügen. Es ist eher die Tatsache, daß wir keine Kriterien haben, uns unter verschiedenen Möglichkeiten für den Fall «Mensch» zu entscheiden.

Ganz so wie der ursprüngliche Boden entschlüpft auch der auf ihn auffallende Zufall der Menschwerdung unserem Zugriff. Jedoch können wir das auf den Ursprung folgende, in Aktion tretende Handeln ziemlich gut nachvollziehen, und es juckt uns geradezu in den Fingern, wenn wir dies zu tun ver-

suchen. Das Jucken rührt von dem Wunsch, die Begriffe «Geschichte» und «Kultur» in den Griff zu bekommen, sie aus dem schwammigen Wortsalat herauszulösen und sie in echte Begriffe zurückzuverwandeln. An dieser Stelle des Arguments wird es leider wieder nötig, auf Bilder- statt Wortdenken zurückzugreifen: etwa auf einen Clip, der zeigt, wie eine Hand um sich greift, um irgend etwas (was auch immer) zu fassen. (Der Ton des Clips wäre ein aufgeregtes Stöhnen.) Die fünfbeinige Handspinne des gefallen Affen greift wahllos um sich. Die echte achtbeinige Spinne wählt das, wonach sie greift: Entweder greift sie zu (etwa zu einer eßbaren Fliege), oder sie greift hin (etwa zu einem kopulierbaren Partner), oder sie greift an (etwa einen Todfeind, der sie fressen will). Die echte achtbeinige Spinne greift «rationell», und sie ist «pragmatisch». Darum kann sie auch nichts begreifen, da sie ja nichts tut, als zu- oder hin- oder anzugreifen. Die Handspinne hat sich dort oben in der Baumkrone nicht viel anders als die echte Spinne bewegt, nur viel komplizierter. Zum Beispiel hat sie Flöhe geklaubt, die sich im Fell des nächsten Affen getummelt haben. Oder sie hat mit Hilfe eines Zweiges in einem Wespennest gestöbert, um den Honig herauszuklauben. Aber genau wie die echte Spinne hat auch sie nichts begriffen. Es gibt zwar Forscher, welche von den Schimpansen behaupten, daß sie primitive Begriffe «von» Dingen haben, aber wenn man genauer hinsieht, zeigt sich, daß der Begriff von «Begriff», den diese Forscher haben, zu weich ist, um als Spielstein im Begriffsspiel (im «Denken») mitspielen zu können. Erst nach dem Fall «Mensch» wird in diesem harten Sinn begriffen: nämlich spielerisch, wahllos.

Daß die fünfbeinige Handspinne des gefallen Menschenaffen wahllos um sich greift und alles aufgreift, was ihr zufällig unter die Finger kommt, auch wenn es weder zum Essen, noch zum Kopulieren, noch zur Verteidigung gut sein sollte, ist keine ausgemachte Sache. Man kann den gefallen Menschenaffen nicht so ohne weiteres einen «Homo ludens» taufen und einen ästhetischen Ursprung des Menschengeschlechts stipulieren. Daß der fünfbeinigen Handspinne alles ohne Interesse gefällt, nämlich daß ihr überhaupt alles auf-

fällt, was ihr unter die Finger kommt, daß also die fünfbeinige Spinne kantisch ist und aus Königsberg (pardon: Kaliningrad) stammt, kann so ohne weiteres nicht hingenommen werden – allein schon deshalb nicht, weil Babys (diese Modelle für gefallene Menschenaffen) alles, das ihnen unter die Finger kommt, zum Mund führen und zu schlucken versuchen. Wie Spinnen und wie überhaupt alle Tiere, die mit Schlund und After versehen sind, sind sie kanalähnliche Löcher, welche die Welt vorne in sich hineinsaugen, um sie hinten wieder auszuscheiden. Die Babyhände sind Tentakel und dienen dem Hereinschaufeln der Welt in den Schlund, und dies allerdings tun sie wahllos. Babys (und daher Menschenaffen) sind, genau wie Spinnen und überhaupt alles, was Schlund und After hat, Marxisten. Denn das interesselose Herumgreifen (die «Kunst») muß letzten Endes in den Dienst des Schlunds und des Afters treten («sozialistischer Realismus»). So einfach kann man sich die Sache mit dem «Homo ludens» nicht machen.

Doch ist die Lage des allesfressenden Babys nicht mit der des gefallenen Menschenaffen identisch. Zwar mögen beide auf dem Rücken liegen und strampeln, aber die Stimmung dabei ist nicht dieselbe. Der Unterschied ist, kurz gesagt, daß die Eltern des Babys ungefähr aufrecht gehende Leute mit frei baumelnden Händen sind, die Eltern des gefallenen Menschenaffen hingegen ungefallene und ungefällige Menschenaffen mit Händen, die sich an Ästen festhalten. Sobald das Baby zu strampeln beginnt, kommt ein transzendenter Eingriff seitens einer frei baumelnden Hand ins Spiel (pace Freud und Melanie Klein), und dadurch wird das Spiel geregelt. Aber kein wie immer gearteter göttlicher Eingriff kommt dem strampelnden gefallenen Menschenaffen zu Hilfe, denn die äffische Liebe seiner Eltern beschränkt sich auf Baumkronen, und sie finden am Gefallenen keinen Gefallen: Er soll sich gefälligst selbst aus der Klemme helfen. Sein wahlloses Herumgreifen bleibt ungeregt. Mag sein, daß die umherstreunenden Hände tatsächlich alles Ergriffene zum Mund führen, aber das wird zu einer beinahe automatischen, «unfreiwilligen» Bewegung. Diese Tatsache, daß die Hände, wie

alle Tentakel überhaupt, ökonomisch motiviert sind, wird im Fall «Mensch» verächtlich, weil die Hände nicht darauf achten. Das wahllose Umsichgreifen der Hände überwindet den gefallenen Affenkörper, weil es den Affenschlund verachtet, selbst wenn es letztlich in ihn «mündet». Dieser Umstand erklärt, wieso die fünfbeinigen Handspinnen anders als alle übrigen Tentakeln begreifen.

Seitens der Judenchristen läßt sich dagegen folgendermaßen argumentieren: Der Menschenaffe ist mitten im akrobatischen Sprung von Baum zu Baum hierher gefallen, und dieser Sündenfall hat ihn auf den Rücken geworfen. Er ist k.o., halb betäubt tappt er mit den Händen umher, um sich an irgend etwas festhalten zu können und dieses Etwas, was immer es sein mag, als Stützpunkt zu verwenden, um das verlorene Baumkronenparadies wieder zu erklimmen. Die Hände des Gefallenen greifen um sich auf der Suche nach Heil und nach Heilung. Sie suchen und versuchen, sich aus der Niedertracht wieder ins Erhabene zu heben. In dieser Suche und diesem Versuch kommt ihnen alles, was ihnen unter die Finger kommt, gelegen, und sie beginnen, all das zu begreifen. Es ist zwar richtig, daß die Hände dabei das Ökonomische verachten und das Begriffene nur deshalb zum Mund führen, weil sie gefallene Affen sind und nicht gefallene Engel. Aber dennoch ist das Begreifen, das im Verlauf der Suche nach dem Heil unterläuft, eine Versuchung. Denn wenn die Hand auf einen Stein kommt und ihn zu begreifen beginnt, anstatt sich auf ihn zu stützen, dann wird der Stein, der zuerst ohne jedes Interesse gefallen hat, alles Interesse auf sich konzentrieren. Die eine Hand, und dann die andere, werden sich dem Begreifen und Behandeln des Steins widmen (Geschichte wird geschehen und Kultur wird gemacht), und das Erheben ins Erhabene wird in Vergessenheit geraten. Das ist (laut Judenchristentum) der Fall des Menschen: daß er, einmal gefallen und sich selbst überlassen, sich immer weiter auf das Niederträchtige einläßt, gerade weil er immer besser zu begreifen und zu behandeln, kurz zu handeln lernt. Daher muß sich die Transzendenz zu ihm herablassen und selbst Mensch werden, um den Menschen aus der immer deutlicher erkannten und

immer funktioneller manipulierten Niedertracht zu erlösen. Die jüngsten Erfahrungen mit der Niedertracht sprechen laut und deutlich zugunsten des ersten Teils des jüdisch-christlichen Gegenarguments: Sich selbst überlassen muß der gefallene Affe immer niederträchtiger werden. Hingegen ist der zweite Teil des Gegenarguments mehr als fraglich. Weder spricht etwas dafür, daß sich das Erhabene christlicher Weise herabgelassen hat, noch dafür, daß es sich jüdischer Weise je dazu herablassen wird, die Menschen zu sich zu erheben. Darum ist es angebracht, das Argument zugunsten der «Empörung», anstelle von «Erlösung», weiterzuführen, in der Hoffnung allerdings, etwas an ihm sei dennoch richtig.

Der sich empörende gefallene Affe stützt sich auf die Handflächen, um den Oberkörper zu heben. Das ist eine schwerwiegende Hypothese. Denn Affenhände sind nicht dafür strukturiert, sich mit ihren Flächen gegen etwas zu stemmen. Es sind Greiforgane, und sie bewegen sich innerhalb der Baumkronen auf der Suche nach Hingriff, Zugriff oder Angriff. Eigentlich kann bei Affenhänden von Handflächen keine Rede sein, weil sie sich im dreidimensionalen Raum bewegen und nicht in, auf oder gegen Flächen. Plötzlich aber soll der gefallene Affe flach auf dem Boden liegen und sich mit den Handflächen gegen die Erdoberfläche stützen. Wenn wir den Versuch unternehmen, diese neue Erfahrung nachzuerleben, dann vielleicht folgendermaßen: Bisher war die Lebenswelt des Affen eine Kugel, in deren Hohlraum er sich nach allen Richtungen bewegte und dabei auf alles, was sich innerhalb ihrer befand, mit den Händen zugriff. Jetzt aber hat der Erdboden die untere Hälfte der Lebensweltkugel abgeschirmt, und der werdende Mensch bewegt sich nur noch in einer Hemisphäre: in einer Glocke, die auf der unfaßbaren und unbegreiflichen Fläche sitzt und den Händen den Weg nach unten verweigert. Man kann diese strukturelle Verschiebung der Lebenswelt biologisch begründen und sagen, der gefallene Affe sei aus einer Baumkronennische in eine Savannennische des Ökosystems gefallen und eben dadurch Mensch geworden. Aber eine derartige Biologisierung des Phänomens «Mensch» greift daneben, weil durch die Verschiebung von

Nische zu Nische eben etwas anderes als ein bloßes Tier herauskommt.

Daß die Erdoberfläche die Lebensweltkugel halbiert und der gefallene Affe fortan in einer Hemisphäre statt einer Sphäre zu leben hat, ist ein konkretes Erlebnis, und zwar eben in der Weise des aufprallenden, auffallenden Unfalls. Das Auffälligste am Fall «Mensch» ist zuerst einmal, daß er auf etwas Hartes und seine Niedertracht Aufhaltendes fällt. Dieses Harte, für Hände Unbegreifliche, für Augen Undurchsichtige, für den ganzen Körper Undurchdringliche, dieser brutale Einschnitt in die Lebenswelt, ist buchstäblich fortan das «Grund Erlebnis». In der philosophischen Tradition spricht man von der objektiven Realität, die sich uns entgegenstellt, gegen die wir prallen und deren Subjekte wir sind. Nur haben wir die Brutalität solcher Worte wie «Gegenstand» («Objekt»), «Problem») und «Unterworfener» («Subjekt») nicht mehr im Ohr, weil sie in der Tradition zu abgegriffenen Münzen wurden. Wir fühlen zum Beispiel den Aufprall des fallenden Affenkörpers nicht mehr mit, wenn wir von «objektiver Erkenntnis» oder von «subjektiver Meinung» sprechen. Aber wenn wir diese Worte zu Wort kommen lassen, so können wir die Menschwerdung nacherleben.

Angesichts der Undurchdringlichkeit der objektiven Realität, unter welcher sich die verlorene Hälfte der Lebenswelt verbirgt, kann der zum Subjekt degradierte Menschenaffe nicht anders, als sich darauf zu stützen. Er kann nicht anders, als «naiver Realist» zu sein. Er muß auf alles ontologische Schürfen im Erdboden verzichten – es sei denn, man würde das Graben nach Wurzeln als «ontologische Forschung» bezeichnen –, und er muß sich auf pragmatisches Umhertasten mit dem Ziel der Empörung beschränken. Bei diesem wahllosen Umhertasten nach Stützpunkten für die Empörung beginnt jedoch gerade das Begreifen. Zuvor müssen jedoch zwei Nebenaspekte der Empörung angesprochen werden:

Maikäfer, so wurde behauptet, seien vielleicht gar nicht von Dingen umgeben, sondern unbedingt dazu verurteilt, elend zu Grunde zu gehen. Jetzt wird deutlich, wie das gemeint war. Damit es überhaupt Dinge geben kann, muß vorher ein Bruch

in der Lebenswelt auftreten: so etwas eben wie der Aufprall des Affenkörpers gegen den Erdboden, bei dem alle Knochen krachen und der Affe zum Subjekt wird. Denn Dinge sind ja nicht etwas, das irgendwie für sich herumsteht, sondern Dinge sind Dinge für und nur für Subjekte. Genauso schwebt das Subjekt nicht irgendwie leer im leeren Raum, sondern wird zum Subjekt nur im Aufprall auf etwas. Obwohl Maikäfer auf den Rücken fallen, besitzen sie deshalb keine Dinge und werden von keinen Dingen besessen, weil sie nicht wie Affenkörper aufgeprallt sind. Sie sind bedingungslos und unbedingt am Leben und kommen ebenso ums Leben. Erst beim aufgefallenen Affen ist im strikten Sinne von Bedingungen – und daher von Freiheit, von Empörung und vom Tod als einer Lebensbedingung – zu sprechen.

Der menschwerdende Affe sei naiver Realist, wurde weiterhin behauptet, es sei denn, man würde das Graben nach Wurzeln als ontologische Forschung ansehen. Wir glauben zu wissen, daß kurz nach seinem Sturz der heruntergekommene Affe Wurzeln zu essen begann (was angesichts von Spargeln und Trüffeln nicht ganz so heruntergekommene ist, wie es scheint). Zweifellos muß auch ein sich empörender Rebell – ein Subjekt, das nicht unterworfen sein will, sondern sich aufzurichten versucht – essen, und zu diesem Zweck müssen seine Hände nach etwas greifen, selbst während er sich auf dem Rücken windet. Aber dieses Greifen und danach Zum-Mund-führen der Hände hält das Aufrichten des Körpers auf, die umher-tastenden Hände unterwerfen sich dem sich windenden Körper. Wenn sie also zufällig auf Wurzeln stoßen und begreifen, daß sie ebenso essbar sind wie zuvor Baumfrüchte, so ist dies noch keine Grundlagenforschung. Das gezielte Graben nach Wurzeln, die disziplinierte Etymologie, wird erst nach gelungenem Aufrichten des Körpers durchgeführt werden können, und bezeichnenderweise wird sich dabei der Körper sekundär wieder über den Erdboden beugen müssen.

Doch zurück zur Sache des Begreifens, zurück also zur Epistemologie. Auch hier muß man versuchen, hinter die Worte zu kommen und bildlich zu denken. Die offenen Handflächen stemmen sich gegen den Boden, im beinahe ver-

zweifelten Versuch, den Körper aus seiner Niedertracht zur Erhabenheit zu empören, im beinahe verzweifelten Versuch, Mensch zu werden («Homo erectus»). Aber der Erdboden ist schlüpfrig und bietet keinen Halt. (Um diese Schlüpfrigkeit der harten Realität weiß jeder, der es mit Begreifen zu tun hat.) Also suchen die Hände nach etwa herumliegenden, faßbaren Dingen, um sich beim Versuch der Empörung daran zu halten. Sie befangern den Boden, und wenn sie zufällig auf etwas dieser Art stoßen (etwa auf einen Knochen), dann schließen sich die Finger darum, um es zu begreifen. Sie begreifen das Ding dort als Knochen und verwenden es dann als Stützpunkt. Sie machen Geschichte und stellen Kultur her, noch bevor sie richtig begonnen haben, den Körper zu heben. Der werdende Mensch ist seinem Ursprung nach ein historisches Wesen und lebt unter kultureller Bedingung. Die damals begonnene Bewegung der Empörung ist immer noch nicht beendet, wir liegen noch immer auf dem Rücken. Das Herumtasten auf glitschigem Boden, das zufällige Herausgreifen von Faßbarem, das Befingern und Begreifen des Aufgefaßten und schließlich das Verwenden des Begriffenen, alles dieses ist nicht nur die Geschichte der Wissenschaft und Technik, sondern ganz allgemein Kulturgeschichte. Aber obwohl dies so ist und obwohl wir unschwer daran die Problematik etwa der gegenwärtigen Wissenschaft und Technik erkennen, müssen wir dennoch versuchen, im Bild zu bleiben, wenn es wie hier darum geht, Menschwerdung zu bedenken. Bis hierher war die deutsche Sprache den gebotenen Bildern ungefähr angemessen (oder die Bilder wurden danach gewählt, deutsche Worte zu Wort kommen zu lassen, da dieser Text nun einmal deutsch ist). Nun aber müssen «Fremdworte» herbeigeht werden, was zeigt, wie komplex bildliches und wörtliches Denken ineinandergreifen. Man kann das Befingern des Knochens mit der Hand *apprehendere* und den Zusammenschluß der Finger zur begreifenen Hand *comprehendere* nennen, also etwa «ergreifen» und «zusammengreifen» (Allerdings bedeuten die ausgeborgten Worte auch «lernen» und «verstehen»). Mit diesen beiden Handlungen, jener des Befingerns und jener des Fingerschließens,

ist aber das Begreifen noch nicht geleistet: Der Knochen ist dann zwar gelernt und verstanden, aber noch nicht begriffen. Zusätzlich muß das Wort *concipere* = *concapere* ins Spiel gebracht werden. Es meint etwa «einfangen, erwischen». Erst wenn der Knochen erwischt ist, und das heißt doch wohl vom Erdboden abgelöst und in der Hand gehalten, erst dann ist er begriffen. Das klingt wie ein Wortspiel (das es tatsächlich ist), wird aber im Bild völlig deutlich. Die Hand tastet, befigert, schließt die Finger um das Befingerte, und schließlich hebt sie das Befingerte vom Boden auf, um es umwenden (verwenden) zu können.

Das ist es, was die Worte «begreifen» und «Begriff» bedeuten, wenn man sie beim Wort nimmt: eine Serie von Handlungen, die auf das Herauslösen des Behandelten aus seinem Kontext aus sind. Jeder Begriff muß abstrakt sein, weil ja alles Begriffene, um begriffen zu sein, herausgezogen, abstrahiert wurde. Die Welt der Begriffe, die begriffene Welt, muß eine Abstraktion sein, und «konzeptuell» muß «herausgegriffen», «hierhergestellt» bedeuten. Jeder Begriff ist in diesem Sinn ein Werkzeug: Er reißt das in ihm enthaltene Ding aus der allgemeinen Bedingung, um es umdrehen, gegen die Bedingung «verwenden» zu können. Der auf dem Rücken sich windende gefallene Affe macht sich Begriffe von Dingen, die er vom Erdboden aufklaubt, um sich an diese Begriffe halten und sich daran emporwinden zu können. Er macht sich Begriffe zurecht, um sie umstülpen, verwenden zu können. Alle Begriffe sind aus der Realität herausgezogene und gegen sie verwendbare Instrumente. Was aber den Inhalt der Begriffe betrifft, zum Beispiel den begriffenen Knochen, so hat es gar keinen Sinn, ihn immer noch als eine Realität ansehen zu wollen. Der begriffene Knochen ist nur noch im Begriff da, und außerhalb, unbegriffen, kann von «Knochen» keine Rede sein, weil ja das Wort «Knochen» selbst ein Begriff ist. Das meint der Ausdruck, der Knochen sei «im Begriff», als Stützpunkt zur Empörung gegen die harte Realität «verwendet» zu werden. Das ist der Grund, warum in einer vorangegangenen Überlegung den Schimpansen begriffliches Denken abgesprochen wurde: Sie mögen Knochen befigern und erfassen,

sen, aber sie können sie nicht abstrahieren, weil für sie keine objektive Welt da ist, aus der abstrahiert werden kann.

Der Fall «Mensch», dieser heruntergekommene Menschenaffe, dessen Niedertracht unfassbarer- und unbegreiflicherweise durch die Erdoberfläche, durch die objektive Realität, eine Grenze gezogen wurde, liegt also strampelnd auf dem Rücken und versucht, seit etwa zwei Millionen von Jahren, sich Begriffe von allem und jedem zu machen, auf das seine willkürlich umhertastenden Hände innerhalb der Halbkugel seiner Lebenswelt stoßen. Er vollführt diese komplexe Serie von Handlungen, dieses Tasten, Fingern, Fassen, Greifen und Herausziehen der Objekte aus der Objektwelt, um die derart begriffenen Objekte gegen die objektive Realität umwenden, verwenden zu können und sich an ihnen aus der Niedertracht zu empören und wie an Lianen in die Erhabenheit zu klettern. Er vollführt alle diese komplexen Turnübungen, um aus einem gefallenem Affen zum aufrechten, aufrichtigen Menschen zu werden. Wenn wir bei diesem Bild der Kulturgeschichte zu bleiben versuchen, so gewinnen wir den Eindruck, Münchhausen zuzusehen, wie er sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zieht. Denn was sind Begriffe und die darin steckenden begriffenen Dinge, wenn nicht Sekretionen des sich windenden Menschenaffen, an denen er sich emporzieht? Die fünfbeinige Handspinne zieht sich und ihren Körper an Fäden empor, die sie selbst gesponnen hat, ungefähr wie die echte achtbeinige, und das Netz dieser Fäden wird immer dichter – so dicht, daß die Lebenswelt davon verdeckt wird. So etwa müßte ein Film der Menschheitsgeschichte, der Geschichte der Menschwerdung aussehen.

Besagter Film müßte allerdings beschleunigt sein, und die zwei Millionen Jahre, von denen er handelt, müßten auf maximal zehn Minuten reduziert werden, um den Vorgang vor Augen zu führen. Folgendes bekäme man dann zu sehen: Der Menschenaffe liegt auf dem Rücken und strampelt. Über ihm wölbt sich die Halbkugel seiner Lebenswelt, und ihre Glocke ist durchsichtig, so daß ihre Grenzen nicht absehbar sind. Unter ihm liegt das undurchsichtige und undurchdringliche Erdreich, zu dessen Zentrum er trachtet und wogegen er sich

stemmt. Rings um ihn wimmelt es von ihm angehenden und nicht angehenden unbegriffenen, aber begreifbaren Abenteuern, von «Zukunft». (Anmerkung für den Filmproduzenten: Soweit sie den Menschenaffen angehen, müssen die Abenteuer immer gefährlicher werden, wenn nicht, können sie wie Wolken vorbeiziehen.) Nun beginnen die Hände des strampelnden Affen in die Zukunft hineinzugreifen, mit allen fünf Fingern darin umherzutasten. Sie beginnen, die Zukunft zu fassen und zu begreifen und die Abenteuer aus dem freien Raum zu sich heranzuziehen, sie gegenwärtig zu machen. (Der Film müßte dabei die Gegenüberstellbarkeit des Dauern betonen.) Die begriffenen Ankömmlinge (die verstandenen Objekte) werden von den Händen weiter behandelt, verwendet; derart verstanden und hergestellt, stehen sie um den strampelnden Affen herum, und er stützt sich auf sie, um sich an ihnen zu erheben. Und alle diese hergestellten Objekte, alle diese Stützen (Maschinen) werden miteinander und mit dem strampelnden Affen selbst durch Fäden zusammengehalten, die von den begreifenden Händen gesponnen und gezogen wurden. Gegenwärtig hat sich der Affe innerhalb dieses ihn dicht umgebenden Netzes an seinen handlichen Stützen beinahe völlig erhoben und steht auf seinen zwei etwas wackligen Beinen; das ihn stützende Netz aber verwehrt ihm mittlerweile den Blick auf die Lebenswelt (die unbegriffene «Natur»), obwohl seine Hände weiterhin dorthin greifen und dort ihre Fäden ziehen. Hier wäre der Film vorderhand abzubrechen.

Der Vorteil einer derartigen Beschleunigung der Kulturgeschichte von zwei Millionen von Jahren auf zehn Minuten wäre, daß wir als deren Zuschauer darüber stünden und nicht selbst in den Maschen des klebrigen Netzes verfangen wären. Es würde uns erlauben, das emsige Wimmeln der fingernden Hände in der Halbkugel zu bewundern, die den werdenden Menschen umgibt, ohne uns bei den dadurch erlittenen Unfällen aufhalten zu müssen. Man könnte zusehen, wie die Hände im Verlauf der auf zehn Minuten reduzierten Jahrmillionen immer weitere Bereiche der Welt (Halbwelt) begreifen, wie sie das Begriffene herstellen und verwenden, wie sie

gegen die durchsichtigen Weltgrenzen stoßen und diese verschieben und wie sich dank ihnen der strampelnde Körper immer aufrechter stellt, um der begriffenen Welt zu gebieten. Die dabei erlittenen Katastrophen, etwa der Einbruch des Waldes in den Baumzwischenraum (die Savanne), der die Hände zum Graben im Erdreich zwang, oder das immer wieder drohende Zerreißen des Begriffsnetzes (zum Beispiel jüngst im 15. Jahrhundert), das die Hände zwang, bereits Begriffenes neu zu begreifen, würden bei einer derartigen Beschleunigung nicht wahrgenommen werden. Der Film würde den Siegeszug der Hände durch die Welt (Halbwelt) zeigen und der Hoffnung Platz gewähren, nach einigen wenigen weiteren Minuten könnte daraus ein völlig aufrechter, aufrichtiger, erhobener Mensch entstehen, der die Niedertracht überwunden hat. Kurz, jener Hoffnung, die Geschichte der Menschwerdung sei eine Geschichte des Entstehens aus dem Liegen, des Auferstehens aus dem Fallen.

Aber selbst ein derart beschleunigter Film (oder Video) würde bei näherer Betrachtung und öfterem Zeigen einige Bedenken wecken und die Hoffnung schmälern. Da ist zum Beispiel die Frage des Verwendens – dieses Umdrehen des Begriffenen gegen die Realität, aus welcher es herausgegriffen wurde: die Frage des Anwendens der Begriffe, kurz die Frage der Technik. Was geschieht da eigentlich, wenn sich der strampelnde Affe mit solchen verdrehten, «künstlichen» Dingen umgibt und sich fast ausschließlich mit ihnen abgibt? Es genügt nicht, darauf zu antworten, es geschehe eben Geschichte. Das folgende Kapitel soll eine etwas bedachtere Antwort auf diese Frage nach der Geschichte versuchen: Wenn nämlich «Geschichte» und «Technik» synonym sind und Technik aus angewandten, verdrehten Begriffen besteht, wie kann ein derart gewundenes, also verlogenes Emporklettern an den Begriffen zu Aufrichtigkeit und zur Empörung aus der Niedertracht führen?

Das wiederholte Abspielen des vorgeschlagenen Films würde jedoch nicht nur die Frage nach der Technik (der Kunst) aufs peinlichste stellen, sondern wenigstens zwei weitere, ebenso peinliche Bedenken wecken. Wie steht es denn eigentlich um

die begreifbare Halbwelt, deren Grenzen die Hände immer weiter hinausschieben und derer sie immer mehr habhaft werden? Heidegger meinte bekanntlich, sie sei zu einem Teil bereits zuhanden (begriffen und verwendet), zum anderen noch vorhanden (noch vorderhand unbetastet), zum Teil also bereits vergangen und zum anderen noch in der Zukunft. Hegel und Marx meinten bekanntlich, der Mensch werde geworden sein, wenn alles Vorhandene zuhanden sein wird, also keine Zukunft mehr sein wird (um Marx und Hegel ein wenig zu heideggerisieren). Hieße das aber nicht, der Mensch «habe» keine Zukunft? Auch darüber später im Verlauf dieses Versuchs.

Das zweite peinliche Bedenken betrifft die untere, unbegreifliche und unfaßbare Halbwelt, auf deren Oberfläche der Affe strampelt. Natürlich können die Hände ein wenig unter die Oberfläche graben, und die Fingernägel gewinnen immer größere Performanz. Aber beinhaltet dieses Schürfen nicht einen inneren Widerspruch? Was tut zum Beispiel Freud, wenn er die der Niedertracht objektiv gesetzten Grenzen zu durchbrechen versucht, indem er unten Begriffe hineinschiebt? Ist denn nicht gerade dies niederträchtig: begrifflich in die Niedertracht unterzutauchen? Oder soll man im Gegenteil versuchen, das Niederträchtige dort unten (in uns) begrifflich zu erheben, um es aufzuheben? Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang, was mit «Aufklärung» gemeint ist, und das allerdings ist nach den jüngsten Erfahrungen mit niederträchtigen Expeditionen in die Niedertracht außerordentlich bedenklich. Davon aber läßt sich in diesem Versuch nicht sprechen, weil es überhaupt nicht besprochen werden kann: Wenn man es zu besprechen beginnt, hat man es bereits bereits und herausberufen. Dieser Umstand erklärt auch, warum das vorliegende Kapitel «Vom Handel» heißt, und nicht «Vom Handeln».

Wenn man nämlich den beschleunigten Film einige Male abspielt, so wird man darauf kommen, daß im Fall «Mensch» ein eigenartiger, der Art «Mensch» eigener Handel im Spiel ist. Um überhaupt handeln zu können, hat sich der niederträchtige Affe aus der Lebenswelt eine behandelbare Hälfte ausge-

handelt und dabei auf die andere verzichtet. Die Mythen, zum Beispiel derjenige von Faustus, meinen dazu, es gehe um einen Verkauf der Seele an den Teufel. Wenn man dem Film zusieht, hat es den Anschein, als könnten die Hände nur deshalb so emsig spinnen und weben und hin- und herwenden, weil sie sich dabei auf etwas Fürchterliches dort unten verlassen. Selbstredend muß dieser Handel nicht eingehalten werden. Die Hände können trotz allem versuchen, nach unten zu schürfen, statt nach oben zu streben. Sie können «dem Teufel auf den Leib» rücken wollen. Aber dann, wenn sie die uns tragende, unfaßbare Oberfläche von unten her aufgefaßt haben werden, werden wir niederträchtig immer tiefer stürzen müssen. Das ist es vielleicht, was sich gegenwärtig vorbereitet und warum es an der Zeit war, den Film abzubrechen. Vielleicht sind wir, entgegen dem Handel und dem Ausgehandelten, im Begriff, den Boden unter den Füßen zu verlieren. Wie auch immer: Nach abgesehenem Film sieht alles so aus, als ob hier eine Art von Kuhhandel (besser: Menschenhandel) im Spiel sei, wonach ein Affe aus der Lebenswelt in eine objektive Realität hinausfällt, um handeln zu können, und dafür den Preis zahlt, nicht völlig leben zu können. Vielleicht leben wir noch ein wenig (etwa wie Affen und Maikäfer leben), weil wir noch nicht ganz Mensch geworden sind, und vielleicht wird der aufrechte Mensch aufrichtig einzugestehen haben, daß er sein Menschsein für den Preis, nicht mehr zu leben, erkaufte hat. Das an dieser Stelle aufkommende Bedenken heißt bekanntlich in der Tradition «Entfremdung» oder «Ursünde», aber erst im Bild (also gerade nicht metaphorisch) zeigt sich, was damit gemeint ist: daß Mensch-sein ein Verzicht ist, daß dafür ein Preis zu zahlen ist, kurz, daß wir, um aufrecht zu sein, zuerst mit dem Leben handelseinig werden müssen.

Der sich auf dem Erdboden windende, gefallene Affe beginnt also, mit seinen fingernden Händen alles, was um ihn herumsteht und herumliegt, zu begreifen: seine Lage und seinen Umstand. Er tut dies, um sich aus seiner Lage zu empören, um seinem Umstand entgegenzustehen, um ent-stehen zu können. Das eben Gesagte beschreibt zwar das Entstehen des Menschen überhaupt, also auch unser eigenes Dasein, kann aber an einem Beispiel deutlicher gemacht werden: Jemand fällt zufällig schwer und rücklings hin, und nun tastet er seine Umgebung ab, in der Hoffnung, etwas zu finden, worauf er sich stützen könnte, um sich zu erheben. (Ob er so etwas finden wird und ob er die Kraft haben wird, sich daran aufzurichten, steht in diesem Beispiel nicht zur Debatte, da ja vorderhand offen bleiben muß, wie die Sache mit der Menschwerdung ausgeht.) Angenommen nun, die fingernden Hände des rücklings Gestürzten stoßen zufällig auf etwas, das sich wie eine mögliche Krücke anfaßt. Wir, die wir dem Unfall zusehen, sehen, daß dieses Etwas ein Ast ist, und sagen, daß der Gestürzte Glück hatte, zufällig gerade auf einen Ast zu stoßen. Hätte der Unfall allerdings während eines tropischen Regens stattgefunden und hätte der Gestürzte zuerst nach Schutz vor dem Regen suchen müssen, bevor er an ein Sich-erheben denken konnte, so wäre das zufällige Stoßen gerade auf einen Ast eben Pech gewesen. Das mag keine sehr elegante Beschreibung des Zusammenstoßens von Hand und Ast, von Subjekt und Objekt sein und keine befriedigende Schilderung des Komplexes «Zufall-Notwendigkeit-Absicht», aber es ist dem Problem des Ent-deckens und Er-findens angemessener als etwa die Picasso zugeschriebene Behauptung: «Ich suche nicht, ich finde».

Von der Empörung

Der sich auf dem Erdboden windende, gefallene Affe beginnt also, mit seinen fingernden Händen alles, was um ihn herumsteht und herumliegt, zu begreifen: seine Lage und seinen Umstand. Er tut dies, um sich aus seiner Lage zu empören, um seinem Umstand entgegenzustehen, um ent-stehen zu können. Das eben Gesagte beschreibt zwar das Entstehen des Menschen überhaupt, also auch unser eigenes Dasein, kann aber an einem Beispiel deutlicher gemacht werden: Jemand fällt zufällig schwer und rücklings hin, und nun tastet er seine Umgebung ab, in der Hoffnung, etwas zu finden, worauf er sich stützen könnte, um sich zu erheben. (Ob er so etwas finden wird und ob er die Kraft haben wird, sich daran aufzurichten, steht in diesem Beispiel nicht zur Debatte, da ja vorderhand offen bleiben muß, wie die Sache mit der Menschwerdung ausgeht.) Angenommen nun, die fingernden Hände des rücklings Gestürzten stoßen zufällig auf etwas, das sich wie eine mögliche Krücke anfaßt. Wir, die wir dem Unfall zusehen, sehen, daß dieses Etwas ein Ast ist, und sagen, daß der Gestürzte Glück hatte, zufällig gerade auf einen Ast zu stoßen. Hätte der Unfall allerdings während eines tropischen Regens stattgefunden und hätte der Gestürzte zuerst nach Schutz vor dem Regen suchen müssen, bevor er an ein Sich-erheben denken konnte, so wäre das zufällige Stoßen gerade auf einen Ast eben Pech gewesen. Das mag keine sehr elegante Beschreibung des Zusammenstoßens von Hand und Ast, von Subjekt und Objekt sein und keine befriedigende Schilderung des Komplexes «Zufall-Notwendigkeit-Absicht», aber es ist dem Problem des Ent-deckens und Er-findens angemessener als etwa die Picasso zugeschriebene Behauptung: «Ich suche nicht, ich finde».

Von der Empörung

Der sich auf dem Erdboden windende, gefallene Affe beginnt also, mit seinen fingernden Händen alles, was um ihn herumsteht und herumliegt, zu begreifen: seine Lage und seinen Umstand. Er tut dies, um sich aus seiner Lage zu empören, um seinem Umstand entgegenzustehen, um ent-stehen zu können. Das eben Gesagte beschreibt zwar das Entstehen des Menschen überhaupt, also auch unser eigenes Dasein, kann aber an einem Beispiel deutlicher gemacht werden: Jemand fällt zufällig schwer und rücklings hin, und nun tastet er seine Umgebung ab, in der Hoffnung, etwas zu finden, worauf er sich stützen könnte, um sich zu erheben. (Ob er so etwas finden wird und ob er die Kraft haben wird, sich daran aufzurichten, steht in diesem Beispiel nicht zur Debatte, da ja vorderhand offen bleiben muß, wie die Sache mit der Menschwerdung ausgeht.) Angenommen nun, die fingernden Hände des rücklings Gestürzten stoßen zufällig auf etwas, das sich wie eine mögliche Krücke anfaßt. Wir, die wir dem Unfall zusehen, sehen, daß dieses Etwas ein Ast ist, und sagen, daß der Gestürzte Glück hatte, zufällig gerade auf einen Ast zu stoßen. Hätte der Unfall allerdings während eines tropischen Regens stattgefunden und hätte der Gestürzte zuerst nach Schutz vor dem Regen suchen müssen, bevor er an ein Sich-erheben denken konnte, so wäre das zufällige Stoßen gerade auf einen Ast eben Pech gewesen. Das mag keine sehr elegante Beschreibung des Zusammenstoßens von Hand und Ast, von Subjekt und Objekt sein und keine befriedigende Schilderung des Komplexes «Zufall-Notwendigkeit-Absicht», aber es ist dem Problem des Ent-deckens und Er-findens angemessener als etwa die Picasso zugeschriebene Behauptung: «Ich suche nicht, ich finde».

Von der Empörung

Der sich auf dem Erdboden windende, gefallene Affe beginnt also, mit seinen fingernden Händen alles, was um ihn herumsteht und herumliegt, zu begreifen: seine Lage und seinen Umstand. Er tut dies, um sich aus seiner Lage zu empören, um seinem Umstand entgegenzustehen, um ent-stehen zu können. Das eben Gesagte beschreibt zwar das Entstehen des Menschen überhaupt, also auch unser eigenes Dasein, kann aber an einem Beispiel deutlicher gemacht werden: Jemand fällt zufällig schwer und rücklings hin, und nun tastet er seine Umgebung ab, in der Hoffnung, etwas zu finden, worauf er sich stützen könnte, um sich zu erheben. (Ob er so etwas finden wird und ob er die Kraft haben wird, sich daran aufzurichten, steht in diesem Beispiel nicht zur Debatte, da ja vorderhand offen bleiben muß, wie die Sache mit der Menschwerdung ausgeht.) Angenommen nun, die fingernden Hände des rücklings Gestürzten stoßen zufällig auf etwas, das sich wie eine mögliche Krücke anfaßt. Wir, die wir dem Unfall zusehen, sehen, daß dieses Etwas ein Ast ist, und sagen, daß der Gestürzte Glück hatte, zufällig gerade auf einen Ast zu stoßen. Hätte der Unfall allerdings während eines tropischen Regens stattgefunden und hätte der Gestürzte zuerst nach Schutz vor dem Regen suchen müssen, bevor er an ein Sich-erheben denken konnte, so wäre das zufällige Stoßen gerade auf einen Ast eben Pech gewesen. Das mag keine sehr elegante Beschreibung des Zusammenstoßens von Hand und Ast, von Subjekt und Objekt sein und keine befriedigende Schilderung des Komplexes «Zufall-Notwendigkeit-Absicht», aber es ist dem Problem des Ent-deckens und Er-findens angemessener als etwa die Picasso zugeschriebene Behauptung: «Ich suche nicht, ich finde».

Von der Empörung

Der sich auf dem Erdboden windende, gefallene Affe beginnt also, mit seinen fingernden Händen alles, was um ihn herumsteht und herumliegt, zu begreifen: seine Lage und seinen Umstand. Er tut dies, um sich aus seiner Lage zu empören, um seinem Umstand entgegenzustehen, um ent-stehen zu können. Das eben Gesagte beschreibt zwar das Entstehen des Menschen überhaupt, also auch unser eigenes Dasein, kann aber an einem Beispiel deutlicher gemacht werden: Jemand fällt zufällig schwer und rücklings hin, und nun tastet er seine Umgebung ab, in der Hoffnung, etwas zu finden, worauf er sich stützen könnte, um sich zu erheben. (Ob er so etwas finden wird und ob er die Kraft haben wird, sich daran aufzurichten, steht in diesem Beispiel nicht zur Debatte, da ja vorderhand offen bleiben muß, wie die Sache mit der Menschwerdung ausgeht.) Angenommen nun, die fingernden Hände des rücklings Gestürzten stoßen zufällig auf etwas, das sich wie eine mögliche Krücke anfaßt. Wir, die wir dem Unfall zusehen, sehen, daß dieses Etwas ein Ast ist, und sagen, daß der Gestürzte Glück hatte, zufällig gerade auf einen Ast zu stoßen. Hätte der Unfall allerdings während eines tropischen Regens stattgefunden und hätte der Gestürzte zuerst nach Schutz vor dem Regen suchen müssen, bevor er an ein Sich-erheben denken konnte, so wäre das zufällige Stoßen gerade auf einen Ast eben Pech gewesen. Das mag keine sehr elegante Beschreibung des Zusammenstoßens von Hand und Ast, von Subjekt und Objekt sein und keine befriedigende Schilderung des Komplexes «Zufall-Notwendigkeit-Absicht», aber es ist dem Problem des Ent-deckens und Er-findens angemessener als etwa die Picasso zugeschriebene Behauptung: «Ich suche nicht, ich finde».

Die fingernden Hände des Gestürzten machen sich einen Begriff vom Befingerten: Es ist eine mögliche Krücke. Das heißt, sie haben begriffen, daß das Befingerte anders sein könnte. Dies ist ein komplexer Begriff, aber er kann entfaltet werden, wenn man die fingernde Geste aufzeichnet und dann verlangsamt abspielt. Man sieht, wie die Hand dort draußen zuerst anfaßt, dann angreift und hin und her wendet, danach umwendet und schließlich um 180 Grad verwendet. Diese komplexe Geste heißt «Arbeit», und sie ist Gegenstand einer ganzen Reihe philosophischer Disziplinen. Faßt man die Geste in einfache, vorderhand unkritische Worte, so sagt sie: Die Hand hat begriffen, daß das dort draußen ein Ast ist, daß sie den Ast von dort draußen hierherstellen kann, daß sie ihn dabei umdrehen muß und daß es sich bei dem ganzen Vorgang um ein Verwenden des Astes als Krücke handelt. Bringt man bei der Beschreibung der Arbeitsgeste allerdings kritische Disziplinen ins Spiel, etwa Erkenntnistheorie, Ethik und Anthropologie, so sind andere Worte geboten. Man hat dann etwa von einem Umwenden des Gegebenen ins Gemachte, des Datums ins Faktum, der Natur in Kultur zu sprechen, also vom Sosein und von Werten.

Die feinste Analyse des geschilderten Unfalls bietet der Marxismus. Das Abbrechen des Astes vom Baum und sein Umwenden gegen den Baum ist ein Überwinden des Soseins durch Sollen. Der Ast am Baum war so, wie er eben war: ein widerlicher Gegenstand, er stand im Wege. Der abgebrochene und verwendete Ast ist so, wie er sein soll: dem Weitergehen dienlich. Der verwendete Ast verneint den Ast am Baum: Er ist nicht mehr so, wie er nicht sein soll. Arbeit wendet Sosein in Sollen, Reales in Wertvolles, sie verwertet Realität und realisiert Werte. Das arbeitende Subjekt («Homo faber») ist selbst eine Verneinung des Astes am Baum, es ist überhaupt erst Subjekt im Verhältnis zum Objekt, das ihm im Weg steht. Durch sein Verwenden des Astes als eine Krücke realisiert sich das Subjekt selbst erst eigentlich. Sagt man «Natur» statt «Realität», so läßt sich formulieren, daß sich das Subjekt dank Arbeit naturalisiert, daß es die Natur humanisiert und daß es damit die ursprüngliche Entfremdung von der Natur über-

windet. Wenn einmal alle mögliche Arbeit geleistet sein wird, wenn alle Natur humanisiert sein wird, dann erst wird sich das Subjekt tatsächlich als Mensch realisieren. Menschwerdung ist fortschreitendes Verwerten des Realen und Realisation von Werten. Kein Wunder, daß eine derartige Anthropologie die Herzen hat hochschlagen lassen.

Leider kann diese feine Analyse so nicht hingenommen werden, und dies hauptsächlich nicht einmal deshalb, weil sie schlimme Früchte getragen hat und sich ihre Krücken als brüchig herausgestellt haben. Im Gegenteil hat sie Früchte getragen und ihre Krücken haben sich auf dem Weg in Richtung Menschwerdung als brüchig erwiesen, weil sie von Anfang an nicht hätte hingenommen werden sollen. Denn es stimmt nicht, daß der schwer rücklings gestürzte (der gefallene) Affe sich im Verwenden des Astes als einer Krücke verwirklicht. Es ist ein Irrtum, dem Gefallenen eine Arbeitsmoral unterschieben zu wollen. Da sieht die Tradition richtiger, und zwar sowohl die jüdisch-christliche wie die griechisch-römische, wenn sie in der Arbeit eine Strafe für den Fall und nicht eine Erhebung aus dem Fall sieht. Für die jüdisch-christliche Tradition sind die Krücken bekanntlich ein Übel, das der Glaube von sich wirft, und für die griechisch-römische sind sie verächtlich, weil sie uns an Erscheinungen binden. Es ist aber gar nicht nötig, nach Lourdes zu pilgern oder in die Stoa zu gehen, um den fundamentalen Irrtum der marxistischen Anthropologie einzusehen. Es genügt, den verlangsamten Film der Arbeitsgeste genau zu betrachten:

Die Hände stoßen gegen etwas, betasten es, befangern es, brechen es auf, brechen darin ein, drehen es um seine Achse und tun dies, um es herzustellen und sich dann darauf zu stützen. Die ganze Handlung ist ein Verwenden, und die Hände beschreiben dabei eine Schleife – einen auf einem Bogen sitzenden Epizyklus. Während sie nämlich den Ast von dort hierher stellen, drehen sie ihn um seine Achse herum in Gegenrichtung. Das eben meint «verwenden»: von dort hierher stellen und dabei umdrehen. Der verlangsamte Film zeigt die Arbeit als doppelte Schleife, und alle Technik beruht auf der genauen Beobachtung dieser Doppelschleife. Es geht der

Technik darum, dem Gestürzten Arbeit zu ersparen, und dabei dennoch Äste als Krücken zu verwenden. Technik ist eine gegen das Arbeiten gerichtete Absicht, und «Homo faber» ist nicht ein Arbeiter, sondern einer, der der Arbeit sehr genau zusieht. «Homo faber» ist ein Techniker, also eher ein Arbeitgeber als ein Arbeitnehmer. Er ist ein Subjekt, welches versucht, sich aus der Arbeit herauszuziehen: sich aus der Doppelschraube der Arbeit herauszuwinden, in eine etwas aufrechtere Stellung. Menschwerdung dank Herauswindung aus der Arbeit, dank Technik. Das ist Antimarxismus.

Vor allem macht der Film die Tatsache sichtbar, daß die Geste der Arbeit eine Handlung ist, bei welcher der Arm sich lang hinausstreckt, um die Hand mit dem von ihr Begriffenen in doppelter Schleifenbewegung zurückzuholen. Je länger der Arm, desto größer die Aussicht, etwas Verwendbares hereinzuholen, weil das Feld des Verwendbaren eine Funktion der Länge des Arms ist. Der Film zeigt deutlich, daß «Arbeiter» und «Handlanger» synonym sind. Das allein ist eine für die marxistische Anthropologie ernüchternde Entdeckung, denn Affenarme sind länger als Menschenarme. Menschwerdung ist nicht ein Prozeß, der mit einem sogenannten Aha-Erlebnis ansetzt: Aha, je länger die Arme, desto größer die Aussicht, sich aus dem Fall zu erheben, aus der Lage zu entstehen. Obwohl wir es immer wieder neu erleben, ist dieses Aha-Erlebnis, wie aller Ursprung, unzugänglich, aber ihm ist zweifellos die «Entdeckung» des Hebelgesetzes und die «Erfindung» des Hebels (der Krücke) zu verdanken. Nicht das Umwenden des Asts und sein Verwenden als Krücke (diese doppelte Schleife der Arbeit) ist der Punkt, von dem ab sich der gefallene Affe zu erheben beginnt, im Gegenteil: Der kreative Augenblick ist die Entdeckung des Hebelgesetzes und die Erfindung der Krücke. Arbeit ist Handlangen, Hebel sind künstlich verlängerte Arme, und Hebel haben gefälligst zu arbeiten, um den gefallenen Affen auf die Füße zu stellen. Solange Leute arbeiten, werden sie nie Menschen, sondern nur schlecht funktionierende Hebel werden. Das hätten sie schon vor zwei Millionen Jahren begriffen haben müssen, und nicht erst seit den jüngsten Ereignissen in Osteuropa.

Demnach muß jedes Bedenken der Menschwerdung, dessen, was wir vorderhand sind, vom Hebel ausgehen. Er ist *die Maschine*, dank derer wir Mensch zu werden hoffen. Wenn man das Wort «Hebel» zu Wort kommen läßt, dann hört man das Erheben, das Erhabene, das Aufheben und das Überheben heraus, und man sieht den Kran, der uns über die verlorenen Baumkronen hinaus ins unvorstellbar Hohe emporhebt. Wenn man das Hebelgesetz mathematisch formuliert (eine simple Gleichung), so erkennt man, welche Macht in der Eindimensionalität (der Länge, den Zentimetern) schlummert. Der Hebel ist jene Maschine, aus welcher Gott kommt, und dieser Deus ex machina sind wir selbst, die wir im Aha-Erlebnis den Hebel entdeckt und erfunden haben. Wenn wir nur einen Stützpunkt für den Hebel finden – und das eben ist das große Wenn –, dann können wir alles (die Welt und uns selbst) aus den Angeln heben. Das ist der schwindelerregende Rausch, aus welchem alle Technik entsteht und der uns seit unserem Fall erfaßt hat. Alles Arbeiten ist gewundener Sonderfall des Hebels, alle Maschinen sind komplizierte Sonderfälle des Hebels, und alle Arbeiter sind Handlanger, also entweder Maschinen oder zu Maschinen degradierte Affen. Wer «Empörung» sagt, also «Menschwerdung», meint Hebel-fabrikation; alle Revolutionen (Herausdrehungen) sind technische Revolutionen, und der sich auf dem Erdboden windende gefallene Affe dreht sich und windet sich seit zwei Millionen von Jahren auf der Suche nach immer perfekteren Hebeln.

Wir haben in der Schule gelernt, daß der Hebel eine Maschine ist, obwohl er eigentlich nicht danach aussieht. Das Wort «Maschine», ebenso wie das Wort «Mechanik» entstammen dem griechischen *mechané*, das jedoch eher mit «Machination» übersetzt werden sollte. Ulysses heißt *polymechanikos*, was wir mit «der Listenreiche» übersetzen. Demnach ist die Maschine ursprünglich ein Mittel zum Überlisten: das Trojanische Pferd zum Überlisten der Trojaner, der Hebel zum Überlisten der Schwerkraft. Das griechische *mechané* selbst entstammt dem uralten «magh», das wir in «mögen» und «Macht» wiedererkennen. Vielleicht ist die Maschine jene

List, die den Willen zur Macht bringt, und vielleicht ist Mechanik die Lehre vom Überlisten aller Niedertracht? Das also haben die fingernden Hände des Gefallenen begriffen: daß das Verwenden des Astes als Krücke (Hebel) die Niedertracht überlistet, daß es eine mechanisierbare Handlung ist und daß man sich erst dann völlig erhebt, wenn diese Handlung voll mechanisiert (automatisiert) wird?

Die uns seit dem Frühkapitalismus benebelnde Arbeitsmoral verhütet, daß wir dies einsehen: Um unseren niederträchtigen Körper überwinden zu können, müssen wir ihn überlisten; wir müssen begreifen, um das Begriffene zu mechanisieren. Jede ehrliche Handarbeit muß vermieden werden; statt dessen müssen listige Maschinen zur Arbeit eingesetzt werden. Sobald die Hand etwas begriffen hat, muß sie sich so weit wie möglich daraus zurückziehen und alles weitere Handeln künstlichen Händen, listigen Prothesen überlassen, wenn es ihr darum geht, menschlich zu werden. Eine tatsächlich menschlich gewordene Hand arbeitet nicht, sondern sie begreift, um nicht arbeiten zu müssen. Geblendet von Arbeitsmoral fürchten die meisten von uns Arbeitslosigkeit und Vollautomation: Wir sind tief heruntergekommene, niederträchtige Affen.

Technik ist die in einem kreativen Aha-Erlebnis gewonnene Einsicht in die Niedertracht, wonach alles Niederträchtige (Schwere) mechanisierbar ist, wenn es zuvor begriffen wurde. Es ist die Einsicht, daß die Hände Begriffe anwenden, um Maschinen zu programmieren, welche Objekte verwenden sollen. Technik ist angewandtes Begreifen. Der Unterschied zwischen «anwenden» und «verwenden», zwischen der begrifflichen und der praktischen Geste, ist schlüpfrig. Sobald man sich dem Wort «wenden» zuwendet, entwindet es sich dem Zugriff. Der sich auf dem Erdboden windende gefallene Affe windet sich, um sich vom Rücken auf den Bauch und dann auf die Füße zu wenden, und dabei wendet er Begriffe an, damit das Begriffene zu seinem Wenden verwendet werden könne. Um dies weniger gewunden zu sagen: Der gefallene Affe fabriziert einfache Maschinen wie Hebel und Keile, um Mensch zu werden.

Objekte sind nur für Subjekte vorhanden, und Subjekte sind nur dann da, wenn sie gegen Objekte stoßen. Es hat also keinen Sinn, von einem Ast zu sagen, er sei dort, nur sei noch niemand darauf gekommen. Um etwas begreifen zu können, muß man Subjekt von Objekten sein: Man muß zuvor aus den Baumkronen hinuntergefallen sein und auf dem Rücken liegen. Schimpansen können Äste verwenden, aber sie können keine Begriffe anwenden, denn sie können nichts begreifen. Der verlangsamte Film der handelnden Bewegung zeigt, daß die Hand dabei eine doppelte Schleife zieht, in welcher das Begreifen eine der Windungen bezeichnet. Daran muß man sich zu halten versuchen, wenn es gilt, das Wesentliche an der Technik zu fassen: Das Subjekt windet sich wie eine Schraube, um sich aus seiner Subjektivität hinauszuwinden.

Das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, zwischen der Hand und dem Vorhandenen, ist eine Bewandnis: Das Subjekt wendet sich zum Objekt, und es wird Subjekt erst dank dieser Wendung. Die Hand, die auf gewundenen Wegen etwas begriffen hat, wendet sich nun aus dem Griff und dem Begriff hinaus, wendet den Begriff um und an, und das Objekt wird dadurch verwendet. Die Anwendung des Begriffs an die objektive Welt hat zur Folge, daß sich die Objekte dort umdrehen. Hier ist die englische Sprache stärker als die deutsche: «applied concepts turn out». Im Bild ist das Subjekt eine Schraube, die objektive Welt eine Schraubenmutter und das «turn-out» dasjenige, was aus der Materie beim Schrauben herauskommt. Dabei stellt sich allerdings heraus, daß verschiedene Materien unterschiedlich auf das Schrauben reagieren. Das Begreifen des «turn-out» (dessen, was sich im Begriffenen herausstellt) kann «Naturwissenschaft» heißen, so daß das Anwenden von Begriffen («applied sciences») in einem Feedback-Verhältnis (eben einem Schraubenverhältnis) zum Begreifen stehen muß. Handarbeit wendet nicht Begriffe, sondern Gewalt an. Sie ist «empirisch». Technik ist die listige Kunst, Begriffe statt Gewalt beim Verwenden von Objekten anzuwenden. Hebel statt Muskeln.

Der gefallene Affe verwendet einen Stock, um sich auf ihn zu stützen. Er tut dies, weil er begriffen hat, daß Stöcke bessere

Hebel sind als Arme. Er wendet den Hebelbegriff auf den Stock an. So wird der Stock zu einer Simulation des Arms, zu einem verlängerten Arm, zu einer Armprothese. Aber er wird kein echter Arm. Das sieht man ihm an: Er hat keine Hand und keine Finger und kann nichts begreifen, sondern nur heben. Er ist ein stockdummer Arm. Dank der Anwendung des Begriffs «Hebel» auf den Stock haben die Hände des gefallenen Affen einen Aspekt des Arms überwunden: denjenigen des Hebens. Das können sie von jetzt ab den stockdummen Simulanten überlassen. Von jetzt ab können sich die Hände auf das Begreifen konzentrieren. Der gefallene Affe hat mit der Entdeckung des Hebelgesetzes und der Anwendung dieser Entdeckung zur Erfindung von Hebeln begonnen, seinen niederträchtigen Körper zu überwinden. Die Empörung zur Menschwerdung hat begonnen.

Stöcke sind falsche, künstliche Arme. Der menschwerdende Affe ist Künstler. Er ist auf den Dreh gekommen, Echtes durch Künstliches zu ersetzen. Von dem Augenblick an, da falsche Arme statt echten eingesetzt werden, da die Technik ins Spiel kommt, dreht sich ein Wesen aus der Natur hinaus, und es beginnt die Kunstgeschichte. Eine Geschichte, die sich gegen die Naturgeschichte wendet, um in sie hineinzu-bohren und sich immer mehr aus ihr hinauszudrehen. Der verwendete Stock ist ein gegen die Natur, gegen seinen objektiven Kontext gewendeter Gegenstand, er ist anti-natürlich. Er ist ein verdrehter, verlogener Gegenstand, ein Kunstwerk. Kulturgeschichte (eigentlich: Kunstgeschichte) ist jene Schraube, bei welcher jeder einzelne Dreh den werdenden Menschen aus dem Echten ins Falsche hinausdreht. Mit jedem Dreh der Schraube windet sich der werdende Mensch aus dem gefallenen Affen hinaus, um den Affen zu überwinden. Das kann vorderhand als Definition des werdenden Menschen dienen: ein Affe, der Menschsein nachäfft und bei jedem Dreh der Lüge gestraft wird.

Kulturgeschichte als eine Schraube und Natur als der objektive Kontext (das «Holz»), in welchen sich die Schraube hindehrt – ist das nicht ein mechanistisches Bild, das an das

Weltbild des 18. Jahrhunderts erinnert? Ganz im Gegenteil: Das Bild der Schraube ist post-historisch. Für die Aufklärung war alles, die objektive Welt und ihr Subjekt, maschinen-ähnlich. Im Schraubenbild ist der menschwerdende Dreher nicht Maschine, sondern Anwender von Begriffen, und von daher Maschinenverwender. Es sieht so aus, als ob das Schraubenbild eine Überwindung des simplen und versimpelnden Maschinenbilds sein könnte. Wir sind eben seit dem 18. Jahrhundert auf dem Weg zur Menschwerdung etwas weitergekommen. Leider verhält es sich anders: Zwischen dem 18. Jahrhundert und dem Schraubenbild lagern das entsetzliche 19. und 20. Jahrhundert, und das Schraubenbild überwindet nicht die Maschine, sondern es dreht und windet sich gegen «Entwicklung».

Die Vorstellung vom Entwickeln ist die eines Knäuels, dessen Ende ergriffen wird, um es zu entfädeln. Es ist eine mythisch belastete Vorstellung (siehe «roter Faden»), ist aber im 19. Jahrhundert mit allen Konnotationen in die Biologie übertragen worden. Es wird dann zu jenem Prozeß, dank dessen zum Beispiel das in der Samenanlage Angelegte auseinander-gewickelt wird, um ein Lebewesen auszuwickeln. Von der Biologie aus geht die Vorstellung in die Kulturgeschichte über. Geschichte wird zur Entwicklung einer ursprünglichen Anlage, etwa wie ein Erbsenstengel, der sich aus einer Erbse hinauswickelt und einer Stange entlang in die Höhe windet. Das hat eine Biologisierung des Menschenbildes und der Menschwerdung zur Folge, und im Nazismus zeigt sich deutlich, worauf ein derart vulgarisierter Darwinismus hinausläuft: Wir müssen als ein Stadium in der Entwicklung angesehen werden, die in den Anthropoiden angelegt ist, und aus uns muß sich notwendigerweise der Übermensch entwickeln. Menschwerdung ist nicht etwa eine Empörung gegen das Tierische, sondern nichts als die fortschreitende Entfaltung des im Erbgut Angelegten. Das Bestialische an der Vorstellung der Entwicklung – und allen damit zusammenhängenden biologisierenden Vorstellungen wie dem «Kampf ums Leben» – schwingt noch immer in allen davon verpesteten Begriffen wie zum Beispiel «Entwicklungsländer» mit und

wird nicht immer wahrgenommen, obwohl es zu blutigen und aschenförmigen Ereignissen geführt hat. Das Schraubenbild soll dem Zurückschrauben der Vorstellung von der Entwicklung dienen: Nach zweihundertjährigem Rückfall soll die Menschwerdung wieder zaghaft in Angriff genommen werden? Vorderhand sind die Anzeichen dafür nicht vielversprechend.

Wenn man standhaft beim Schraubenbild bleibt, so würde man lieber, als geradlinig Geschichte zu schreiben, einen Geschichtsfilm drehen. Solange das vorderhand nicht geht – schon weil ein solcher Film zu teuer würde und sich wahrscheinlich kein Fernsehsender zu seiner Ausstrahlung bereit fände –, muß man sich mit der alten Schreibmaschine begnügen. Aber man kann versuchen, in gebrochenen Zeilen zu schreiben, um die Schraubenwindungen zu simulieren. So würde dennoch ersichtlich werden, wie sich der gefallene Menschenaffe seit zwei Millionen von Jahren windet, um sich als Mensch herauszustellen, wie er erst kürzlich dabei wieder platt auf den Rücken gefallen ist und wie er dennoch wieder, wie schon so oft, sich aufzurappeln versucht. Filmisch gesehen, wäre der Fall Mensch vom Fall Maikäfer schwer zu unterscheiden. Von Entwicklung (oder Fortschritt) könnte keine Rede sein, dafür aber von Revolutionen im Sinne von Windungen einer Schraube. Im Unterschied zu Geschichtsbüchern würde der Film am Fall «Mensch» ein Menschwerden zeigen, in dessen Verlauf sich ein gefallener Affe immer wieder bemüht, sich umzudrehen, sich emporzustemmen, wobei er immer erneut zurücksinkt, ihn seine Kräfte immer wieder verlassen; in dessen Verlauf er mit seinen Händen ringsum fingert, Dinge begreift und verwendet, wobei sich diese Dinge um ihn herum häufen und wieder verfallen, so daß er in diesem Abfall und den eigenen Exkrementen wühlt, um dennoch aus seiner Lage herauszukommen, und bei dem ein Ende dieser permanenten Revolution nicht abzusehen ist. Dieser Film der Menschheitsgeschichte wäre nicht erbaulich, aber lehrreicher als die üblichen Geschichtsbücher, insbesondere weil man ihn beliebig zurückdrehen könnte. Der Geschichtsunterricht würde dann etwa folgende Szenen zeigen:

Ein Ochse zieht einen Pflug, und dahinter geht ein Bauer; plötzlich dreht sich der Ochse mit dem Pflug um, schlägt auf den Bauern zurück, und dieser beginnt, wie ein Ochse den Pflug zu ziehen. – Ein Schäferhund hütet Schafe, und ein Hirt sitzt dabei und beobachtet die Szene; plötzlich dreht sich der Hund mit den Schafen um, schlägt auf den Hirten zurück, und dieser beginnt, wie ein Schaf zu blöken und sich mit anderen Hirten zu Herden zu scharen. – Eine Lokomotive zieht einen Zug, und ein Lokomotivführer lenkt sie; plötzlich schlägt die Lokomotive mit dem Zug auf den Lokomotivführer zurück, und dieser beginnt, wie eine Lokomotive zu schnaufen. – Ein Computer verarbeitet in ihn gefütterte Informationen, und ein Büroangestellter bedient ihn; plötzlich schlägt der Computer auf den Angestellten zurück, und dieser beginnt, wie ein Computer zu kalkulieren und zu komputieren. Allen diesen erlittenen Rückschlägen würde eine erste Szene als Modell voranstehen: Der soeben gefallene Affe verwendet einen spitzen Stein als künstlichen Zahn, der Stein schlägt auf den Affen zurück, und dieser beginnt, wie ein Tiger zu jagen und große Wiederkäuer zu zerfetzen.

Ein derartiger Geschichtsunterricht würde sichtbar machen, was wir ohnehin wissen, dessen wir uns aber nicht immer bewußt sind: zum Beispiel nur, daß die Geschichte aus lauter Rückschlägen besteht, daß diese Rückschläge auf uns seitens unserer Maschinen fallen und daß die permanente Revolution jene ständige Drehung ist, in welcher uns unsere Maschinen halten. Aber wenn wir uns dessen bewußt werden, wenn wir in unserer Geschichte das Feedback von Mensch und Maschine erkennen, so haben wir die bestialische Vorstellung von der Entwicklung noch immer nicht überwunden. Denn dann können wir immer noch etwa die folgende Geschichtsphilosophie aufrechterhalten: Maschinen sind listige Kunstgriffe zum Überwinden der Niedertracht und zum Erheben über die Baumkronen hinan zum aufrichtigen Menschen. Eine der ersten Maschinen war der Hebel. Er schlug auf seinen Erfinder zurück, und dieser begann, sich wie ein Hebel zu verhalten. Dieses Verhalten führte ihn zum Erfinden immer funktionellerer Kräne, welche immer wieder auf ihn zurück-

schlugen, um ihn zum Erfinden noch funktionellerer Maschinen anzupeitschen. Und schließlich wird als *Deus ex machina* aus dieser Serie von technischen Revolutionen der Mensch entstehen. Eine derartige progressive Geschichtsphilosophie wäre immer noch eine Philosophie der Entwicklung.

Es gibt jedoch einen Aspekt bei diesem Film der Rückschläge, welcher nicht mehr erlaubt, in der Geschichte eine Entwicklung zu sehen. Bei jedem Rückschlag verändert sich nämlich der Geschlagene so stark, daß keine Rede von einer Kontinuität der Geschichte sein kann. Die einzelnen Protagonisten in den jeweiligen Szenen können einander nicht mehr erkennen und anerkennen. Der wie ein Ochse den Pflug ziehende Leibeigene erkennt sich weder im Mammut jagenden Altsteinzeitnomaden noch im kalkulierenden Büroangestellten wieder und kann diese beiden nicht als Glieder einer historischen Kette anerkennen. Daher ist es sinnlos, von immer besser funktionierenden Maschinen zu sprechen: Vom Standpunkt des Leibeigenen funktionieren der Faustkeil und der Computer nicht besser oder schlechter als der Pflug, sondern sie funktionieren eben auch. Anders gesagt, der Leibeigene bemüht sich um sein Erheben aus seinem Fall in einer anderen Richtung als der Jäger und der Angestellte (er hat andere «Werte»). Daher sind weder der Jäger noch der Angestellte für ihn als Stadien der Menschwerdung erkennbar. Noch anders gesagt: Mit jedem Rückschlag beginnt die Geschichte der Menschwerdung von neuem.

Auf den ersten Blick scheint das eine absurde Behauptung zu sein; denn hat sich der Pflug nicht etwa aus dem Faustkeil und der Computer aus dem Pflug entwickelt, und können wir etwa nicht die einzelnen Phasen dieser Entwicklung nachvollziehen? Aber dieser erste Blick ist eben ein Blick vom historizistischen Standpunkt. Von einem anderen Standpunkt aus erkennt man in jeder einzelnen Revolution einen Paradigmenwechsel, und es muß immer wieder von neuem begonnen werden. Es ist bedeutungslos, vom Pflug zu sagen, er beruhe auf demselben Prinzip wie der Faustkeil, nur sei er komplexer, denn weder der Jäger noch der Leibeigene erweisen diesem Prinzip die geringste Achtung. Es geht dem Jäger beim Faust-

keil um etwas ganz anderes als dem Leibeigenen beim Pflug, und nur für den Historizisten des 20. Jahrhunderts handelt es sich bei beiden Maschinen um denselben Algorithmus. Die Tatsache, daß wir selbst uns im Jäger und im Leibeigenen nur dann wiedererkennen, wenn wir unsere eigene Daseinsform dorthin projizieren (wenn wir in beiden unterentwickelte Büroangestellte erkennen), macht, ins Bewußtsein gerückt, jeden Historizismus unmöglich. Der Kern dessen, was «Nachgeschichte» genannt wird, ist wahrscheinlich die Erkenntnis, daß die ganze Geschichte mit jeder Drehung und Windung des gefallenen Subjekts (also eigentlich mit jedem von uns) immer wieder neu ansetzt.

Wenn man diesen harten Brocken geschluckt hat, könnte man meinen, daß die sich im Leerlauf drehende Schraube der Geschichte jede Hoffnung auf ein Überwinden der Niedertracht als Chimäre entlarvt. Die Leute der Spätantike mögen zum Beispiel die Hoffnung auf Menschwerdung in die Stoa gesetzt haben, so wie sie im Römischen Reich hätte wirksam werden sollen. Dann kam ein Rückschlag, die Leute gaben diese Hoffnung auf und setzten sie nun in den Heiland. Dann kam ein Rückschlag, die Leute gaben diese Hoffnung auf und setzten sie nun in den technischen Fortschritt. Dann kam ein Rückschlag, und es ist nicht deutlich, worauf die Leute jetzt die Hoffnung setzen und ob sie sie überhaupt noch setzen. Die Einteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter, Neuzeit und Postmoderne wäre demnach ein Versuch, das Aufgeben von Hoffnungen aufzuzählen. Aber ein solcher schwarzer Pessimismus läßt sich vermeiden.

Die Geschichte der Menschwerdung als Serie von Rückschlägen und als Paradigmenwechsel nach jedem Rückschlag läßt sich nämlich als Kunstgeschichte (die sie ja eigentlich ist) betrachten. Trotz Historizismus und trotz Entwicklungsideologien wird in der Kunstgeschichte nicht eigentlich von Fortschritt gesprochen. Es hat wenig Sinn, von den Höhlenmalereien in Lascaux zu sagen, sie seien im Vergleich zu den Gemälden der Renaissance oder des Impressionismus unterentwickelt. Sinnvoller ist es, von untereinander völlig ver-

schiedenen Artikulationen des Daseins zu sprechen. Das schließt nicht aus, daß wir hier und jetzt in allen drei Artikulationen (in Lascaux, der Renaissance und dem Impressionismus) etwas erkennen, das uns selbst angeht. Es ist etwas Gemeinsames in ihnen, das wir eben mit dem Wort «menschlich» meinen. Wenn wir die Geschichte der Menschwerdung unter diesem Gesichtspunkt sehen, können wir vermeiden, in ihrer Schraube einen Leerlauf zu sehen.

Es ist außerordentlich schwierig, diesen ästhetisierenden, nachgeschichtlichen Standpunkt zur Geschichte einzunehmen und auf ihm zu verharren, also etwa in der griechischen Philosophie, der jüdischen Prophetie, dem Christentum, der modernen Wissenschaft so etwas wie «Kunststile» zu erkennen. Die Schwierigkeit dabei ist, daß jede Ästhetisierung die erkenntnistheoretische und ethische Seite solcher Geschichtsphänomene zu leugnen scheint, daß sie reduktiv ist. Wenn ich vom Christentum sage, es sei ein anderer Kunststil als die moderne Wissenschaft, dann schein ich das Wesentliche an beiden Phänomenen aus dem Blick verloren zu haben, und sowohl ein Christ als auch ein Wissenschaftler wird nichts mit meiner Klassifikation anfangen können. Die Sache vereinfacht sich jedoch, wenn wir uns darauf besinnen, daß der Film gezeigt hat, daß alle Rückschläge technisch sind, daß alle Revolutionen auf ein Feedback von Mensch und Maschine zurückgeführt werden können und daß alle historischen Phänomene Artikulationen einer Daseinsform sind, die technisch bedingt ist: daß also tatsächlich alle Menschen-geschichte eine Geschichte der Kunst ist.

Alle bisher angestellten Überlegungen zur Menschheitsgeschichte als Menschwerdung schleichen um das Wort «Kunst» wie die Katze um den heißen Brei und sagen statt dessen «Technik». Das tun sie nicht nur, um bei schöngestigten Lesern Widerspruch zu erregen, sondern weil am Wort «Kunst» etwas klebt, was man nur ungern in den Mund nimmt. Das kommt nicht nur daher, daß das Wort «Kunst» ein Substantiv des Verbums «können» ist und daher etwas Ähnliches meint wie das französische *pouvoir*, das ja mit «Macht» übersetzt wird. Es hat auch damit zu tun, daß das

Wort «Kunst» widerspruchsvolle Derivate hat, zum Beispiel «künstlerisch», «künstlich» und «gekünstelt». Das lateinische *ars*, das im Altertum als ein Synonym des griechischen *techne* angesehen wurde, hat noch verwirrendere Derivate. Ganz abgesehen von «Artifex» und «Artefakt» gibt es ein kuriozes Diminutiv von *ars*, nämlich «Artikel». Von diesem kleinen Künstchen kommt das Verbum «artikulieren», das man demnach als «die kleine Kunst der Gelenkbewegung, und daher der Zungenbewegung» übersetzen müßte (*in articulo mortis* also etwa: «im Kunststückchen des Todes»). Da ist es tatsächlich besser, statt «Kunst» Technik zu sagen. An diesem Punkt des Arguments jedoch wird gerade das klebrige Wort «Kunst» unerlässlich, gerade weil es klebrig und daher für die Geschichte der Menschwerdung adäquat ist.

Der Begriff «Kunst» ist klebrig, weil er (unter vielem anderen auch) «Lüge» bedeutet. Daher meint die Geschichte der Menschwerdung als Kunstgeschichte unter anderem auch, daß die ganze Sache mit der Menschwerdung nicht wahr ist. Anders gesagt, wann immer wir so tun, als seien wir etwas anderes als eben Affen, verstellen wir uns; unsere aufrechte Stellung ist eine Verstellung der Tatsache, daß wir immer Affen bleiben. Wann immer wir aufrecht stehen oder auf zwei Beinen gehen oder sprechen, oder was immer tun, das Affen nicht entspricht, verhalten wir uns gekünstelt, unnatürlich. Kulturgeschichte ist ein Serie von Posen, die wir einnehmen, um uns selbst und anderen vorzumachen, daß wir etwas anderes sind als das, was wir sind und bleiben. Menschwerdung ist eine Lüge: Es gibt keinen Menschen, sondern nur eine Art von Hominiden, welche vorgeben, anders zu sein als alle übrigen Anthropoiden. Wenn sich aber der Tod nähert, im kleinen Kunststückchen des Todes (*in articulo mortis*), dann müssen wir die Masken fallen lassen, und es wird deutlich, daß wir nichts anderes sind als eben Säugetiere, die sich nur verstellen haben.

Aber «Kunst» meint nicht nur «Lüge». Wäre der Begriff eindeutig, so wäre er nicht klebrig. Ein Hebel (ein künstlicher Arm) ist nicht nur ein erlogener Arm, sondern er schlägt auch auf den Arm zurück: Der Arm simuliert den Hebel und wird

zu einem erlogenen Hebel. Zweifellos ist es zwar richtig, daß, wann immer wir so tun, als seien wir keine Tiere, wir uns verstellen und daß sich das immer wieder herausstellt: zum Beispiel, wenn wir krank sind, und vor allem beim Sterben. Aber die Pose schlägt auf uns zurück, wir simulieren unsere Verstellung, und wenn wir uns wie Tiere verhalten, dann wie erlogene Tiere. Es ist uns gänzlich unmöglich geworden, uns natürlich zu verhalten, und wenn wir es dennoch versuchen, so handelt es sich um eine doppelte Verstellung. Es gibt kaum eine größere Lüge als den Naturalismus; jeder Naturalismus ist ein Symptom der Dekadenz einer Phase der Kunstgeschichte. Alle Tendenzen «zurück zur Natur» sind verschrobene Rückwindungen einer Schraube der Geschichte, und nichts ist peinlicher als derartige Purzelbäume (etwa jene der Zyniker, der Adamiten, der Rousseau-Anhänger oder der Grünen). «Kunst» meint eben beides: lügen und dementieren.

Das Klebrige daran ist, daß die Pose kleben bleibt und nicht mehr abgelöst werden kann. Zwar ist das Schreiten auf zwei Beinen eine Kunst, die jedes Kind erlernen muß, und daher eine Verstellung; aber wenn Leute sich wie Tarzan von Ast zu Ast schwingen wollten, statt auf zwei Beinen zu gehen, so würden sie zu Akrobaten, «Künstlern», und nicht zu natürlichen Baumkronenbewohnern. Der Nazismus als ästhetisches Phänomen war so widerlich und ekelregend, weil er versuchte, ein Verhalten zu simulieren, das er für natürlich hielt und das nur vulgär war. Es genügt daher nicht, die Kunst des Nazismus für Kitsch zu halten: Es ist eine Kunst, welche versucht, das Natürliche im Menschen zu simulieren, und deshalb vulgär wird. Das trifft das Wesen des Nazismus und aller damit vergleichbaren doppelten Verstellungen: Wann immer wir versuchen, uns natürlich zu verhalten, werden wir nicht Tiere, sondern Viecher.

Das Klebrige an der Kunst befähigt sie, Geschichte zu machen. Wäre Kunst nichts als Lüge, dann würden ihre einzelnen Perioden abgeworfen werden, um den folgenden Platz zu gewähren. So aber bleiben sie kleben wie Masken, und die folgenden Phasen kleben an den vorangegangenen, um einen

vielschichtigen Panzer zu bilden, der den gefallen Affen umhüllt, wie der gefallene Maikäfer von seinem Chitinpanzer umhüllt ist. Oder, um zu einem anderen Bild zu greifen: Geschichte ist das sukzessive Auflegen von Masken auf den Affen, der sich erheben will, wobei jede neu aufgelegte Maske an der vorangegangenen festklebt. Das Bild verdient, näher betrachtet zu werden, wenn es darum geht, die Geschichte der Menschwerdung als Kunstgeschichte zu betrachten:

Angenommen, der sich windende gefallene Affe versucht, aus seiner verschrobenen Einstellung auszubrechen, also aufrichtig und aufrichtig zu werden: Er wird die ihn umhüllenden Masken abzuwerfen versuchen, um wahrhaftig zu werden, um sein echtes Selbst zu entdecken. Er wird mit der zuoberst liegenden Maske, etwa mit jener der Postmoderne, zu beginnen haben. Wie er nun an dieser Maske zerrt, werden mit deren Stücken auch Stücke der darunterliegenden Masken wegfallen, etwa jener der Kunst- und Lebensstile des 20. Jahrhunderts. Andere Stücke der postmodernen Maske hingegen werden kleben bleiben. Je tiefer der sich windende Affe in seinen Maskenpanzer hineingreift, desto schmerzlicher wird das Maskenreißen werden und sich als Selbstzerfleischung erweisen. Denn das Klebrige an den Masken ist doch, daß sie auf ihren Träger zurückgeschlagen haben und daher nicht mehr von ihm zu trennen sind, ohne dabei ein Stück des Trägers selbst mitzureißen. Angenommen, dem sich windenden Affen gelingt es, bis zu relativ tief liegenden Masken vorzudringen, etwa bis zu jener der griechischen und römischen Klassik. Sobald er daran zerrt, wird er bemerken, daß er dabei ist, sich ein Stück seines eigenen Herzens aus dem Leib zu reißen. Spätestens an diesem Punkt wird er den Versuch, sich aus seinen Masken hinauszuwinden und aufrecht zu sein, aufgeben müssen.

Behält man ein solches Bild der Geschichte im Auge, wird man jedem angeblichen «authentischen» Gehabe, also jenen Leuten, die sich und anderen nichts vormachen wollen, mit Mißtrauen begegnen. Wir sind durch und durch gekünstelte, verschrobene, unnatürliche Wesen, weil die aufeinanderfolgenden Phasen der Geschichte auf uns zurückgeschlagen ha-

ben, wir wiederum zurückgeschlagen haben und weil es keinen Kern in uns gibt – nicht einmal den ursprünglichen gefallenen Affen –, der von diesen Kunstgriffen nicht angegriffen worden wäre. Jede Anthropologie, die etwa zwischen Natürlichem und Künstlichem bei uns unterscheiden wollte, beruht auf Mißverständnis. Es gibt keinen aufrichtigen Menschen, und wer vorgibt, dies zu sein, ist besonders verschoben.

... die von ihm ausgestoßenen Laute als Symbole nehmen, und diese Symbole dem Code seiner Muttersprache entnimmt (wenn es sprechen lernt), dann verhält sich das Baby gekünstelt, unnatürlich. Und wenn ein Erwachsener wie ein Baby lallt oder ein Großstadtdemagoge wie ein Bauer redet, weil er sich um Natürlichkeit und Ehrlichkeit zu bemühen vorgibt, dann verhalten sich beide noch weit gekünstelter als das Baby. Das Baby nämlich lernt eine Kunst, und der Demagoge ist einfach ein Lügner. Es gibt kein Zurück aus der Geschichte, weil die Geschichte uns in Mark und Bein gedrungen ist, weil sie an uns klebt und wir an ihr kleben. Das heißt Kunstgeschichte.

Aber es heißt gerade nicht, daß wir uns etwa im Leerlauf winden würden. Es heißt im Gegenteil, daß wir desto verschrobenere werden, je länger wir uns winden. Es heißt, daß unser Versuch, den Affen in uns zu überwinden, uns aus seinem Fall zu empören, uns aus der Niedertracht zu erheben, aus uns unwiderruflich Künstler gemacht hat. Die Kunst der Selbstüberwindung erweist sich als jene Kunst, dank derer sich das Selbst immer etwas anderes vormacht, bis es zum Schluß keinen Sinn mehr hat, von einem Selbst zu sprechen. Und wer immer sich selbst nichts vormachen will, wer sein eigenes Selbst hinausstellen will, der erweist sich als niederträchtig. Er erweist sich nämlich nicht als natürlich, sondern als viehisch.

Damit wird langsam und trotz aller Schwierigkeiten ersichtlich, wie es mit der Überwindung der Niedertracht bestellt ist. Es geht um die Kunst der Selbstüberwindung. Der gefallene Affe sind wir selbst, und erst wenn wir dieses unser Selbst überwunden haben werden, werden wir den Namen «Mensch» verdienen. Anders gesagt, Menschsein ist, das niederträchtige Selbst überwunden zu haben. Die Bewegung der

Selbstüberwindung ist, wie das Wort «Windung» ja besagt, eine Schraubenbewegung. Aber wenn die Selbstüberwindung geleistet ist, verschwindet die Schraube. Das wissen wir, obwohl wir weit davon entfernt sind, Mensch geworden zu sein und obwohl wir niederträchtigerweise an unserem verschrobenen Selbst kleben. Denn es gibt Augenblicke, in denen wir tatsächlich den Affen in uns überwinden, den Fall hinter uns lassen und Menschen werden. Schon jetzt und hier, mitten in der Kunstgeschichte, gibt es menschliche Augenblicke, und wir sind vorderhand gezwungen, diesen Augenblicken den Namen «Selbstvergessenheit» zu geben.

Es ist nichts besonders Erhabenes an solchen Augenblicken. Jeder erlebt sie, wann immer er sich verliert, um in etwas anderes hineinzufallen: in ein spannendes Buch, in einen Film, in eine Musik, ins Herstellen von etwas, in einen anderen Menschen. Es geht um ein Verschwimmen des Subjekts im Objekt, wobei es keinen Sinn mehr hat, von Subjekt und Objekt zu sprechen. Die Tradition spricht von «unio mystica», aber dies ist eine mystifizierende Bezeichnung. Selbstvergessenheit hat nichts Mysteriöses an sich: Sie ist jener Augenblick, in welchem wir nicht mehr Subjekt sind. Durch diesen Verlust des Subjekts «in uns», durch dieses Hinausgehen aus uns «selbst» zum anderen hin wird die Niedertracht überwunden, und eben dies kann «Menschwerdung» heißen.

Es ist nichts Erhabenes an der Selbstvergessenheit, und jedes Kind erlebt sie beim Spielen. Dennoch ist sie ein erhebendes, weil sich selbst aufhebendes Erlebnis. Sie ist jenes Erlebnis, das mit Begriffen wie «aufrichtig», «empört» oder «entstanden» gemeint ist. In der Selbstvergessenheit erleben wir, wie sich etwas gegen das Tier empört, aus dem Tier aufrichtet und wie etwas entsteht, das verdient, «Mensch» genannt zu werden. Denn die Schraube dreht sich dann nicht mehr, der Affe windet sich nicht mehr, und der Fall ist behoben.

Von der Aufrichtigkeit

Der bisherige Versuch einer phänomenalen Sicht auf unsere Stellung hat etwa folgendes Bild ergeben: Wir befinden uns auf dem Boden einer Halbkugel, dem Erdboden, und die sich über uns wölbende Halbkugel, der Himmel, ist nicht abzusehen. Unter dem Erdboden liegt etwas Unsichtbares und Undurchlässiges, die Erde, und dieses dunkle Geheimnis zieht uns an und trägt uns. Ursprünglich liegen wir rücklings (wie an Neugeborenen sichtbar), aber seit diesem Ursprung haben unsere Hände verschiedene um uns herumliegende Dinge erfaßt, begriffen und für unser Aufrichten verwendet. Das sehen wir daraus, daß um uns herum zahlreiche verwendete und verwendbare Dinge herumliegen, die Kulturgegenstände. Es ist uns tatsächlich gelungen, uns an diesen Krücken zeitweilig emporzurackern, obwohl wir beträchtlich viel Zeit noch immer auf dem Rücken verbringen (etwa im Schlaf, in der Krankheit, im Sterben).

Diese unsere aufgerichtete Einstellung muß in der Jugend mühsam erlernt werden, sie ist künstlich: eine inmitten von Kulturgegenständen auszuführende künstliche Geste. Sie erlaubt ein Schreiten auf zwei Beinen, eine akrobatische Leistung. Die Schwierigkeiten beim Stehen und Gehen sind nicht nur körperlich, sondern auch existentiell: Wir sind irgendwie verkehrt da. Wir stehen gegenüber und gehen entgegen. Durch unsere widernatürliche Einstellung sind wir Subjekte von Objekten. Wir sind den Dingen, denen wir gegenüberstehen und denen wir entgegengehen, unterworfen. Das zeigt sich darin, daß wir uns immer wieder vor etwas oder über etwas beugen müssen. Diese unsere Untertänigkeit, Subjektivität, Unterworfenheit, Bedingtheit erlaubt uns nicht, uns völlig aufzurichten. Nur in seltenen, sporadischen

Augenblicken überwinden wir unsere Subjektivität, vergessen wir, wie wir da sind, und in diesen flüchtigen Augenblicken der Selbstvergessenheit werden wir aufrichtig und verdienen, «Mensch» zu heißen.

Das eben geschilderte Bild unserer Stellung ist anthropozentrisch. Es stellt Anthropos, den erst im Werden befindlichen und vorderhand noch sich windenden Menschen, in die Mitte dieser beschränkten und daher dummen Ansicht kann nur die Schwierigkeiten, aber dennoch abgeholfen werden. Nur die Schwierigkeiten, weil wir eben aufgrund unserer Stellung auf dem Boden der Halbkugel für anthropozentrische Ansichten bedingt sind. Aber dennoch, weil wir in flüchtigen Augenblicken der Selbstvergessenheit diese Beschränkung überwinden können. Das Überwinden gelingt schon ein wenig, wenn wir versuchen, uns in die Stellung vor unserem Ursprung einzuleben. Der vorangegangene Versuch in dieser Richtung hat angedeutet, daß die Lebenswelt unserer Vorfahren in den Baumkronen eher kugelförmig als halbkugelförmig war, weil sich Menschenaffen in alle Richtungen des dreidimensionalen Raums, also auch nach unten, bewegen. Der Erdboden kann demnach als ein Querschnitt durch eine ursprüngliche Kugel angesehen werden, und die Erde als die verborgene Kugelhälfte. Diese Sicht erlaubt, in unserem Ursprung einen Fall aus den Baumkronen zu erkennen, der einerseits zum Verlust einer Hälfte der Lebenswelt und andererseits zur Befreiung der Hände vom Festhalten an Zweigen geführt hat. Das aber ist nicht mehr eine rein anthropozentrische Ansicht, weil sie Vormenschliches, Anthropoides einschließt. Wir sehen den werdenden Menschen nicht mehr in der Mitte der Welt stehen, sondern nur noch dort irgendwie auftauchen, und wahrscheinlich auch untertauchen.

Damit ist allerdings die dumme Beschränktheit des gebotenen Bildes nicht überwunden. Um eine etwas globalere Sicht über dasjenige zu gewinnen, was wohl das Gefüge zu nennen ist, müßten wir die Stellung einer ganzen Anzahl von Dingen darin einnehmen können. Wir müßten zum Beispiel unsere eigene Stellung vom Standpunkt des Planeten Erde oder des Bandwurms in unserem Darm einsehen, und nicht nur die

Stellung des Planeten und des Bandwurms von unserem eigenen Standpunkt. Das allerdings ist unmöglich, weil das Gefüge zahllose (wenn auch sicherlich nicht unendlich viele) Standpunkte zuläßt. Da nicht alle möglichen Standpunkte eingenommen werden können, bleibt uns nichts anderes übrig, als einige wenige einzunehmen und zwischen ihnen zu pendeln. Eine derartige pendelnde Epistemologie, ein solches Springen von Punkt zu Punkt, ist nicht die traditionelle Erkenntnismethode. Im Gegenteil geht die moderne Wissenschaft von einem einzigen Standpunkt aus (dem sogenannten «objektiven») und versucht, von dort aus das Gefüge aus den Fugen zu heben (also den Hebel dort anzusetzen). Diese «diskursive» Epistemologie beginnt jedoch der springenden, «phänomenologischen» zu weichen, und das läßt sich der Fotokamera entnehmen: Sie ist eine Vorrichtung zum Springen von Standpunkt zu Standpunkt, um sich ein Bild vom Gefüge zu machen. Dieses Springen erinnert allerdings an die kugelrunde Affenbewegung. Vielleicht sind wir dabei, uns aufzurichten und durch die Baumkronen hindurch in Höheres zu gelangen? Global statt semiglobal zu sehen?

Beginnt man nun derart von Standpunkt zu Standpunkt zu springen und hält dabei die gewonnenen Ansichten auf einem Band fest, so gewinnt man eine nicht mehr anthropozentrische, da nicht mehr zentrische Einsicht. Es zeigt sich, daß es im Gefüge keine Mitte gibt, sondern daß darin alles von allem abhängt. (Davon und von der Schwierigkeit einer ökologischen Erkenntnis wurde schon gesprochen.) Die gegenseitige Abhängigkeit, in welcher sich alles mit allem befindet, erscheint dann als das Konkrete am Gefüge, und alles andere, das sich da hineinfügt, als Abstraktion aus diesem Konkreten. Weit entfernt davon, uns selbst in der Mitte zu sehen, beginnen wir, uns als eine unter zahllosen Verknüpfungen von Abhängigkeiten zu sehen. Das aber ist eine schwierige Erkenntnis: Wenn wir nichts anderes sind als sich verknüpfende Abhängigkeiten, wenn also das Wesentliche an uns Abhängigkeit ist, wie ist dann Aufrichtigkeit überhaupt denkbar? Wie können wir uns aufrichten, wenn wir nichts als Fäden sind, die aneinanderhängen?

Wir müssen versuchen, das Wort «abhängig» beim Wort zu nehmen, und das heißt: zu Bild kommen lassen. Alle Anthropoiden, nicht nur Homo sapiens, sind bedrohte Arten, weil sie sich nicht genügend vermehren, um den Fortbestand der Art zu sichern. Ein Anthropoidenweibchen kann maximal drei Junge zur Welt bringen, weil jedes Junge verlangt, vier bis fünf Jahre lang von der Mutter ertragen zu werden, und die Spanne zwischen Geschlechtsreife und Tod etwa fünfzehn Jahre ausmacht. Nach der Geburt klammert sich das Junge an die Brusthaare der Mutter: es ist «abhängig» von ihren Haaren. Im Verlauf der Jahre wird das Junge immer schwerer, es hängt immer schwieriger an den Haaren. Wenn die Haare vorzeitig reißen, fällt das Junge hinunter: es wird «unabhängig». Das heißt aber, es stirbt und bedroht damit den Fortbestand seiner Art, denn diese ist vom Überleben der Jungen abhängig und daher von der Resistenz der Brusthaare der Weibchen.

Betrachtet man die Abhängigkeit des Jungen von den mütterlichen Brusthaaren näher, so stellt man fest, daß dabei eine Dialektik im Spiel ist. Je mehr Milch das Junge aus der Mutterbrust trinkt, desto mehr wiegt es und trachtet daher immer deutlicher nieder. Dieser niederträchtige Hang zur Unabhängigkeit kann nicht durch die mütterlichen Arme wettgemacht werden. So sehr die Mutter das Junge im Interesse des Fortbestandes der Art lieben mag, muß sie dennoch die Hände zum Festhalten an Ästen und nicht zum Festhalten des Jungen einsetzen. Daher sind es die Brusthaare der Mutter, denen die Aufgabe des Unterbindens des niederträchtigen Unabhängigkeitstriebes zukommt. Die Resistenz der Brusthaare hängt vom allgemeinen Gesundheitszustand der Mutter ab, ebenso wie die Qualität der Milch, welche das Junge zur Unabhängigkeit antreibt. Genauer besehen jedoch hängt die Resistenz der Brusthaare von einem spezifischen Vitamin ab. Dieses Vitamin wird dem Körper durch das Verspeisen einer spezifischen Wurzel zugeführt. Folglich hängt die Resistenz der Brusthaare und der Fortbestand der Art von der Häufigkeit ab, mit welcher diese Wurzel vorkommt. Leider ist diese Wurzel sehr hart und schwierig zu kauen. Daher muß

der Anthropoid gewaltige Kaumuskeln ausbilden, und sein Schädel muß für solche Muskeln adäquat sein. Daher heißt diese Anthropoidenart «Homo erectus robustus». Im Interesse des Fortbestandes der Art wird der Anthropoid abhängig von der Schädelbauweise. Aber die Wurzel selbst ist wieder abhängig von einer spezifischen chemischen Zusammensetzung der Erde. Wird diese ungünstig, gibt es wenig Wurzeln, wenig Vitamine, die Brusthaare reißen, die Jungen werden unabhängig, und die Art «Homo erectus robustus» ist zum Aussterben verurteilt.

Diese Illustration der Abhängigkeit (und Unabhängigkeit) gilt bekanntlich nicht für uns «Homines sapientes». Unsere Weibchen sind immer brünstig, und das erlaubt ihnen, mehr als drei Junge im Leben zu haben. (Die ständige weibliche Brunst ist ein entscheidendes menschliches Merkmal.) Daher können sich unsere Weibchen erlauben, keine Brusthaare zu haben, unsere Jungen sind relativ unabhängig von Haaren und unsere Art relativ unabhängig von Wurzeln. Dennoch ist das Bild geeignet, die Begriffe «Abhängigkeit» und «Unabhängigkeit» vor Augen zu führen. Das ist desto notwendiger, als seit der Aufklärung und den damit verbundenen Emanzipationen (im Sinne von Aushändigungen) so viel Unsinn bezüglich Unabhängigkeit gesagt wird. Das Bild zeigt ziemlich deutlich, daß «Unabhängigkeit» ein Niederfallen und Todesgefahr bedeutet. Das wird im gegenwärtigen Afrika sichtbar und sollte auch von den verschiedenen emanzipatorischen Bewegungen (etwa jener der Frauen) mitbedacht werden. Ebenso deutlich jedoch ist im Bild, daß Unabhängigkeit auch eine Todesgefahr für jenen bedeutet, von dem man abhängig war. Nicht nur das unabhängig gewordene Junge stirbt, sondern die ganze Art stirbt aus, wenn ihre Jungen unabhängig werden. Das ist leicht einzusehen: Gegenseitige Abhängigkeit ist das Gefüge des Lebens (und alles Seienden überhaupt), und Unabhängigkeit ist ein Durchbruch des Gefüges, es ist der Tod, die Entropie überhaupt, es ist die Auflösung aller Strukturen.

Man mag im Empörungsversuch des gefallen Affen (auch des unabhängig gewordenen Jungen) eine entropische Ten-

denz konstatieren und Menschwerdung, insofern sie das Durchreißen aller Fäden, die Bewegung zur Unabhängigkeit bedeutet, im Grunde als Agonie, als Selbstmord des Affen einstufen. Doch kommt die Betrachtung der Menschwerdung als Informationsverlust der Frage nach der Aufrichtigkeit nicht näher. Zweifellos kann ein Standpunkt vertreten werden, wonach Menschwerdung ein Prozeß ist, in dessen Verlauf in Menschenaffen enthaltene Informationen verlorengehen, und dies nicht nur im relativ oberflächlichen Sinn eines Verlustes von spezifischen Fähigkeiten wie Klettern und Turnen, sondern im bedeutenderen Sinn eines Verlustes von sogenannten Instinkten. Wir können uns auf Instinkte weit weniger verlassen als Anthropoiden, wir «wittern» weniger gut als Affen. Zahlreichen lebensgefährlichen Situationen sind wir im Vergleich zu unseren tierischen Ahnen schutzlos ausgeliefert. Das zeigt, was «Unabhängigkeit» bedeutet: das Zerschneiden von Fäden, die uns mit unserer Lebenswelt verbinden und uns gestatten, mit ihr mitzuschwingen. Und es zeigt auch, was «Instinkt» meint: die Fähigkeit, mit der Lebenswelt mitzuschwingen. Zweifellos ließe sich also ein Standpunkt vertreten, wonach Menschwerdung jener Prozeß ist, dank dessen wir von der Lebenswelt immer unabhängiger werden, immer weitere Fäden zerreißen, die uns mit ihr verbinden, immer weniger Lebensinformationen (genetische, vererbte Informationen) tragen, immer leerer werden, immer weniger da sind.

Doch läßt eine solche Sicht auf die Menschwerdung als Aushöhlung, als Evakuierung aus dem Gefüge des Lebens das Sich-Aufrichten aus dem Blickfeld verschwinden. Spätestens seit Hegel, deutlich bei Marx und betont bei den sogenannten Existentialisten wird von der Aushöhlung, der Negation, also von der Unabhängigkeit als dem eigentlich Menschlichen gesprochen. Wie aber kann eine derartige Sicht die Empörung aus der Fülle ins Leere hinein in den Griff bekommen? Der sich aufrappelnde, sich auf Hebel stützende, sich auf zwei wacklige Beine stellende, heruntergekommene und verarmte Affe steigt doch nicht wie ein leerer Luftballon, sondern im Gegenteil wie ein an seiner schweren Fülle leidendes Flug-

zeug. Die Sicht auf die Menschwerdung als entropische, selbstmörderische Tendenz ist so zwar im Auge zu behalten (denn sie sieht richtig), aber muß durch andere Standpunkte ergänzt werden, soll die Aufrichtigkeit im Blick bleiben.

Als Alternative zur Sicht der Existentialanalyse bietet sich diejenige aus der Vogelperspektive an. Wir wissen theoretisch, daß ein im Aufwind schwebender Vogelkörper nicht schwer ist, weil dort die Schwerkraft durch andere Kräfte überboten wird. Der Vogelkörper hat seine Niedertracht anders als der Affe überwunden: nicht akrobatisch, sondern aerodynamisch. Allerdings haben wir, indem wir dies sagen, den Anthropozentrismus nicht völlig überwunden. Wir können dann nämlich so denken: Beide, Gorilla und Kondor, leben in Baumkronen und leiden an ihrer Schwere. Aber jede dieser beiden Gattungen hat darwinistischerweise eine spezifische Strategie zur Überwindung der Schwerkraft entwickelt: Akrobatik die eine und Aerodynamik die andere. Die Strategie des Kondors hat sich als die bessere erwiesen: Als die Bäume seltener wurden, ist er nicht hingefallen, hat die Sache gut überlebt und kreist gegenwärtig ungefähr genauso in den Lüften wie damals. Mit den Gorillas hat es weniger gut geklappt, und das Resultat sind wir Menschen.

Doch läßt sich ein derartiger anthropozentrischer Hochmut dem Kondor gegenüber vermeiden und die Vogelperspektive besser einnehmen. Das läßt sich zuerst einmal darwinistisch erzwingen. Angenommen, eine Design-Firma wird beauftragt, die in Reptilien enthaltenen Möglichkeiten versuchsweise zu entwerfen. Die Firma verfügt über die notwendigen Daten, vor allem über die betreffenden genetischen Informationen. Einige Alternativen werden sehr bald deutlich werden, vor allem hinsichtlich der Fortbewegung. Die erste und evidenteste Möglichkeit ist das Schwimmen. Folglich wird man Krokodile entwerfen. Die Auftraggeber werden dies belächeln: Das ist nichts als Rückfall in bereits entwickelte, amphibische Modelle und dafür wird kein großes Interesse auf dem Markt der Lebensentfaltung bestehen. Die zweite, weniger evidente Möglichkeit ist das Laufen. Folglich wird man

Gliedmaßen, insbesondere die vorderen, weiterentwickeln und schließlich auf menschliche Hände kommen. Die Auftraggeber werden begeistert sein, denn die in den Händen enthaltenen Möglichkeiten, etwa die menschlichen Zivilisationen, sind interessant genug, um darin große Kapitalien zu investieren. Tatsächlich werden dann die Designer die meiste Zeit dem Entwurf von Händen widmen, also anthropozentrisch werden. Einige kleinere Angestellte der Firma jedoch werden noch eine dritte Möglichkeit ins Auge fassen, nämlich das Fliegen. Die ersten stümperhaften Designs, etwa Pterodaktylen, werden verbessert werden, und schließlich werden Kondore auf den Computerschirmen erscheinen. Niemand wird bereit sein, dafür viel Geld auszugeben. Dann aber wird auf einmal deutlich werden, daß beim Design der Hände irgendein Fehler unterlaufen ist: Sie können sich nicht richtig drehen und wenden, und die linke kann mit der rechten nie zur Deckung gebracht werden. Wird sich da nicht die Aufmerksamkeit auf das Kondordesign richten? Ist im Reptilienentwurf vielleicht auch die Möglichkeit enthalten, Akrobatik mit Aerodynamik zu koppeln?

Wahrscheinlich wäre es ein Anachronismus, dem sich auf dem Boden windenden gefallen Affen bereits den Wunsch nach dem Fliegenkönnen zuzuschreiben, obwohl der betreffende Mythos sehr alt ist. Denn hätte sich Homo erectus nach Kondoren gerichtet, er wäre nie auf den Hebel gekommen. Aber er muß sich dennoch schon damals für flüchtige Augenblicke aus der Vogelperspektive gesehen haben. Denn sein Fingern, Tasten, Greifen, Fassen, Wenden und überhaupt Handeln ist doch eine der Vogelbewegung abgeschauteste Geste. Nicht etwa als ob im Sündenfall bereits der Wunsch angelegt gewesen wäre, weit die Flügel auszubreiten und Engel zu werden. Und doch liegt jedem Handeln das Motiv zugrunde, sich in allen Richtungen des dreidimensionalen Raums zu entfalten und also den Boden, diesen Einschnitt in die Lebenssphäre, abzuschaffen. Jedes Handeln muß, von Anbeginn an, als Versuch angesehen werden, aus der Hemisphäre, in die man gestürzt ist, auszurechnen, und vogelgleich die Fülle der Kugel wiederzugewinnen. So ungefähr sieht die

Empörung aus der Niedertracht in die Aufrichtigkeit aus, wenn man sie aus der Vogelperspektive betrachtet.

Um den Impakt einer solchen Sicht auf die Menschwerdung auszukosten, darf man sich nicht sofort von überlieferten Allegorien beeindrucken lassen, sondern muß versuchen, phänomenologisch bei der Sache zu bleiben. Nichts liegt ja näher, als auf jene überlieferte Anthropologie zurückzugreifen, wonach wir zwischen dem Tier und dem Engel stehen (oder schweben) und aus dem Tierischen ins Engelhafte streben, um immer wieder ins Tierische zurückzufallen. Selbst wenn wir diese allegorische Anthropologie etwas demythisieren und statt Tier und Engel «Gorilla und Kondor» sagen, wird uns dies nicht dem Phänomen des Aufrichtens näherbringen. Ein besserer Ausgangspunkt dafür ist schon, dem Erdboden das Wort zu geben. Aus der Vogelperspektive gesehen, ist er nicht etwa jene starre Schranke, auf welche und gegen welche wir Menschen gefallen sind und die uns verwehrt, noch tiefer zu fallen. Je nach dem, wie sich der Vogel dreht und wendet, ist der Erdboden eine sich verschiebende Fläche; keine objektive Sache, sondern Ansichtssache. Das war die große weltanschauliche Überraschung bei den ersten, primitiven Flugversuchen: daß mit einem Mal der Erdboden schräg steht und wir ihn wieder so sehen können wie einst die Anthropoiden. Wir, die wir in schwerfälligen, unakrobatischen Flugmaschinen sitzen, haben diese umwälzende Erfahrung nur noch selten. Aber die ersten Flieger sahen mit eigenen Augen, wie Akrobatik und Aerodynamik, Gorilla und Kondor, weltanschaulich verbunden werden können. Vielleicht ist das Aufrichten des gefallen Affen zuerst einmal der Versuch, aus dem harten und objektiven Boden, auf den er gefallen ist, eine Ansichtssache zu machen – gegenüber dem ihn tragenden Urgrund die Vogelperspektive einzunehmen. Und vielleicht werden wir erst dann eigentlich aufrichtig sein, wenn wir diese Perspektive beizubehalten lernen.

Es gibt elegante Worte für dieses Lernen, zum Beispiel nicht-euklidische Geometrie oder topologisches statt geographisches Denken. Aber obwohl diese eleganten Worte anzudeuten scheinen, daß wir tatsächlich dabei sind, aus der

Vogelperspektive zu sehen, ist es eigentlich nicht das, was hier gemeint war. Gemeint war, daß Aufrichtigkeit von vornherein und seit Anbeginn der immer wieder scheiternde Versuch ist, den Erdboden und das unter ihm verhüllte dunkle Geheimnis nicht hinzunehmen, sondern darüber zu schweben. Wenn man die fingernde Hand des gefallen Affen und seither überhaupt alle Handlungen aus einer Vogelperspektive betrachtet, kommt man nicht umhin, in ihnen ein schwebendes Enthüllen des dunklen Geheimnisses zu erblicken. Alles Begreifen, Behandeln und Anwenden ist, so gesehen, nichts als ein Enthüllen, ein Entfernen von Hüllen, letzten Endes des Bodens unter dem Rücken, der Rückendeckung. Aus der Vogelperspektive betrachtet, ist Aufrichtigkeit ein Sich-Hin-einlassen ins Bodenlose – sich nicht mehr auf einen Grund zu verlassen – und in diesem unheimlichen Sinn ein vogelähnliches Schweben.

Das ist der Impakt einer vogelperspektivischen Sicht auf die Menschwerdung: Je bodenloser unsere Niedertracht wird, desto besser können wir aufrichtig werden. Diese Aussage ist zuerst einmal wörtlich und dann erst metaphorisch zu nehmen. Je schwerer man auf dem Boden liegt, je mehr Boden man unter sich hat, desto unaufrichtiger ist man, und mit jeder Handlung, dank derer man sich vom Boden löst, wird «es» leichter. Hinzuzufügen aber ist, daß das Aufrichten kein linearer Prozeß ist. Wer sich ein wenig aufgerichtet hat, greift wieder zurück, um sich zu stützen. Dieser Rekurs auf naiven Realismus läßt sich an Babys gut feststellen. Selbst wenn sie gelernt haben, sich auf zwei Beinen zu halten, verfallen sie immer wieder in ein auf Knie und Hände gestütztes Kriechen. Wahrscheinlich hat dieses Zurückfallen aus dem Schreiten ins Kriechen weit mehr als eine Million Jahre in Anspruch genommen, und Homo sapiens sapiens mag die erste Menschenart sein, die gelernt hat, fortzuschreiten. Dennoch ist auch unsere Art immer noch in der Versuchung, zum naiven Realismus, zum Vertrauen, zum Glauben an den uns tragenden Erdboden zurückzugreifen. Aus der Vogelperspektive gesehen, sind wir noch immer nicht flügge. Weder unsere Niedertracht, noch auch unsere Aufrichtigkeit ist gänzlich

bodenlos geworden. Wir haben uns zwar vom Erdboden empor und winden uns jetzt in allen Richtungen des dreidimensionalen Kugelraums, aber die geheime, verborgene, undurchdringliche Hemisphäre unter dem Erdboden ist trotz Wurzelforschung und Grundlagenforschung immer noch unheimlich geblieben. Wir sind immer noch nicht fähig, die Vogelperspektive beizubehalten und «oben» und «unten» zu relativieren. Vorderhand sind wir noch keine Engel.

Siehe da: Bei dem Versuch, den Anthropozentrismus zu überwinden und nichtmenschliche Standpunkte zur Menschwerdung einzunehmen, sind wir in Angelologie verfallen. Als ob das Abstoßen vom Erdboden, das Ausbreiten der Flügel und das Sich-Einlassen ins Schwerelose, kurz das Beheben aller Schwierigkeiten, das Ziel des Aufrichtens sei, und als ob wir aus gestürzten Affen zu Engeln werden sollten. Dieses Bild vom Take-off, von der brutalen Anstrengung bei der Überwindung des Körpers, wie es von startenden Jumbos, Raketen und Space Shuttles geboten wird, mag zwar der Apokalypse des Johannes, nicht aber dem Hebel entsprechen. Der werdende Mensch überwindet seinen Körper eben nicht durch Gewalt, wie dies Raketen, Kondore und etwa Erzengel tun, sondern listigerweise dank Hebel. Er will aus der Halbkugel, in die er gestürzt ist, in die Sphäre zurück, in welcher er innerhalb der Baumkronen wohnte, aber nicht gewaltsam. Das läßt sich daran erkennen, wie wir die widerlichen Umstände manipulieren: Wir versuchen nicht, sie zu brechen oder zu überspringen, sondern sie umzuwenden und zu verwenden. Wir wollen Schritt für Schritt über die verwendeten Widerstände aus der Halbwelt in die Ganzwelt klettern. Wir sind eben keine Vögel oder Engel, sondern doch immer noch Affen. Letzten Endes scheitert also der Versuch, uns selbst aus der Vogelperspektive zu sehen. Wir können nie derart bodenlos werden wie Vögel, und wahrscheinlich können wir dies nicht einmal wollen.

Der gescheiterte Exkurs aus der Existentialanalyse in die Vogelperspektive war dennoch nicht völlig vergebens. Er hat gezeigt, daß «Aufrichtigkeit» nicht bedeuten kann, sich zu-

erst auf die Füße, dann auf die Fußspitzen zu stellen, um sich schließlich vom Erdboden abzustoßen und in nicht-euklidische Geometrie auszubrechen. Ebenso wie unserer Niedertracht eine Grenze gesetzt ist, nämlich der Erdboden, können wir nicht unbegrenzt in Riemannsche und andere Räume steigen. Selbst wenn wir vorderhand noch immer Anthropoiden sind, so können wir nie nachderhand existieren. Der Nachderhand-Traum vom Fliegen, bei welchem die Hände zugunsten von Flügeln aufgegeben werden, muß, wie alle Utopien, als ein Albtraum erkannt werden. Kurz, Menschwerdung ist ein Prozeß, dem von vornherein Grenzen gesetzt sind.

Von der Existentialanalyse aus erscheint die Bewegung der Empörung aus der Niedertracht in die Aufrichtigkeit im Bild des Luftballons: Wir empören uns, weil wir leer sind und alles um uns herum voll ist. Aus der Vogelperspektive erscheint diese Bewegung als diejenige des startenden Flugzeugs: Wir empören uns aus der Niedertracht in die Aufrichtigkeit, weil wir eine innere Energiequelle haben, dank derer wir uns abstoßen können. Sowohl Luftballon wie Flugzeug sind als Menschwerdungsbilder nur teilweise zutreffend. Richtig am Luftballon ist die Leere, und daher der Ekel vor der Fülle. Richtig am Flugzeug ist das Überwinden des schwerwiegenden Körpers mittels ihm innewohnender Kräfte. Aber der gescheiterte Exkurs vom Luftballon zum Flugzeug deutet an, daß es nicht angebracht ist, die beiden Modelle der Menschwerdung zu koppeln, um der Menschwerdung bildlich habhaft zu werden. Man kann die Geschichte der Menschheit nicht einfach unter dem Zeichen eines Zeppelins sehen, also etwa als Kopplung von leer mit Motor, oder von Ekel mit begeisterten Streben. Man kann sich jedoch behelfen und ein Bild entwerfen, das beidem, der existentiellen Negation und dem schöpferischen Auftrieb gerecht wird, ohne doch diese beiden Anthropologien zu synthetisieren.

Gemeint ist das Bild vom Stolpern. Das bereits erwähnte Bild des Babys, das nach jedem Stolpern ins Rutschen auf Knien und Handflächen zurückfällt. Diesem Bild soll jetzt nachgegangen werden, aber mit folgender Warnung: Mit «Stol-

pern» ist nicht jenes «trial and error» gemeint, von dem die optimistischen Pragmatiker reden, sondern eher jenes Stolpern über Steine des Anstoßes, von dem die mittelalterliche Theologie berichtet. Betrachtet man, im Licht der vorangegangenen Überlegungen zu Luftballon und Kondor, die Menschwerdung als ein zwei Millionen Jahre währendes Stolpern, so rückt man in die Nähe der üblichen akademischen Menschheitsgeschichten. Es erscheinen dann nämlich Epochen, wobei jede Epoche mit einem Empören aus einem vorangegangenen Fall beginnt und mit einem Stolpern über einen Widerstand und also einem neuen Fall endet. Und wenn man jede einzelne Epoche (etwa die mittlere Steinzeit oder die Renaissance) unter dem Stolperkriterium anschaut, so wird man darin wieder eine Stolperreihe erkennen. Das Stolperbild ist, seiner Struktur nach, quantisch, und die Menschwerdung ist dann kein Prozeß, sondern eine statistische Verkürzung von chaotischen Stolperungen (falls dieser Begriff erlaubt ist). Was uns dann als das Aufrichten aus der Niedertracht erscheint, ist eigentlich eine lineare Abstraktion aus punktuellen Empörungen aus Niedertrachten. Nicht nur ist die Menschwerdung dann in individuelle Fälle, sondern jeder dieser Fälle ist auch wiederum in zahllose Stolperungen zerteilbar. Von Menschwerdung ist so nur noch als einer Komputation aus lauter Zufällen die Rede, und das Wort «Aufrichtigkeit» bedeutet eine numerisch generierte Kurve. Das meint der akademische Geschichtsbegriff, wenn man ihn kritisch betrachtet. Nimmt man allerdings den Luftballon und den Kondor zuhilfe, so kann das Wort «Aufrichtigkeit» dennoch wieder Bedeutung gewinnen. Denn dann meint «Stolpern» ein Platzen des Ballons, wodurch er schwerer als Luft wird und wie ein Flugzeug abstürzt. Und «Aufrichtigkeit» meint jene Einstellung, dank derer geplatzte Luftballons aufgeblasen, abgestürzte Flugzeuge repariert, kurz Stolpern zu Empörung aus Niedertracht komputiert wird. Sobald man mit dem Begriff «Stolpern» zu operieren beginnt, wird man in den Begriffskomplex «Chaos, Ordnung, Katastrophe, Paradigmenwechsel» getrieben. Dies soll hier vorderhand vermieden und die Sache von einer anderen Seite

aus betrachtet werden. Das Stolpern soll als eine Bewegung des Beugens angesehen werden, etwa folgendermaßen: Man empört sich aus der Niedertracht, richtet sich etwas auf, und stolpert über etwas (zum Beispiel die eigenen Füße), und das Stolpern erzwingt ein Beugen. Man will sich empören, und statt dessen verbeugt man sich vor etwas und beugt sich über etwas. Die Bewegung der Empörung in die Aufrichtigkeit wird in eine Verbeugung umgebogen. Zwar wird bei einer solchen Betrachtung deutlich, was Begriffe wie «Katastrophe», «Paradigmenwechsel» und «Chaos und Ordnung» meinen, aber sie verwischen das Phänomen des Stolperns, anstatt es zu klären.

Das Stolpern als ein Beugen betrachtet scheint zwei entgegengesetzte Gesten zu meinen: zum einen das herablassende Beugen über etwas, zum anderen das ehrerbietende Verbeugen vor etwas. Es zeigt sich in der konkreten Bewegung des Stolperns, daß diese Unterscheidung sekundär und interpretativ ist. Wenn ich über meinen eigenen Fuß stolpere, dann beuge ich mich, und erst nachträglich kann ich fragen, ob ich mich über meinen Fuß gebeugt oder vor ihm verbeugt habe, und das ist eine wichtige Bemerkung. Denn bekanntlich meint das Verbeugen vor etwas eine ethisch-politisch-religiöse, und das Beugen über etwas eine epistemologische Geste: Ich verbeuge mich ehrfürchtig vor Gott, und ich beuge mich wißbegierig über eine Naturerscheinung. Die Tatsache, daß im konkreten Stolpern selbst die beiden scheinbar so unvereinbaren Gesten als eine einzige Bewegung ersichtlich sind, kommt im Wort «Subjekt» deutlich zur Sprache. «Subjekt» meint zugleich «Unterworfener, Untertan», also die Geste des Verbeugens vor etwas, und «dem Gegenstand entgegenstehen», also das Beugen über etwas.

Man empört sich aus der Niedertracht, teils wie ein Luftballon, weil man sich vor der Fülle des Niederträchtigen ekelt, teils wie ein Flugzeug, weil man in sich eine innere Kraft spürt. Und dann stolpert man: Der Luftballon reißt, das Flugzeug stürzt ab, und man landet wieder. Mit anderen Worten, es stellt sich heraus, daß man kein leerer Luftballon und kein begeistertes Flugzeug, sondern ein Subjekt ist. Genauer ein

Subjekt von Objekten, vor denen man sich verbeugen muß, um sich dann über sie beugen zu können. Erst wenn man dies einsieht (sich als Subjekt von Objekten annimmt), kann man Modelle wie Luftballons und Flugzeuge überhaupt ins Auge fassen. Dann nämlich besteht der nächste Schritt darin, die Objekte zu überlisten, Hebel zu verwenden, Luftballons und Flugzeuge zu projizieren. Erst wenn man beim Stolpern darauf kommt, daß man ein Subjekt ist, kann man zu projizieren beginnen. Erst wenn man darauf kommt, daß man unterworfen ist, kann man beginnen, sich zu entwerfen. Und so gewinnt, unter dem Zeichen des Stolperns, der Begriff «Aufrichtigkeit» eine volle Bedeutung: als jene Einstellung, die angenommen wird, wenn man beim Empören aus der Niedertracht stolpert und dann versucht, sich aus einem Subjekt in ein Projekt zu entwerfen. «Aufrichtigkeit» also nicht eigentlich als Empörung gegen, sondern eher als Entwurf für.

Band 3 der Schriften Vilém Flussers enthält die letzten beiden großen Arbeiten des Verfassers. Beide wurden nicht beendet, «Vom Subjekt zum Projekt» jedoch immerhin zu einem sinnvollen Abschluß gebracht. Das laut eines undatierten handschriftlichen Plans fehlende letzte Kapitel «Muße entwerfen» wurde zwar nicht geschrieben, thematisch ist es jedoch in dem nunmehr letzten, «Arbeit entwerfen», präsent. Aus der Niederschrift der «Menschwerdung», die die Summe seiner Gedanken werden sollte, wurde Vilém Flusser dagegen durch seinen Unfalltod am 27. November 1991 jäh herausgerissen. Aus Prag zurück, wo er am Tag zuvor einen Vortrag – den ersten und einzigen in seiner Geburtsstadt – gehalten hatte, wollte Flusser unmittelbar die Arbeit an dem großen Projekt mit einer Durchsicht und teilweisen Neuformulierung der bis dahin entstandenen und hier veröffentlichten Teile fortsetzen. Das Kapitel «Vom Handel» sollte nun «Von der Manifestation» heißen und dementsprechend umgeschrieben werden. An die unterbrochenen Reflexionen der letzten Seiten des Manuskripts, «Von der Aufrichtigkeit» überschrieben, sollten sich Überlegungen unter anderem zu «maintenant» anschließen.

Ein Buchprojekt mit dem Titel «Von Subjekt zu Projekt» ist zum ersten Mal in einem Brief vom 7. Dezember 1988 an Volker Rapsch, Flussers langjährigen deutschen Lektor, erwähnt: «Haben Sie die Einleitung «Vom Projizieren» bekommen? Wenn nicht, sende ich Abschrift. Hier das erste Kapitel «Vom aufrichtigen Leben». Das zweite wird etwa «Städte entwerfen» und das dritte etwa «Häuser entwerfen» heißen. Ich sehe etwa 25 Kapitel voraus (also etwa 250 Schreibmaschi-

nenseiten). Voraussichtlicher Abschluß: Ende 89. Ich kann Ihre Kommentare nicht erwarten. Ich schreibe <für Sie>.»

Am 10. Januar 1989 bestätigt Volker Rapsch brieflich, die Einleitung «Vom Projizieren» und die ersten fünf Kapitel in Sachen «Von Subjekt zu Projekt» erhalten zu haben, und schließt seiner ersten Lektüre der Texte einige Fragen an, die Entstehung und Status des Subjekts und dessen Stellung zur Sprache betreffen. Dabei fällt der Name Lyotard als Beispiel für eine Position, welche die Sprache zum absoluten Subjekt mache. In seinem nur 4 Tage später geschriebenen Antwortbrief geht Flusser sehr ausführlich auf diese erste Stellungnahme ein (ich zitiere die Stelle wortwörtlich und ungekürzt):

«Das Abenteuer zu dem ich Sie einlade ist doch gerade daß die Manuskripte die ich Ihnen sende (inzwischen auch Kapitel 6 Sex und 7 Kinder) gar nicht ans Drucken denken, sondern unterwürfige Entwürfe sein wollen, die wir gemeinsam (und vielleicht auch unter Zunahme von einbildenden Leuten) erst geformt werden sollen. Darum die vielen Anspielungen an ihre Fantasie (zum Beispiel 6 = sex). Ihr Phlegma (Flamme) ist ja der Bunsenbrenner auf dem die Retorte zu Präzipitation des Steins der Weisen zu braten hätte. Zur Genealogie des Subjektes: Mir schwebt vor (1) eine manipulierende Horde von Hominiden wird zum Subjekt von Steinen und Wörtern; (2) ein neolithisches Dorf wird zum Subjekt eines Gottkönigs der Subjekt von Wörtern ist; (3) ein Bronzephrophet und Philosoph wird zu Subjekt von Wörtern und Bildern in denen der Gottkönig eingeschlossen ist; (4) ein Eisen-Protowissenschaftler wird zu Subjekt dessen Objekt der Bronzephrophet ist, (5) ein Renaissance-Humanist wird zum Subjekt dessen Objekt den Eisenprotowissenschaftler beinhaltet; (7)* zahlreiche (und immer zahlreicher werdende) Barockbürger werden zu Subjekten im humanistischen Sinn, (8) alle Romantiker werden zu Subjekten ihrer selbst (und ihrer Körper), (9) einige entwerfen sich aus dieser Teufelsküche gegenwärtig. Lyotard ist aus dieser Perspektive Subjekt dessen Objekt Stadium (2) ist. Daß die Sprache uns spricht (Heidegger: es lügt aus ihm) ist Objektivierung des Gott-

* (6) fehlt auch im Original

königs. Die Propheten mit den Worten <omar veomer JHVH> = Gott spricht durch mich. Auf der gleichen Ebene befindet sich Homer <singe o Muse>. Das muß ausgearbeitet werden, das meine ich mit <Knoten>. Man darf die Inter-subjektivität (Sprache usw.) nicht objektivieren, sondern sie als <in sich> zu Worte kommen lassen. Also gerade nicht Lacan. Am besten ist da Ortega: <yo> soy yo mi circunstancia, oder: <ich> bin im Glauben an mich. Oder <he perdido de mi mismo la verdad> (ich habe die Wahrheit meines Selbst verloren). S. Juan de la Cruz: <de mi alma de desalto> (ich habe meine Seele überholt). Das ist der Nebel der mir vorschwebt: Homere und Propheten projizieren. Wie Sie sehn: noch sehr schwammig, und das Hologramm muß dichter gestreut sein.»

Ein letztes Mal erwähnt wird das Manuskript am 17. Juni 1989 in einem Brief an den Cousin und jüdischen Historiker vor allem des frühen Christentums David Flusser: «Wir werden alt, der Zahn der Zeit nagt an uns, und wir sollten die Gelegenheiten eines Beisammenseins mit euch vermehren. Mein Kopf ist voll von Dingen, die ich mit dir besprechen müßte. Ich arbeite jetzt an einem Essay <Von Subjekt zu Projekt> (Husserl angewandt an Telematik) und möchte von dir zu folgendem hören: Wenn es kein Selbst gibt, womit ich mich identifizieren kann, sondern wenn ich mich nur in Funktion der anderen identifiziere (Intersubjektivität), ist es jüdisch zu sagen, im anderen Menschen sei das Ganz Andere ersichtlich? Je älter ich werde, desto jüdischer, aber nicht über den Glauben, sondern über Benjamin, Levinas, Husserl usw. Ist das auch Glauben? Offen gesagt: du bist dabei mein Vorbild, aber vielleicht zwinge ich dich in eine Stellung?»

Zu diesem Zeitpunkt war die ursprüngliche Voraussicht von 25 Kapiteln und 250 Schreibmaschinenseiten bereits dem Plan gewichen, das Manuskript mit einem Kapitel über die Muße abzuschließen. Auch dieses Kapitel aber wurde nicht mehr geschrieben – jedenfalls fehlt es im Nachlaß Flussers, und keine der Personen, mit denen er im Kontakt stand, hat je von ihm gehört, geschweige denn es gesehen –, sondern das Motiv der Muße wurde in das Kapitel über Arbeit eingewoben. Damit scheint dieses anfänglich so groß angelegte Pro-

jekt für Flusser erledigt gewesen zu sein, wenn auch die Thematik der Genealogie des Subjekts und seiner Umstellung zum Projekt für ihn alles andere als abgeschlossen war. Das bezeugen die zahlreichen Aufsätze, die in dieser Zeit und später dazu entstanden, das bezeugt aber vor allem das Vorhaben der «Menschwerdung», in dem beide Themen, gleichsam anthropologisch präzipitiert und nun viel stärker mit dem Problem der Sprache und ihrem metaphorischen Vermögen verknüpft, wieder auftauchen.

Briefliche Erwähnung findet die «Menschwerdung» zum ersten Mal in einem Schreiben Flussers vom 31. August 1990 an mich, in dem er sich und mir zu dem Buch «Nachgeschichten» gratuliert, dessen im April 1990 geschriebenes Vorwort bereits vom «Prozeß der Menschwerdung» spricht. «Anbei die ersten 5 Seiten von Vorderhand», heißt es in Flussers Brief, «die nächsten, nämlich das erste <Niedertracht> zu nennende Kapitel, wird folgen. Die ganze Vorderhand wird schätzungsweise 150 Schreibmaschinenseiten und sechs Monate lang sein. Bitte schicken Sie eine Kopie davon an Volker. Außerdem lege ich <Von der Unaufrichtigkeit> dabei (eine Vorübung ursprünglich für Andreas)...»

Der Andreas (Müller-Pohle), dem ersten deutschen Verleger Flussers, «als eine mögliche Einführung in die Thematik des geplanten Buchs» gewidmete Text entstand genauso wie die «Menschwerdungen» betitelten Vorübungen, die im Manuskript mit der Dedikation «für einen buchzugründenden Dialog mit Volker Rapsch» versehen sind, noch vor Beginn der Niederschrift von «Vorderhand». Sie wurden in dieser Ausgabe mit dem Text «Ontogenese wiederholt Phylogenese», der den biographischen und systematischen Ansatzpunkt des Menschwerdungs-Projekts beschreibt, aber erst verfaßt wurde, als die Arbeit an «Vorderhand» bereits in vollem Gange war, unter dem Titel «Vorübungen und Vorworte» dem Abdruck des eigentlichen Manuskripts vorangestellt.

Von diesem Manuskript, das 48 eng beschriebene Seiten umfaßt, schickte Flusser am 3. September 1990 die Seiten 6 bis 14 (das Kapitel «Von der Niedertracht») an Volker Rapsch: «Jetzt werde ich eine kleine Pause machen müssen.

Ich brenne auf Ihre Reaktion, da ich mir (wieder einmal) einrede, daß so etwas nie vorher geschrieben wurde.» Trotz der angekündigten Pause folgten bereits am 18. September die Seiten 15 bis 27 («Vom Handel»). «Leider muß ich jetzt wieder unterbrechen (Lilienthal und Österreichischer Rundfunk kommen her), wo ich gerade im Schwung bin», heißt es im Begleitbrief. Am 19. September schreibt Vilém Flusser an mich: «Ich habe an Volker das erste und zweite Kapitel [...] geschickt und hoffe, daß er Ihnen Kopien geschickt hat. [...] Die Angaben betreffs Umfang und Dauer der Vorderhand-Publikation sind mir wichtig, und ich werde mich daran halten. Sie haben richtig verstanden: das Problem beim neuen Text ist, <hinter> die Worte und <bis zu> den Bildern zu kommen.»

Anläßlich seines 70. Geburtstags hatte ich einen offenen Brief an Vilém Flusser verfaßt, der in die von Volker Rapsch herausgegebene und schließlich bei Bollmann erschienene Festschrift «Über Flusser» aufgenommen wurde. Dort hatte ich versucht, einem mündlichen Hinweis von Flusser, daß «Entwerfen» nicht einfach die deutsche Übersetzung von lateinisch «proiectare» sei, nachzugehen, und die These skizziert, daß Projizieren im Prinzip einen monologischen, narzißtischen, Entwerfen dagegen – im Sinne von: auf einen Zuwurf hin zurückzuwerfen – einen dialogischen Vorgang darstelle. Darauf kommt Flusser zurück, wenn er in einem Brief an mich vom 25. November 1990 davon spricht, daß «das Problem der Inkongruenz zwischen Projekt und Entwurf» für ihn einen «wichtigen Ausgangspunkt beim geplanten Buch über die Menschwerdung» sein werde. Wie weit dieser Plan zum damaligen Zeitpunkt bereits gediehen war, zeigt ein Brief vom selben Tag an den Cousin David Flusser:

«Ich habe vor, ein Essay über Projektion (Entwurf) im Gegensatz zu Subjektivität (Unterwürfigkeit) zu schreiben, so Gott mir Zeit und Kraft läßt. Aus drei Teilen: Vorderhand, Augenblick, Überlegung. Der erste Teil soll die Hand, die Handlung, die Manipulation, das Manifeste, und maintenant besprechen. Die Hand als Organ zur Überwindung der biologischen Bedingung. Wenn ich phänomenologisch die Hand-

lung analysiere (also Befingern, Betasten, Begreifen, Erfassen, Umwenden, Anwenden, Verwenden), dann komme ich auf den Hebel als begriffenen, angewandten und verwendeten Stock zwecks Erhebung, um die Welt aus den Fugen zu heben. Also: der Hebel als die Maschine zum Entwerfen aus dieser Welt in jene (olam hazé in olam habà, physis in topos uranikos, Wahrnehmung in synthetische Projektionen). Maintenant, vorderhand, sind wir noch da, aber projektiv augenblicklich schon dort. Eine Frage an dich als meinen Doktor iudeorum: Kann man sagen, wir seien von starker Hand (bejad chazakà) von dort hierher entworfen worden, also nur vorderhand vorhanden, sozusagen ein Projekt aus Ägypten in die Utopie, und wir sind noch nicht angekommen? Juden sind Projekte (designs) für vorderhand Noch-nicht-Menschen? Und darum schau sie aus wie Karikaturen?»

Im Nachlaß Vilém Flussers fand sich ein handschriftliches Blatt, daß die hier am Begriff der Handlung angedeutete sprachphänomenologische Auffächerung an weiteren, in der «Menschwerdung» beschriebenen Tätigkeiten vornimmt:

- Fingern:* befangern, tasten, tippen, digitalisieren, Fingerspitzengefühl
Greifen: angreifen, zugreifen, begreifen, unbegreiflich, Rückgriff, begrifflich denken
Holen: einholen, ausholen, überholen
Wenden: einwenden, abwenden, anwenden, verwenden, hinwenden, wendig
Stellen: vorstellen, hinstellen, herstellen, anstellen, abstellen
Handeln: vorhanden, zuhanden, abhanden, handgerecht, Handel, Händel, Handlung, Abhandlung, manipulieren, Manifest, Manuskript, emanzipieren, Manual, manuell
Heben: Handlanger, Heber, Hebel, erheben, aufheben
Gelenk: lenken, linkisch, artikulieren, Artikel
 art = Kunst = Technik

Daß die Arbeit an der «Menschwerdung» in der folgenden Zeit nur langsam voranging, bezeugen Briefe an Volker Rapsch vom 22. Februar 1991 und Milton Vargas, den Freund aus brasilianischer Zeit, vom 28. Juli 1991 (ich zitiere die entsprechenden Passagen in der Übersetzung Edith Flussers): «Seit einem Jahr arbeite ich (langsam) an einem Buch, das die Summe meiner Gedanken werden soll. Es soll «Menschwerdung» heißen und aus drei Teilen bestehen: (a) Vorderhand, (b) Augenblick und (c) Spurlos. (a) wird das aktive Leben behandeln, (b) das kontemplative Leben und (c) das Absurde.» Diese Dreiteilung, allerdings ohne eine genaue Reihenfolge, hatte Flusser bereits in einem Brief vom 14. Juli 1991 dem Lektor des Verlages Kiepenheuer & Witsch Helge Malchow signalisiert, den er nur wenige Tage zuvor in Düsseldorf kennengelernt hatte. Per Fax – ein Faxgerät hatte kürzlich in sein Büro in Robion Einzug gehalten – hatte Flusser ihm spontan die Seite 6 des mittlerweile auf 48 Seiten angewachsenen Manuskriptes übermittelt und war von dessen ebenso spontaner Reaktion sehr angetan gewesen: «... von der Université d'été im Ministère de la Recherche heimgekehrt, von Asthmakrise und grauem Star geplagt, und unter starker Hitze finde ich Ihren Faxbrief vom 9/7 mit den kritischen Vorschlägen zu Seite 6 meines Manuskriptes. [...] Das ganze Projekt soll «Menschwerdung» heißen und aus drei Teilen bestehen: (1) Augenblick, (2) Vorderhand, (3) Spurlos. (Die Reihenfolge ist noch nicht deutlich.) «Vorderhand» ist in Arbeit und besteht bisher aus den folgenden Kapiteln: (1) Vorderhand, (2) Niedertracht, (3) Handlung, (4) Empörung, (5) Aufrichtigkeit. [...] Das Kapitel «Niedertracht», das Sie in Händen haben, ist der Versuch, inhaltlich und stilistisch die schwindelerregende Spirale des Sündenfalls zu artikulieren.»

Ausführlicher und persönlicher äußerte er sich im besagten Brief an Vargas zwei Wochen später: «Die Methode wird auf der These basieren, daß die Ontogenese der Phylogenese folgt und das Leben von jedem von uns die Geschichte der Menschheit wiederholt. Unser Alter (zwischen 70 und 80) würde der heutigen Situation der menschlichen Spezies entsprechen. Ich bin überzeugt, daß die Explosion der europäi-

schen Kreativität (du würdest sie «paraisó» [Paradies] nennen) Senilität ist und nicht anhalten wird und daß der Westen wenige Jahrzehnte nach unserem Tod in der demographischen Explosion versinken wird. Ich glaube, daß die menschliche Kultur langsam, aber unaufhaltsam in einen entropischen Prozeß (Massenkultur) eintreten wird. Mein Text soll das ironische, aber erlittene Zeugnis eines Überlebenden sein.»

Das sind Formulierungen, die den Bogen zurückschlagen zu einem Vorhaben, das zeitlich zwischen «Vom Subjekt zum Projekt» und «Menschwerdung» anzusiedeln ist: einer phänomenologischen Darstellung der Bedingung, Prager Jude zu sein, mit dem Ziel, als einer der letzten Überlebenden dieser Kultur ihre Modellhaftigkeit für die westliche Kultur im ganzen darzustellen und, mit dieser Darstellung, sie als Bedingung zu überholen. Unter dem Titel «Bis ins dritte und vierte Geschlecht», welcher wiederum den Titel eines viel älteren Werkes aufnimmt, existiert nur die Einleitung zu diesem Vorhaben. Thematik und Methodik des nur wenige Druckseiten umfassenden Textes, der in der posthum erschienenen Autobiographie Flussers «Bodenlos» publiziert ist, lassen bereits deutlich die «Menschwerdung» anklingen. miteinander verwandt sind aber vor allem die Perspektiven, unter denen alle drei Arbeiten, «Vom Subjekt zum Projekt» eingeschlossen, geschrieben sind: Perspektiven des Überlebenden einer Kultur, welcher weiß, daß sie sich überlebt hat; statt ihr aber nachzuweinen, wendet er sich ihren elementaren Bedingungen zu, um diese einer Neuformulierung zugänglich zu machen.

Stefan Bollmann

*Pressestimmen
zu den ersten beiden Bänden:*

«Im November 1991 starb der Philosoph Vilém Flusser. Nun liegen die ersten Bände einer Gesamtausgabe von Flussers Schriften vor, im Bollmann Verlag, der sich schon seit einigen Jahren um die Bündelung der editorisch breitgestreuten Texte Flussers bemüht; 1992 ist dort seine philosophische Autobiographie «Bodenlos» erschienen.

Seine jahrzehntelange Auseinandersetzung mit dem Lieblingsfeind Fernsehen, mit dem Bildschirm als Verkörperung von Oberfläche und Oberflächlichkeit, durchzieht den ersten Band der Ausgabe. In einer medialen Gegenwart, die sich kaum mehr zu Selbstdefinition geschweige denn Selbstkritik aufraffen will, ein anregendes Vermächtnis.»

Süddeutsche Zeitung

«Das Werk des Philosophen Vilém Flusser wird greifbar. Die ersten Bände der vom Bollmann Verlag betreuten Edition vermitteln einen fesselnden Einblick in Flussers Denken – und einen Eindruck von seiner überwältigenden Formulierungsgabe.»

Tages-Anzeiger, Zürich

«Stringent, sprachlich brillant, mit ironischem Beiklang und distanzierter Schärfe.»

Frankfurter Allgemeine Zeitung

«Die beiden Pilotbände beeindruckten durch die sorgfältige Bearbeitung und durch die ausgezeichneten Übersetzungen aus immerhin drei Sprachen.»

Wiener Zeitung

Ausführlichen Subskriptionsprospekt schickt gern:
Bollmann Verlag
Postfach 1134
D-64601 Bensheim