

Permanenter Ausnahmezustand? Über Carl Schmitt, die Demokratie und das Getriebe der Zeit

Kaempfer, Wolfgang

Veröffentlichungsversion / Published Version

Forschungsbericht / research report

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kaempfer, W. (1996). *Permanenter Ausnahmezustand? Über Carl Schmitt, die Demokratie und das Getriebe der Zeit*. (Reihe Politikwissenschaft / Institut für Höhere Studien, Abt. Politikwissenschaft, 37). Wien: Institut für Höhere Studien (IHS), Wien. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-266795>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Permanenter Ausnahmezustand?
Über Carl Schmitt, die Demokratie
und das Getriebe der Zeit

Wolfgang Kaempfer

Permanenter Ausnahmezustand? Über Carl Schmitt, die Demokratie und das Getriebe der Zeit

Wolfgang Kaempfer

Reihe Politikwissenschaft / Political Science Series No. 37

Oktober 1996

Prof. Wolfgang Kaempfer
Ham. Fauzan
F-34210 Cessero
France
Phone: 0033/6891-1514

Institut für Höhere Studien (IHS), Wien
Institute for Advanced Studies, Vienna

Die **Reihe Politikwissenschaft** wird von der Abteilung Politologie des Instituts für Höhere Studien (IHS) in Wien herausgegeben. Ziel dieser Publikationsreihe ist, abteilungsinterne Arbeitspapiere einer breiteren fachinternen Öffentlichkeit und Diskussion zugänglich zu machen. Die inhaltliche Verantwortung für die veröffentlichten Beiträge liegt bei den AutorInnen. Gastbeiträge werden als solche gekennzeichnet.

Alle Rechte vorbehalten

Abstract

The structure of time is – to use a Heidegger paradoxon – the »unhidden hidden«. The *manifestations* cannot be read like a clock as in timekeeping but must be surmised by inference. And this requires retrospection. The *structure of time*, as understood today, does not mean firstly »of yesterday« (the immediate past). It requires a long incubation time. Function and dysfunction of democracy cannot be understood if this incubation time is not taken into consideration.

Zusammenfassung

Die *Struktur der Zeit* ist – um es mit einem Heideggerschen Paradoxon zu sagen – das »unverborgene Verborgene«. Sie läßt sich an den Erscheinungen nicht ablesen wie die Uhrzeit, sondern muß erschlossen werden. Dazu bedarf es des Rückgangs. Die *Struktur der Zeit*, so wie sie sich heute bietet, ist nicht erst »von gestern«. Sie hatte eine lange Inkubationszeit. Funktion und Dysfunktion der zeitgenössischen *Demokratie* lassen sich nicht verstehen, wenn wir diese Inkubationszeit unberücksichtigt lassen.

Bemerkungen

Eine erste Fassung des vorliegenden Textes wurde im Rahmen des *Vienna Dialogue on Democracy II* »Democracy and Time«, 30. November bis 3. Dezember 1995, präsentiert.

Inhalt

Das Zeitgetriebe 1

Die beiden oppositionellen Plädoyers 2

Verkehrszeit 3

Das Schlachtfeld des Bewußtseins 6

Die Hinterlassenschaft der Leere 9

Die Dämonen 12

Das Zeitgetriebe

Aufgrund von Beobachtungen läßt sich die Hypothese aufstellen, daß *der Gang der Zeit* stets in zwei Richtungen zugleich verläuft, in eine reversible Richtung, die die Erhaltung/Selbsterhaltung der Systeme regelt und folglich *wiederkehren muß* wie die Erdumdrehung oder wie die Schwingungsgröße atomarer Energieaustauschprozesse, und in eine irreversible Richtung, die die Veränderung/Geschichte (Entstehen und Vergehen) der Systeme regelt und daher *nicht wiederkehren kann*. Unter der Voraussetzung, daß auch alle stationären Zustände die Prozeßform – die Form der Bewegung – haben, die hier lediglich (relativ) stabil ist, muß die herkömmliche Opposition von Bewegt/Unbewegt (»Zeit und Sein«) aufgegeben werden zugunsten von *zwei Bewegungsformen*, deren eine – die Verkehrszeit – die Stabilität der Systeme sichert, und deren andere – die Geschichtszeit – die Geschichte der Systeme regelt (auch ein Stern, eine »Sonne«, durchläuft insofern eine »Geschichte«, nämlich die bekannten Stadien seines Entstehens und Vergehens).

Normalerweise werden die beiden Bewegungsrichtungen der Zeit »synchronisiert« sein, d.h. sie werden ein Getriebe bilden, das sich abbilden ließe auf eine Spirale oder eine Helix. In jedem Punkt, den man auf diese Spirale aufträgt, würden dann je beide Bewegungsrichtungen zusammenfallen können. Übrigens ist es mit Sicherheit kein Zufall, daß die Spirale, unter der Form der Muschel oder Schnecke – aber z.B. auch unter der Form des »Spiralnebels« – zu den Naturformen gehört.

»Synchronisation« – das würde natürlich heißen, daß es auch zu Desynchronisationen kommen kann, zu einem »Bruch« des Zeitgetriebes also, und womöglich wird ein solcher Bruch, gleichgültig auf welcher Ebene, als Katastrophe imponieren. Die menschliche Geschichte – die menschliche »Psychologie« – ist von dieser Gefahr offenbar nicht ausgenommen: siehe den von allen Beobachtern bezeugten Zeit- und Geschichtsstillstand bei schweren klinischen Depressionen zum Beispiel, der nicht zufällig korrelativ sein kann einer sogenannten »manischen Phase«, einer Entfesselung des Zeiterlebens (mitunter fallen beide Phasen auch nahezu zusammen).

Ein vergleichbarer »Bruch« des Zeitgetriebes, sprich: die Entkoppelung der Verkehrszeit aus dem Getriebe, das sie mit der Geschichtszeit bildete, scheint auch an der komplexen Symptomatik abgelesen werden zu können, die wir mit der europäischen Moderne verbinden. Dieser Bruch könnte sich lange vorbereitet haben. Eingetreten ist er offenbar erst, als die europäische Geschichtszeit in ihre Stagnationsphase eintrat. Von einem »Ende der Geschichte« kann daher keine Rede sein, im Gegenteil, die Zeit (Verkehrszeit) hat sich seither »entfesselt«. Die schon im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts beobachtete allgemeine *Beschleunigung* der Zeit/Geschichte würde sich demnach nicht schlechterdings auf die Geschichte, sondern auf die *Verkehrszeit* erstrecken und hätte zur Voraussetzung, daß die europäische »Geschichtszeit« (*nicht* die Geschichte) allmählich stagnierte.

Die beiden oppositionellen Plädoyers

Diese Symptomatik läßt sich u.a. ablesen an der seit Beginn des 19. Jahrhunderts anhaltenden Kontroverse der beiden klassischen Oppositionsparteien, deren eine einen konservativen und deren andere einen »fortschrittlichen« Standpunkt verteidigte. Sie sind unter den verschiedensten Etiketten immer wiedergekehrt, haben aber eines gemeinsam: daß sie im Grunde für die beiden »Zeitdimensionen« plädierten, die nicht der Gegenwart angehören, sondern allenfalls in ihr »zusammenstoßen«. Dieser Zusammenstoß verräumlichte und politisierte sich gewissermaßen. Aber so radikal, so »scharf« sich diese Zusammenstöße auch artikulieren mochten, sie konnten nie ganz verleugnen, daß sie im Grunde imaginäre Areale (»Räume«) verteidigten, die deshalb durchaus auch ineinander übergehen konnten. In der Idee einer »Konservativen Revolution« haben sie schließlich sogar zu einem »gemeinsamen Konzept« ansetzen können. Das einschlägige Dokument bildet das Erste futuristische Manifest aus der Feder Filippo Tommaso Marinettis, erschienen am 20. Februar 1909 im Pariser *Figaro*.

Der Pamphletist propagiert dort einen *Sturm in die Zukunft*, für die er die »absolute Geschwindigkeit als solche« in Anspruch nehmen möchte und der doch gewissermaßen auf bleiernen Flügeln vor sich geht. Um sich von aller Vergangenheit endgültig zu befreien, empfiehlt er zwar unumwunden, Hand an die Kunstschatze zu legen, die Museen, Akademien und Bibliotheken zu zerstören, aber der radikale Gestus kompensiert anscheinend nur die unaufhebbare Vergangenheitsverhaftung. Dasselbe Dokument ruft auf zu Patriotismus und Militarismus, es empfiehlt den Krieg als notwendige »Hygiene«, es preist die Todesverachtung und die Verachtung der Frau.

Marinetti ist natürlich ein Extremfall. Er übersteigerte den unaufhebbaren Widerspruch von Vergangenheitsverhaftung und Zukunftseuphorie (die sich natürlich wechselseitig stimulierten) bis in surreale, absurde Dimensionen. Aber er ist gleichwohl kein Einzelfall. In der Schrift Ernst Jüngers unter dem bezeichnenden Titel *Der Arbeiter* von 1932, findet sich eine vergleichbare Konstellation. Ein beredtes Beispiel aus der linken Szene ist der Philosoph Ernst Bloch, der den alttestamentarischen Prophetismus mit dem modernen Zukunftsplädoyer verband.

Für die linke wie für die rechte Position bildeten Zukunft und Vergangenheit *Areale*, die es wie umschriebene räumliche Gebiete zu *besetzen* und zu *verteidigen* galt. Je imaginärer diese Räume, um so schärfer ihre begrifflichen Umschreibungen. Phantasmen im Grunde beide, konnte gleichwohl eines immer wieder auch das andere vertreten. Auch sind die Versprechen eines utopischen *Goldenen Zeitalters* (der Vergangenheit) für den Fortschrittler wenigstens so verlockend wie für den Konservateur die Aussicht, seine Ziele mit »Dampfkraft« und nicht mehr mit Pferd und Kutsche zu erreichen. Mit den beiden kontroversen Dimensionen werden im Grunde nur die beiden »Blickrichtungen« konzeptionalisiert (verräumlicht, verdinglicht), die jeder normale Mensch schon nimmt, indem er seine Vergangenheit bedenkt, die Zukunft

projektiert. Sie konnten sich daher nur auf theoretischer Ebene dissoziieren und ins Spiel von »Oszillationen« bringen lassen, die den Basiswiderspruch niemals ganz aufheben konnten. Sie konnten ihn allenfalls zersplittern in die Nuancen und Facetten, die bis heute die schillernde Oberfläche der öffentlichen Meinung bilden.

Kurz: in der Praxis waren der »Revolutionär« und der »Reaktionär« gar nicht so leicht zu trennen. Ganz wie es die beiden Perspektiven, die sie teilten, die progressive und die traditionelle, verlangten, schien sich die Zeit in ihnen selbst geteilt zu haben in eine »träge«, schleppende, stagnierende, die von der *acedia* bestimmt war (wie es bei Marinetti wörtlich heißt) und sie der Vergangenheit auslieferte, und in eine galoppierende, enthemmte, die den »Fortschritt« propagierte und begünstigte. Stichhaltiger als die beiden Plädoyers für Vergangenheit und Zukunft scheint daher der Schluß, daß das Getriebe, das wir für die beiden Bewegungsrichtungen der Zeit in Anschlag bringen müssen, auszufallen drohte wie das Getriebe eines Autos, dessen Motor – der »Motor des Fortschritts« – rast, weil er sich vom »Wagen der Geschichte« abgekoppelt hat und sich nun praktisch unbegrenzt beschleunigen kann.

Das würde natürlich bedeuten, daß beide Plädoyers entgegen ihrem Selbstverständnis gelesen werden müssen. Der Fortschrittler litt in Wahrheit unter dem stagnierenden Gang der Geschichtszeit und wünschte ihn daher zu beschleunigen; der Konservateur litt in Wahrheit unter dem rasenden Galopp der Verkehrszeit und wünschte ihn daher aufzuhalten. Beide täuschten sich und täuschten sich zugleich auch nicht. Beide trennten nicht, was sie je nur über den anderen hätten erfahren können: daß die Geschichtszeit sich verlangsamt, die Verkehrszeit sich beschleunigt hatte. Die Geschichte schien ja weiter fortzuschreiten, der »Fortschritt« schien es zu bestätigen. Aber was wir unter dem Begriff des Fortschritts zusammenzufassen gewöhnt sind, das betrifft in Wahrheit nur, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen versucht habe, die Rhythmen des Verkehrs und der Versorgung, die Rhythmen der menschlichen Erhaltung/Selbsterhaltung, die sich in der Tat intensiviert, verkürzt, beschleunigt hatten in einem bisher unbekanntem Ausmaß.¹

Verkehrszeit

Im Gegensatz zur Gegenwartserfahrung, die wesentlich geschichtlich ist, die uns der Unruhe der Veränderung, die uns der Ungewißheit aussetzt, können wir mit unserer Vergangenheit und Zukunft verkehren. Sie ändern sich ja nicht so, wie wir selbst uns ändern, und können uns daher Stabilität, die Sicherheit der Wiederkehr von Orientierungsmustern garantieren, über die wir unsere Identität, unsere »Sich-selbst-Gleichheit« herzustellen und aufrechtzuerhalten

¹ Vgl. W. Kaempfer, *Die Zeit und die Uhren*, mit einem Beitrag von Dr. Kamper, *Umgang mit der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, Kap. II/2 und II/3, S. 117–139

suchen. Vergangenheit und Zukunft genießen insofern stets einen gewissen Vorzug vor den »Wirbeln«, die uns die Gegenwart bereitet oder bereiten kann. Es liegt daher nahe, sie zu festen Arealen – zu »Räumen« – auszubauen. Die Tendenz zu solchen »Festungsbauten« scheint der Mensch der »Spätkultur« (Arnold Gehlen) mit seinem prähistorischen Urahn in gewissem Sinn zu teilen. Auch der Mensch der Vorzeit lebte ja in seiner – freilich mythisch gefaßten und verfaßten – Urvergangenheit wie in einem disponiblen Areal, das er zu bestimmten Anlässen und Festen wiederaufsuchen konnte wie ein umschriebenes Gebiet. Man vergleiche diesen Vorzug mit den maßlosen Anstrengungen, die der Mensch der Aufklärungsjahrhunderte unternahm, um seine und die Geschichte seiner Vorfahren aufzuarbeiten bis in die fernsten Zeiten, und man wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, er habe sich ein ähnlich festes »Rückzugsgebiet« schaffen wollen wie einst sein Vorfahr. Er sollte es allerdings ergänzen um ein »Aufmarschgebiet«, das er einer noch halb mythischen Geschichtsauffassung entnahm. Für Herodot lag das Goldene Zeitalter noch in einer Ur- und Vorvergangenheit, erst der neuzeitliche Mensch scheint es in eine mögliche Zukunft projiziert zu haben. Seinen neuen Namen sollte dieses Zukunftseiland durch den Humanisten Thomas Morus erhalten. Er nannte es *Utopia*. So der Titel seines 1516 erschienenen Entwurfs einer klassenlosen, kommunistischen, definitiv befriedeten Idealgesellschaft.

Für den Menschen der »Spätkultur«, der Aufklärungsjahrhunderte seit dem europäischen »Humanismus« scheint sich zunehmend der Primat der Verkehrszeit eingestellt zu haben gegenüber einer Zeitauffassung, die – wie die mittelalterlich-christliche – wesentlich geschichtlich orientiert war. Aber verwechseln wir hier nicht die beiden Epitheta »Geschichtszeit« und »Geschichte«. Eine geschichtliche Orientierung beruht nicht notwendigerweise auf dem Primat der Geschichtszeit, vielmehr sind »Geschichtszeit« und »Verkehrszeit«, der Veränderungskoeffizient und der Stabilisierungskoeffizient, im allgemeinen je so synchronisiert, daß sie ähnlich harmonisch »zusammenarbeiten« können wie der bewegte »Kontrapunkt« in einer Bachschen Fuge mit dem »Fluß« ihres Verlaufs. Eine Art Fließgleichgewicht wird sich einstellen, in dem die bewegten und die retardierenden Momente sich immer wieder neu und anders ausgleichen können.

Verkehrszeit schwingt in festen Intervallen, sie »oszilliert« um bestimmte, feste Mittelwerte. Setzen wir nun aber den Fall, daß sie sich abzukoppeln droht von den »Bremsen« der Geschichtszeit, vom langsamen Gang kontinuierlicher Veränderung, kontinuierlicher Entwicklung auf den diversen Ebenen, auf der biologischen, auf der psychologischen, auf der soziopsychologischen Ebene, so ist natürlich zu befürchten, daß sie sich unbegrenzt – und unkontrolliert – beschleunigt. Einen solchen »Beschleunigungseffekt« hat Reinhard Koselleck nun in der Tat ausmachen können für die Zeit seit etwa 1750. Sie imponierte zwar im wesentlichen als Zeit-Beschleunigung schlechthin, als ermangele es den Zeit-Ereignissen des normalen »spezifischen Gewichts«, aber man darf sie sich wohl auch als innere Unruhe, als einen permanenten Alarmzustand vorstellen. Koselleck spricht von einer »Grunderfahrung der

Bewegung«, die so »zuvor noch nie gemacht worden war«². Sie wurde offenbar von allen geteilt, »nur über das Tempo und die Richtung, die einzuschlagen sei, herrschte Streit«³. So schrieb z.B. Ernst Moritz Arndt: »Was damals (1780/90) im Schritt ging, das geht jetzt im Galopp. Die Zeit ist auf der Flucht, die Klügeren wissen es schon lange...«⁴. – Eine der hellstichtigsten Analysen diagnostizierte den neuen Trend sogar bereits vollkommen richtig als die »Liebe zur Bewegung an sich, auch ohne Zweck und ohne ein bestimmtes Ziel... In ihr, und in ihr allein, setzt und sucht man das wahre Leben«⁵.

Unverkennbar hatte sich die Zeit entfesselt. Der Ausdruck fällt schon damals in den verschiedensten Zusammenhängen, und er bedeutet ausnahmslos die Entkoppelung, das »Freiwerden«, eine neue Disponibilität von Zeit. Unverkennbar handelt es sich um die von aller naturwüchsigen »Gerichtetheit« entkoppelte Verkehrszeit, die nun alle gesellschaftlichen Aktivitäten, vorweg natürlich die wissenschaftlichen und wirtschaftlichen, in ihre »Wirbel« (Heidegger) reißen wird. Hatte schon die Szenerie der französischen Revolutionsereignisse eine Überstürzung erkennen lassen, die die Geschichte des antiken Rom im Eilverfahren wiederholen zu wollen schien vom Königsturm über die Republik, die Diktatur bis zum Kaisertum Napoleons, so bereiteten sich in ihrer arriere-szene offensichtlich schon die neuen Aktivitäten der nunmehr unabhängig gewordenen *classe bourgeoise* vor. Es ging ja um die neue »freie Konkurrenz« und um die »entfesselte industrielle Produktivkraft der Nation«, wie Karl Marx pointiert hat⁶. *Dampfmaschine und Transmissionsriemen* wird die zentrale Maxime des 19. Jahrhunderts lauten. Der »Transmissionsriemen« wird so gut wie alle gesellschaftlichen Aktivitäten antreiben können und müssen. Die abstrakte Zeit, die er angibt und vorgibt, ist von allem »Sinn« und aller »Bedeutung« frei. Sie ist zählbare, quantifizierbare Zeit. Im neuen Begriff der Arbeitszeit hat er seine Zeit auf die Zeit des Arbeiters übertragen, der ihn bedient(!) und überwacht. Erst die abstrakte Arbeitszeit und Arbeitskraft lassen sich beliebig kaufen und verwerten (etwas weniger beliebig lassen sie sich verkaufen). Die Arbeitszeit führt nicht mehr in irgendeine »Richtung«, sie ist vielmehr eine Art von »Zeitblock«⁷. Sie blockiert die gerichtete, und sie entfesselt die Zeit der Verwertung, der Abtragung, des Verschleißes von Menschen, Material, Maschinen.

Künftig wird sich alles in die Wertkategorie umrechnen lassen können. Sie ist das Geld, das »Gleitmittel« aller künftigen gesellschaftlichen Beziehungen. Es wird »christliche Werte«, es

² Kaempfer, a.a.O. S. 128

³ Kaempfer, ebd.

⁴ Kaempfer, ebd.

⁵ Kaempfer, a.a.O. S. 138

⁶ K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: K. Marx, F. Engels, *Studienausgaben*, Bd. 4, Geschichte und Politik, Frankfurt am Main 1966, S. 34 f.

⁷ Vgl. Hans-Willi Hohn, *Die Zerstörung der Zeit* »Wie aus einem göttlichen Gut eine Handelsware wurde«, Frankfurt am Main 1984, S. 146: »Arbeit wird (...) tendenziell und konkreten Personen und deren Lebenszusammenhängen unabhängige, d.h. sie wird abstrakte Zeit. (...) Bezogen auf Lebenszeit bedeutet dies die *Aussonderung von Zeitblöcken*, die der Disposition eines Arbeitszeitkäufers zur Anwendung von Arbeitskraft unterstellt werden«.

wird »Handelswerte«, es wird konservative oder fortschrittliche »Werte« geben. Alle Parteien der gegenwärtigen politischen Landschaft fragen unentwegt bei der Werte-Börse – sprich: bei den einschlägigen demografischen Instituten – nach, wie die Werte notiert werden, die sie anbieten, und stellen Überlegungen darüber an, welche Werte eventuell abgestoßen, welche hinzuerworben werden sollten.

In Wahrheit löst die Wertkategorie natürlich gerade auf, was sie unter sich befaßt. Wer beispielsweise von christlichen Werten spricht, hat bestimmt nicht mehr im Sinne, was wir einmal unter Nächstenliebe verstanden haben könnten. Verkehrszeit ist Verzehrzeit. Ihre »Begriffsbildungen« verraten es. Sie können nichts »hinzufügen«, sie können nur »abziehen«, abstrahieren von aller Inhaltlichkeit.

Die Metapher von der Liebe zur Bewegung an sich ist so unzutreffend nicht. Sie setzt allerdings voraus, daß wir uns der allmächtigen Bewegung der Verkehrszeit, die ja nunmehr quasi Subjekt geworden ist, unterworfen haben. Der nihilistische Geschwindigkeitsrausch Marinettis – oder des zeitgenössischen Autobahnbenutzers – sucht an dieser Allmacht zu partizipieren. Er vollzieht sie gewissermaßen. Marinetti behält insofern Recht. Er ist insofern Vorbild aller vorbildlichen – aller »rasenden« – Verkehrsteilnehmer.

Natürlich ist das eigentümliche Problem, das uns die Verkehrszeit aufgibt, damit nicht erschöpft. In der Tat läßt sich kein Zeitbeschleunigungseffekt der Vergangenheit mit dem Phänomen einer »entkoppelten Zeit«, die sich unbegrenzt beschleunigen kann, vergleichen. Es ist die Frage, ob das Phänomen nicht Teil eines großangelegten Experiments ist, vor dem der Mensch bisher – der »aufgeklärte« antike Mensch z.B. – zurückgeschreckt war.

Das Schlachtfeld des Bewußtseins

Die Anfänge zu diesem spezifisch neuzeitlichen »Experiment« liegen weit zurück und können hier nur angedeutet werden. Die reue »Experimentieranordnung« hat sich am frühesten dort durchgesetzt, wo sie die Form der exakten wissenschaftlichen Untersuchung annahm. Sie setzte nämlich bereits die Trennung von den Gegenständen, die Aufkündigung der alten »Solidarität« (der »Verwicklung«) mit ihnen voraus. Gewissermaßen verlagerte sich die alte »Front« der Auseinandersetzung mit den Naturmächten nun zunehmend vom äußeren in einen inneren »Kriegsschauplatz«. Zum Teil läßt sich das wohl als »Reaktionsbildung«, als Antwort auf die katastrophische Erfahrung von Geschichte in der Zeit des Übergangs vom Spätmittelalter zur Neuzeit verstehen. Die Jahrhunderte der Heräsien, der ausufernden Glaubenskriege, der Heimsuchung durch Pest, Plünderung, Verfolgung bei zunehmender Massenfrömmigkeit der geschichtlichen Bewegungen, also speziell das 15. bis 17. Jahrhundert, sind nicht zufällig die Jahrhunderte, in denen das Interesse an einer methodischen –

spricht: wissenschaftlichen – Annäherung an die Gegenstände der Erfahrung, der Natur, der Gesellschaft, der Geschichte usw. erwacht.

Die neue Trennung, die »Distanz« zu den Gegenständen der Untersuchung setzte nun aber ein Subjekt, ein Forscher-Ich voraus, das sich als autonom, als »unabhängig« von seinen Untersuchungsgegenständen konstituierte. Das vielberufene *Cogito* des Descartes setzte kurzerhand das *sum*, das neue entschlossene *Ich bin* des Forschers an den Anfang. Es konstituierte sich, indem es die Gegenstände der Erfahrung gleichsam übersprang. Es klammerte sie aus bzw. ein und subsumierte sie unter dem abstrakten, allgemeinen Titel einer *res extensa*. Nicht nur räumte es den sinnlichen Daten, über die sie ihm bisher zugänglich gewesen waren, gar keine Bedeutung, keinen »Platz« mehr ein, es verdächtigte sie vielmehr insgesamt der Täuschungsabsicht.

Der alte Zweifel an ihnen, den ja schon die philosophische Tradition der Antike genährt hatte, wurde also radikalisiert. Er wurde systematisiert. Im Grunde war das eine Art von Kriegserklärung, und so schien sich der alte »Kriegsschauplatz« in der Tat nur verschoben, nicht aufgelöst zu haben. Neue, andere und schärfere Scharmützel deuteten sich an. Der Schauplatz war ja nun der innere, er war ins Bewußtsein des Forschers eingewandert und erforderte die (Hegelsche) *Arbeit des Begriffs*. Die Gefahr zeichnete sich ab, daß sich das Bewußtsein »nur noch mit sich selbst herumtreibt«, wie Hegel später sagen sollte. Der Preis für die neue Unabhängigkeit, für die neue Suprematie des Subjekts über das Objekt, sollte allerdings erst später fällig werden. Er besteht im vielbeklagten zeitgenössischen Narzißmus und Autismus. Das selbstmächtige Subjekt von einst sieht sich plötzlich gleichsam mit leeren Händen dastehen. Die einst seinen Sinnen zugänglichen »Gegenstände der Erfahrung« – ihre schlichte Gegenwärtigkeit – haben sich im wörtlichen und übertragenen Sinn verzehrt im Scheidewasser von Untersuchungsverfahren, die sie auf Rechengrößen, auf gleichförmige Elemente und ihre Beziehungen zueinander reduzieren konnten und mußten.

Bei den neuen Analyseverfahren, beim Abbau der Gegenstände auf die cartesianischen *idées simples*, auf ihre »Gründe«, auf ihre Kräftepotentiale, hatte sich ja erstaunlicherweise herausgestellt, daß sie sukzessive nachzugeben schienen. Sie wurden gleichsam weich wie das Bienenwachs, das ans Feuer gerät, in dem berühmten Denkeexperiment des Descartes. Sie verloren ihre Form, ihre Kontur. In der radikalen Elementaranalyse, wie wir sie heute betreiben, bleibt von ihnen buchstäblich nichts übrig. In der Quantenmechanik stoßen wir in letzter Konsequenz nur noch auf »Beziehungen«.

Ich muß hier nicht näher ausführen, daß diese »Auflösungseffekte« sich selbstverständlich nicht beschränken auf die Untersuchungen materieller Objekte oder Substrate. Alle Wissenschaften nahmen auf ihre Weise daran teil. So hatte z.B. die Darwinsche Evolutionstheorie den doppelten Effekt, den Menschen in die Nähe seiner tierischen Vorfahren zu rücken und ihn dazu zu verhalten, die Evolution, von der man sich ja schon vorher einen Begriff gemacht hatte, nicht mehr schlicht als »Schöpfungsgeschichte« zu verstehen, die mit

ihm selber (als ihrer »Krone«) endete. Womit ich die fundamentalen Einsichten Darwins natürlich nicht bezweifeln will. Aber seine theoretischen Folgerungen waren wohl zu einfach und konnten gerade in letzter Zeit erheblich differenziert werden. Übrigens käme es darauf auch gar nicht an. Entscheidend ist der Gesichtspunkt, unter dem wir die Welt wahrzunehmen gezwungen sind, seit wir unser Verhältnis zu ihr auf den Verkehr eingeschränkt haben. Nichts ist davon mehr völlig ausgenommen. Der universelle Warenverkehr würde sich nicht einen Augenblick aufrecht erhalten lassen, wenn wir mit den zeitgenössischen »Waren« nicht unsererseits »verkehren« würden. Wir kaufen sie, wir nutzen sie vielleicht, aber nach einiger Zeit werfen wir sie mit Bestimmtheit weg. Nur ausnahmsweise interessieren sie uns »als solche«, etwa unter der Form des Kunstgegenstandes. Auch sie werden in gewisser Weise »abgebaut«, auch wenn uns das meist entgeht. Sie verkommen auf der Halde.

Ich komme damit auf ein letztes – und vielleicht das bemerkenswerteste – Moment des modernen Verkehrsverhältnisses, auf das Verschwendungs-, auf das Wegwerfritual, das sich in allen »zivilisierten« Gesellschaften durchgesetzt zu haben scheint. Es ist ja nicht neu – ich erinnere mich, schon vor vierzehn Jahren darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß dieses Ritual an das bekannte Vorzeit-Ritual erinnert, das Marcel Mauss unter dem (indianischen) Namen *potlach* in die soziologische Diskussion eingeführt hat. Es ist gekennzeichnet durch einen ungehemmten, oft agonalen, manchmal sogar tödlichen Austrag von Rivalitäten unter den Mitgliedern eines Clans, die einander überbieten in der *Verschwendung*, ja *Vernichtung* des aufgehäuften Reichtums. Anscheinend wird mit einem solchen Fest mimetisch nachvollzogen, was man den »Austausch mit der Natur« nennen könnte. Die vorhandenen Vorräte ostentativ »wegzuwerfen«, zu vernichten, kann ja nichts anderes heißen, als der Natur rituell zurückzuerstatten, was sie aus ihrer Fülle »gibt«. Die Natur ist »großzügig«, und so wünscht man es auch zu sein. Tatsächlich konnte ein Häuptling und konnte der Clan, den er vertrat, am Ende mit leeren Händen dastehen. In den Augen der Stammesgemeinschaft hatte ihn seine Großzügigkeit nicht *ärmer*, sondern *reicher* gemacht.

Es ließe sich nun argumentieren, daß die modernen Wegwerfrituale das archaische Ritual auf der Stufe einer regressiven »Zwangshandlung« wiederholen. Die *Zwangshandlung* des Neurotikers ist ja dadurch gekennzeichnet, daß sie Ergebnis einer Regression ist, die dem Kranken unzugänglich bleibt. Sein »Symptom« ist zugleich Ausdruck und Verstellung dessen, was dem Zwang zugrunde liegt. Zwanghaft muß er etwas *tun*, ohne daß er wüßte, *warum* er es tun muß. Es ließe sich also denken, daß wir mit unseren Wegwerfritualen der Natur zwanghaft »zurückerstatten« müssen, was wir ihr geraubt haben, seit es uns gelang, all die *Energiequellen* anzuzapfen, die sie so reichlich fließen läßt: die Wasserkraft, die Dampfkraft, die elektromagnetische Kraft, die Atomkraft usw. Die Natur hatte sich als ein einziges riesiges *Kraftwerk* erwiesen, und der Mensch suchte nun mit ihm zu wetteifern. Er schaltete sich in ihre Austauschprozesse ein, er zapfte, wo er konnte, Energien ab, er beutete sie aus, er schmarotzte und er ahnte nicht, daß die märchenhaften Überkapazitäten seiner Produktionstätigkeit, die sich daraus ergeben mußten, ihn eines Tages dazu zwingen könnten,

sie im Wege der *Verschwendung*, der *Vernichtung*, der Natur zurückzuerstatten als unfreiwilliges Kompensat für den gewaltigen Energieaufwand, den sie gekostet hatten.

Der moderne *potlach* läßt sich nun allerdings nicht mehr beenden, wie es scheint. Er ist ja abgekoppelt von den »Bremsen« der naturwüchsigen Geschichtszeit. Die Verkehrszeit hat sich auf allen Gebieten *verselbständigt*. Sie ist *selbstgesetzlich* geworden. Es könnte freilich sein, daß in den ungebremsten Austauschprozessen, denen der Mensch sich ausgeliefert sieht, ein heimlich suicidaler »Trend« versteckt ist. Jedenfalls scheint der moderne Mensch wie der archaische entschlossen, sich nicht mehr auszunehmen von der Gefahr, eines Tages mit leeren Händen dazustehen.

Die Hinterlassenschaft der Leere

Es ließe sich von einem universalen *Rationalisierungszwang* sprechen. Alles wurde *Begriff* – und löste sich im und als Begriff auf. Schon *Hegel* hatte diesen »Befund« im Auge, aber er sah darin noch einen *Wert*. Er sah noch nicht, daß aller *Wert* nur Niederschlag ursprünglicher Erfahrungsqualitäten, ursprünglicher »Inhalte« ist. Jeder Wert ist insofern schon »gemünzter Inhalt«. Er ist die »Verrechnungseinheit«, in die der Inhalt »umgerechnet« werden konnte. Stets hat der »Wert« bereits ver-wertet, was er hochhält, und er hat es damit unfreiwillig schon ent-wertet.

Die »Leere des Begriffs« ist gleichsam das Kompensat zu seiner quasi-unbeschränkten »Fassungskraft«. Die Welt in Rechengrößen, in mittlere Allgemeinheiten aufzulösen wie doch schon im »Idealismus« Fichtes – und damit auch noch Erfolg zu haben, Erfolg zumindest auf dem Gebiet der exakten Wissenschaften und der Technologie – ist ja in der Tat ein höchst verführerisches Unternehmen. Das weltgeschichtliche Ereignis, das als seine offizielle *Krönung* angesehen werden könnte, ist natürlich die französische Revolution. Es ist daher kein Zufall, wenn auch *Michelet*, ihr großer Historiker, die *Leere* – »le vide« – preist, die die Inthronisation der *Göttin Vernunft* hinterlassen hatte. »Dieses Jahrhundert«, schreibt er, »vernichtet die Götter von Fleisch und Blut (...)«. Daß auf den Plätzen von Paris nichts mehr an die Revolution erinnere, er kann es daher nur begrüßen. »Nichts«? ruft er aus. »Aber nein, etwas bleibt ja immerhin von ihr: die Leere (le vide)«. ⁸

In ihrem Aufsatz *La démocratie en mal de mythe fondateur* hat Françoise Gaillard kürzlich den Versuch gemacht, den Konsequenzen dieses »Befundes« nachzugehen. Sie meint, daß der Entschluß, die menschliche Gemeinschaft auf *Vernunft* zu begründen, einen »doppelten

⁸ Zit. nach F. Gaillard, *La démocratie en mal de mythe fondateur*. In: *L'identité philosophique européenne*, ed. par J. Poulain et Patrice Vermeren, Paris 1993, S. 61.

Glauben« vorausgesetzt habe, den Glauben an die *Rationalität* der Gründung und den Glauben an die *Rationalität* »du sentiment communautaire«. ⁹

Ein *Glaube* also auch hier, der Glaube an etwas, das den Glauben gerade nicht mehr zu verlangen schien, an Durchsichtigkeit, Einsichtigkeit, »Rationalität«. - In diesem Widerspruch ist offenbar der Grund dafür zu suchen, daß die Revolution wie eine Vakuumpumpe funktionierte. Sie »entvölkerte« die Welt von allen Glaubensinhalten und Traditionen, sie zerstörte die »ancienne alliance« der Menschen, ohne etwas an ihre Stelle zu setzen. Was hätte sie auch an ihre Stelle setzen können? »Rationalität« ist ja kein »Inhalt«, sie ist eine »Form«. Die auf sie gegründete *Demokratie* blieb daher »fragil«. Sie konnte keine *Bindungen* schaffen, die die alten Bindungen ersetzen konnten. Aber gerade weil die Revolution nur eine *Form* und keinen *Inhalt*, weil sie *Regeln*, aber kein Projekt vorgegeben habe, habe sich das Bedürfnis eingestellt, ihre Ereignisse zu *mythologisieren* (mit *Michelet* als ihrem größten »Mythologen«). Die Erzählung mußte den »Mythos« ihrer »moralischen Ursachen«, ihrer »Prinzipien«, ihrer »Rationogie« ersetzen. Die Folgen übersehen wir erst heute. Mangels einer soliden Verankerung in der Phantasietätigkeit der Menschen durch »Repräsentationen«, muß die *Vernunft* – und müssen sowohl ihre »politische Verkörperung«, die Demokratie, als auch ihre »moralische Verkörperung«, die Menschenrechte – ohnmächtig bleiben gegenüber den nicht nachlassenden Angriffen seitens obskurer Mächte und Kräfte wie »intégrisme, racisme, nationalisme, xénophobie (...)« ¹⁰.

Weil das »événement fondateur des grands principes démocratiques«, als Beginn der »politischen Moderne«, als Ursprung der Rechtsordnung unserer Gesellschaften nicht selbst Gestalt annehmen konnte, mußte es die Symbolik schuldig bleiben, die die »Prinzipien« und den »Geist« der Revolution hätte »heilig« halten können. Was als das »Fundament«, als die »Legitimation« der Revolution angesehen werden muß, das blieb infolgedessen »unsichtbar«, und es ermangelte daher der Aura eines Kultgegenstandes. Gerade das Außergewöhnliche, das Unerhörte eines Kultus, der sich als *weltlich*, als *laizistisch* verstand, konnte daher nicht »verkörpert« werden. Die »philosophes législateurs« haben zwar versucht, diesen Mangel auszugleichen, Feste einzuführen und ein »höchstes Wesen« einzusetzen, aber wenn es stimmt wie uns die Anthropologie versichert, daß es die Feste sind, die eine Gesellschaft begründen und die Menschen binden, dann können sie nicht erfunden, nicht »beschlossen« werden, und in der Tat: sie haben sich nicht lange halten können. Mit der Revolution verwirklichte sich zwar das »Projekt der Moderne« (»comme l'ont bien vu les philosophes et les penseurs, de Kant à Habermas«), sie setzte allen »grands récits fondateurs« ein Ende, die sich die traditionellen Kulturen erzählt hatten, und proklamierte eine »Transzendenz« vom »Typ« – nicht mehr von der »Essenz« – des Religiösen; aber das bedeutete im Grunde nur,

⁹ Gaillard, a.a.O. S. 62.

¹⁰ Gaillard, a.a.O. S. 63.

daß sie den religiösen Gestus usurpierte, ihn von seinem Inhalt entleerte, eine »Religion als solche« begründend und verkündend.

So willkürlich wie die Feste oder wie der neue Kalender, so willkürlich war demnach die Begründung und Verkündung selbst. Die autonome, »mündig« gewordene Vernunft hatte willkürlich sich selbst gesetzt. Sie vollzog die Wendung der cartesianischen »Autonomieerklärung« ins Politische. Cogito ergo sum, das mußte nun wie dort bedeuten: Abbau, gnadenlose »Analyse«, die Zerstörung der gesamten »alten Welt«, die für die neue Philosophie und die neuen Naturwissenschaften insbesondere in der tradierten »Sinnwelt«, in der die Sinne täuschenden »Gegenständlichkeit« bestand.

Die *Göttin Vernunft* ist also in erster Linie eine zerstörerische Göttin. Sie wird von der *Tradition* buchstäblich »nichts mehr« gelten lassen können. Sie hat ja abgehoben vom »Boden der Geschichte« und betrachtet ihn nun von oben und außen. Sie ist »frei«, selbstmächtig, »mündig«, »autonom« und wünscht mit ihren »Gegenständen« künftig nur noch zu *verkehren*. Das mußte die *Intensität* natürlich steigern, mit der sie sie betrachtet, in sie eindringt, mit der sie sie analysiert, zer-setzt. Es ist die Intensität der *Verkehrszeit*, die sich ja nun von der *Geschichtszeit* abzukoppeln beginnt, sich Zug um Zug beschleunigen und um (und durch) ihre Gegenstände die *Kreise* schlagen kann, die sie allmählich *abtragen*. Das Forscher-Ich, das revolutionäre Ich, das Ich der neuen Vernunft-Herrschaft ist als solches der *Geschichte* ja in der Tat nicht unterworfen. Sein Organon, die *ratio*, ist eine Rechenmaschine, die sich nicht einmal ändern (»entwickeln«) *könnte*. Sie kann sich allenfalls differenzieren lassen mit der Integralrechnung oder der Infinitesimalmathematik.

Tatsächlich bedeutet der Entschluß, abzuheben vom »Boden der Geschichte«, daß sich der Akt nicht fortschreiben, nicht zu einer eigenen Geschichte entwickeln lassen konnte. Er konnte sich nur wiederholen, nur »imitieren« lassen im Sinn des Wiederholungszwanges, und so folgte auf das Beben der französischen Revolution eine lange Reihe von weiteren Erdstößen, die erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts endeten. Der Akt hatte ja nur eine »Form«, eine »Regel«, einen Modus des Welt-Verhältnisses freisetzen können. Er hatte, indem er von aller Vergangenheit sich abstieß, virtuell auch alle Zukunft schon »erreichen«, einnehmen und »besetzen« können.

So zumindest in der Theorie, so natürlich nicht in der Praxis. Aber auch in der Praxis führte ja nun – die Theorie. Deshalb nistete sich in der prinzipiellen Unvollendbarkeit des Aktes als ein *Handeln* die schon von Pascal proklamierte Idee des *Menschheitsfortschritts* ein. Sie konnte jene »zweite Geschichte« simulieren, die an kein Ende mehr gelangen konnte, weil sie in Wahrheit nur mehr kreisen konnte um den »Denkmittelpunkt«, der mit der Vernunft gesetzt war. Wie auch F. Gaillard hervorhebt, hat diese »zweite Geschichte« ihren authentischen Niederschlag in der Philosophie *Hegels* gefunden. Erst Hegel hat den Grund der Gründung, die *Vernunft*, methodisch auf die *Zukunft* projiziert, er hat, wie F. Gaillard treffend formuliert, den

»Ursprung« in ein *àvenir* verlegt, so daß dem Glauben an die Vernunft der Mythos zuwachsen konnte, dessen er ermangelt hatte, die geschichtsphilosophische »Erzählung« von der »Ankunft des reinen Geistes«. ¹¹

Allerdings blieben sie *Glaube* und *Erzählung*. Paradox sorgten sie dafür, daß die »Ankunft« niemals eintreten, zur *Gegenwart* werden und eine *Geschichte* – die »Geschichte der Vernunft« – einleiten mußte.

Die Dämonen

Im selben Grade wie die wirkliche Welt »unsichtbar« zu werden drohte, ein bloßes Kräfteparallelogramm, drohte die sichtbare Welt »unwirklich« zu werden. Den Seismographen für diesen doppelten Effekt bildeten natürlich die Sinne. Letzten Endes hatte sich die Welt, so wie sie sie »verstanden« hatten, aufgelöst. Sie hatte sich verflüchtigt wie die Gegenstände in der Tafelmalerei ab 1908/1909. Die Bildwelt William Turners schien sogar schon um 1840 in der Lichtflut unterzugehen, die ihn im *Süden* beeindruckt hatte (siehe z.B. die Venedig-Bilder).

Aber die räumlich-gegenständlich orientierten Sinne, auf die wir ja angewiesen bleiben, konnten sich natürlich nicht begnügen mit den abstrakten *Tiefenschichten*, die sich dem empfindlicheren Blick eröffneten. Sie hielten sich ans Nächste, ans Banalste, an Kitsch und Konvention, an das tägliche Einerlei. Aber überall dort, wo ihnen dieses »Einerlei«, wo ihnen der schon so früh gemeldete *ennui* – die »Langeweile«, der Spleen bei Büchner, Baudelaire, dieser früheste Reflex der *Leere* – nicht genügte, da bevölkerten sie die Welt mit den Phantasmen aus den diversen Traumdepots. Die »Vakuumpumpe der Vernunft« hatte zwar in der Tat ein Vakuum geschaffen, aber dieses Vakuum blieb nicht lange leer. Die Natur, einschließlich der menschlichen »Natur«, duldet auf die Dauer kein Vakuum. Es entwickelt die bekannte *Saugkraft*. Es mag mitunter das harmloseste Gesindel, es kann aber auch *Dämonen* anziehen. Eine »dritte Welt« kündigte sich allmählich an neben der alten handfest-gegenständlichen und der abstrakten. Aus den Verliesen des Unbewußten – der unbewußten Wünsche, Begierden, Atavismen – krochen die Gespenster einer Welt, die sich aus der ältesten und aus der »neuen Welt« sonderbar zusammensetzten.

Das Vakuum kann allerdings auch buchstäblich wie eine leere Szene funktionieren. Unversehens stehen Schauspieler bereit, die nur auf die gute Gelegenheit gewartet zu haben schienen. Sie können ihrerseits »dämonischen« Charakters sein. Fjodor Dostojewski hat in seinem Roman unter dem bezeichnenden Titel *Die Dämonen* das Schauspiel eines solchen Einbruchs am Beispiel der »leeren Szene« einer russischen Provinzstadt durchgespielt. Es findet zum Teil tatsächlich auf einer Bühne statt und versetzt das Publikum in den atemlosen

¹¹ Gaillard, a.a.O. S. 69.

Schrecken, der entsteht, wenn die Traum- und Unterwelt plötzlich Gestalt annimmt. Der Widerstand, den es den Eindringlingen entgegensetzen kann, ist schon so gut wie Null. eine Bande von Anarchosozialisten, die durch einen Ritualmord zusammengeschweißt werden konnte von einem skrupellosen »Führer«, kann einer scheinbar friedlichen Gesellschaft demonstrieren, daß sie sich in Wahrheit bereits aufgelöst hat, daß sie ohne Kern und Führung ist. Gelähmt schaut sie ihrer eigenen Terrorisierung zu.

Zu den neuen »Gespenstern« gehören vielleicht sogar schon die *Dämonen*, die sich in der Bildwelt Boschs oder Brueghels tummeln. Auch ist die Reihe der Gespensterwellen seither niemals mehr ganz abgerissen: die Bildwelt Goyas, Piranesis, ein Teil der Bildwelt Hogarths, die Prosa E.T.A. Hoffmanns, Lautréamonts, E.A. Poes und zum Teil auch Oscar Wildes, um nur diese wenigen zu nennen. Die Bildwelt Alfred Kubins am Vorabend zum Ersten Weltkrieg entfesselte bereits die *Monster*, die auf bizarre, surreale Weise die bisher monströseste – und übrigens bereits restlos abstrakte – kriegerische Auseinandersetzung der Menschheitsgeschichte anzukündigen schienen. Es ist, als sollte der Rätselspruch eingelöst werden, den Goya einem seiner Bilder mitgab: daß die Vernunft *Ungeheuer* werde gebären müssen.

Auch die »Dämonen« können sich in der Begriffswelt selbst verstecken. Verdächtig ist insbesondere der *Singular*: *Die Revolution*, *die Aufklärung*, *der Fortschritt*, *die Freiheit*, *die Emanzipation*, *die Natur*, *die Tradition*, *die Geschichte* usw. Die Reihe setzt sich sogar noch fort auf der Ebene psychologischer Merkmaleinheiten: *der Verstand*, *die Vernunft*, *das Gefühl*, *die Empfindung*, *die Urteilskraft*, *die Einbildungskraft*. Am verdächtigsten ist vielleicht die Singularisierung von Personen, Menschengruppen, Völkern: *der Franzose*, *der Deutsche*, *der Jude*, *der Schwarze*, *der Weiße*; oder auch: *der Fremde*, *der Andere*, *der Eingeborene*, *der Feind*.

Mit dem Begriff des »Feindes« spiele ich natürlich auf das berühmt gewordene Freund-Feind-Schema von Carl Schmitt in seiner Abhandlung über den *Begriff des Politischen* von 1932 an. Schmitt bemüht sich dort bekanntlich um die abstrakte, wertfreie, auf jeden beliebigen politischen oder kriegerischen »Feind« anwendbare *Reinheit* des Begriffs. Das ist um so bemerkenswerter, als der *Feind* – im Jahre 1932 – gewissermaßen vor der Tür stand, und sei es nur der Feind im Munde des sich zur »Machtergreifung« anschickenden Parteiführers Adolf Hitler. In diesem Augenblick die gewissermaßen absolute, endgültige *Reinheit* des Feindbegriffs herauszukristallisieren, würde sich mit dem Versuch vergleichen lassen, den Begriff des *Feldherrn* in seiner *Reinheit* darzustellen in einem Augenblick, als durch die Straßen des antiken Rom der Ruf erschalle: *Hannibal ante portas*. Hitler stand ja in der Tat schon vor der Tür. Wenige Monate später wird eine gelähmte politische »Elite« sie ihm öffnen. Einer der Mitstreiter Hitlers, der General Ludendorff, hatte seinen ehemaligen Dienstherrn, den Präsidenten Hindenburg etwa um dieselbe Zeit davor gewarnt, einen Mann zum Kanzler zu berufen, der das Deutsche Reich binnen kurzer Zeit vollständig »ruinieren« werde.

Die Prophetie hat sich, wie so manche andere, erfüllt. Schmitt war nicht unter den Propheten – und er war es doch. Zumindest hatte sich ja sein *Begriff* »erfüllt«. Der »Feind« war wieder da, – in aller Klarheit, in aller »Reinheit«. Ich will damit natürlich nicht behaupten, daß er aus dem »reinen Begriff« hervorgestiegen wäre wie die Phönix aus der Asche oder der Deus ex machina. Aber niemand wird bestreiten, daß die »Feinde« Hitlers allenfalls in zweiter Linie die Feinde der deutschen Nation, in erster Linie die Gespenster seiner privaten Obsessionen waren ... und eben als *Gespenster*, als *Phantasmen* unvergleichlich *rein*. Die gespenstische *Reinheit* der »reinen Rasse« oder auch die der »unreinen Rasse«, wiederholt auf der Ebene der Phantasietätigkeit exakt die »Reinheit des Begriffs« im Schema von Freund und Feind.

»Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn«, so heißt es z.B., »den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen. (...) (Der Feind) ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im Extremfall Konflikte mit ihm möglich sind (...)«¹².

Der Begriff des »Feindes« erzeugt natürlich einen ganzen Hof von Begriffen, die ihn erläutern und begründen sollen, die ihn in Wahrheit aber nur zu schärfen, nur zuzuspitzen suchen, darunter natürlich der »Kriegsfall«, der »auch heute noch« der »Ernstfall« sei. »Denn erst im wirklichen Kampf zeigt sich die äußerste Konsequenz der politischen Gruppierung von Freund und Feind. Von dieser extremsten Möglichkeit her gewinnt das Leben der Menschen seine spezifisch *politische* Spannung (...)«¹³.

Selbst die erläuternden Begriffe sind noch eingerahmt von intensivierenden Metaphern: der »äußerste Intensitätsgrad«, »in einem besonders intensiven Sinne«, die »äußerste Konsequenz«, die »extremste Möglichkeit«. Diese Schwierigkeiten steigern sich natürlich, sobald der Feindbegriff von seinem Umfeld abgeschnitten, als solcher definiert und damit »ontologisiert« werden soll. Dann beruht das Schema Freund/Feind überraschend auf der »seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform« gegenüber der »ebenso seinsmäßigen Verneinung dieser Form«.¹⁴

Das würde die Formel ergeben: *Existenzform* gleich *Sein(smäßigkeit)* der Existenz und ist schon logisch ein horrender Widerspruch: die Form kann nicht ihr eigener Inhalt – das »Sein« der Existenz – sein. Aber was sich natürlich schon durch die bisherigen Illustrationen und Intensivierungen eines »Begriffsapparates« verraten hat, der einen *abstrakten* Feind gleichwohl *dingfest* machen möchte, das wird durch einen Widerspruch, der die *Form* kurzerhand mit dem *Inhalt* identifiziert, wohl nur besonders deutlich: Schmitt ist selbst nicht frei von einem

¹² Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort von drei Corollarien, Berlin 1979, S. 27.

¹³ Schmitt, a.a.O. S. 35.

¹⁴ Schmitt, a.a.O. S. 50.

»Feindbild«, das ihn obsediert. Was er verteidigt: das unentrinnbare Schema von Freund/Feind, ist auf eine so eigentümliche Weise »nihilistisch«, daß der Verdacht aufkommt, es nähre sich in Wahrheit von einer höchst handfesten Ranküne.

Das ist in der Tat der Fall. Das Freund-Feind-Schema ist der geharnischte Versuch, einem System zu Leibe zu rücken, das sich durch die Besonderheit auszeichnet, gar keinen Feind im Schmittschen Sinne mehr anzuerkennen. Das ist natürlich das liberalistisch-parlamentarische System des damaligen Europa (weniger schon der Weimarer Republik selbst, wie Schmitt sehr wohl – und sehr genau – erkennt). Überhaupt hebt er die *Demokratie* scharf ab von Liberalismus/Parlamentarismus. Er will sie gleichsam reservieren für den national-sozialistischen Versuch, sie zu *usurpieren* durch die »Volksherrschaft« Hitlers. Sein Blick fällt hauptsächlich auf den Versuch des Liberalismus, die naturwüchsige Feindschaft zwischen den Menschen zu ersetzen durch die »ökonomische Konkurrenz« und die intellektuelle politische »Diskussion«.

Das abstrakte Freund-Feind-Schema ist also eine Art von verdeckter Kriegserklärung an die Adresse von Liberalismus/Parlamentarismus, wie sie im konservativen, »rechten Lager« damals gang und gäbe war. Allerdings ist die Attacke Schmitts ungleich viel subtiler als die durchschnittlichen Attacken. Sie trifft in der Tat den Kern des liberalistisch-parlamentarischen Systems, das einem Mann wie Hitler ja tatsächlich nicht im entferntesten gewachsen war.

»In einer überaus systematischen Weise umgeht oder ignoriert das liberale Denken den Staat und die Politik und bewegt sich statt dessen in einer typischen, immer wiederkehrenden Polarität von zwei heterogenen Sphären, nämlich von Ethik und Wirtschaft, Geist und Geschäft, Bildung und Besitz. Das kritische Mißtrauen gegen Staat und Politik erklärt sich leicht aus den Prinzipien eines Systems, für welches der Einzelne *terminus a quo* und *terminus ad quem* bleiben muß. (...) Der Staat wird zur *Gesellschaft*, und zwar auf der einen, der ethisch-geistigen Seite zu einer ideologisch-humanitären Vorstellung von der »*Menschheit*«; und auf der anderen zur ökonomisch-technischen Einheit eines einheitlichen *Produktions- und Verkehrssystems*. Aus dem in der Situation des Kampfes gegebenen, völlig selbstverständlichen *Willen*, den Feind abzuwehren, wird ein rational-konstruiertes soziales *Ideal* oder *Programm*, eine *Tendenz* oder eine wirtschaftliche *Kalkulation*. Aus dem politisch geeinten *Volk* wird auf der einen Seite ein kulturell interessiertes *Publikum*, auf der anderen teils ein *Betriebs- und Arbeitspersonal*, teils eine *Masse* von *Konsumenten*. Aus Herrschaft und Macht wird am geistigen Pol *Propaganda* und *Massensuggestion*, am wirtschaftlichen Pol *Kontrolle*«. ¹⁵

Und schließlich zu einem möglichen *Weltstaat* auf liberaler Basis: »Würde tatsächlich auf der Grundlage einer nur wirtschaftlichen und verkehrstechnischen Einheit die ganze Menschheit

¹⁵ Schmitt, a.a.O. S. 69 ff.

und die ganze Erde geeint, so wäre das zunächst noch nicht mehr »soziale Einheit«, wie die Bewohner einer Mietskaserne oder die an dasselbe Gaswerk angeschlossenen Gasbezieher oder die Reisenden des gleichen Autobus eine »soziale Einheit« sind. (...) Wollte sie darüber hinaus auch noch eine kulturelle, weltanschauliche oder sonstwie »höhere«, gleichzeitig jedoch unbedingt unpolitische Einheit bilden, so wäre sie eine zwischen den Polaritäten von Ethik und Ökonomik einen Indifferenzpunkt suchende Konsum- und Produktionsgenossenschaft«. ¹⁶

Ich will die Frage offen lassen, wie weit sich diese Beobachtungen auch noch auf heutige Verhältnisse anwenden lassen. Aber in einem Punkt könnte Schmitt recht behalten: er faßt eine wesentlich unpolitische, um nicht zu sagen postpolitische Gesellschaft ins Auge. Indem er auf den *Kern* des liberalistischen Denkens abhebt, den wir doch seit jeher kennen oder zu kennen glaubten, enthüllt er mit dem Scharfblick der Polemik, daß der Schlendrian einer *postpolitischen* Gesellschaft in der Tat nichts weiter wäre als die verspätete, unfreiwillige Einlösung des alten liberalen Traums. Vergewärtigt man sich zudem die Verhältnisse in der jetzigen *Kommunikationsgesellschaft*, in der der letzte Rest primärer Gegenständlichkeit getilgt scheint und die insofern längst in einer dritten – in einer imaginären – Welt angekommen sein müßte, so brauchen wir uns bloß die aus dieser Lage resultierende Orientierungslosigkeit vor Augen zu halten – man weiß gewissermaßen nie, in welcher »Welt« man sich gerade aufhält – um zu sehen, daß der *corps politique* bzw. *sociologique* in den westlichen Industriegesellschaften ähnlich amorph zu werden droht wie in den zwanziger Jahren oder wie vielleicht heute schon in den Vereinigten Staaten. Der korrodierende Effekt einer Gesellschaft, die jeglichen »Standpunkt«, jegliche »Identität« relativieren, neutralisieren und damit »umrechnen« muß in einen *Wert*, wird zunehmend zu sektenähnlichen Verteidigungsmaßnahmen beliebiger ziviler oder auch militanter Gruppen führen müssen. *Der Feind* würde also weder verschwinden, noch sich vereinheitlichen, »dingfest machen« oder zivilisieren (»zähmen«) lassen. Er würde sich vielmehr uferlos *vermehrten* und zu einem Hobbesschen Kampf aller gegen alle führen im Leib eines *Leviathan*, dem der Kopf abgeschlagen wurde. Heute schon gilt in den USA die Selbstdarstellung einer Gruppe als die einzig legitime Darstellungsform der Gruppe.

»Jegliche Darstellung durch andere (z.B. die Darstellung Schwarzer durch Weiße, der Frauen durch Männer, Homosexueller durch Heterosexueller) gilt per Definition als »rassistisch« oder »sexistisch«. Der einzig legitime Verkehr zwischen Rassen (und Geschlechtern) ist der Kampf; die Alternative dazu ist gegenseitige Selbst-Isolierung und deren Normalisierung. Die modernen Rassisten (zu dieser Kategorie zähle ich radikale Feministinnen wie Dworkin, MacKinnon und Faludi, die Männer zu einer fremden Rasse stilisieren), wiederholen die alten rassistischen

¹⁶ Schmitt, a.a.O. S. 58.

Argumente: Der andere kann nicht wie wir empfinden, er hat eine andere Erkenntnistheorie, er kann nicht einmal verstehen, was wir denken, wie wir (unter ihm) leiden und so weiter (...)«¹⁷.

»Wenn ein Vater seinem 14jährigen Sohn (im Zorn) eine Ohrfeige gibt, geht der Junge vor Gericht und klagt seinen Vater des ›Kindesmißbrauchs‹ an. Und wenn ein (anderer) Vater seine vierjährige Tochter in dem Augenblick fotografiert, da sie nackt aus der Badewanne steigt, geht derjenige, der den Film entwickelt, zur Polizei (...)«¹⁸.

»Kinder und Eltern, Ehemänner und Ehefrauen können ihre Konflikte nicht mehr selbst beilegen, selbst wenn sie dazu prinzipiell in der Lage wären, da sie nur noch über Anwälte miteinander sprechen dürfen; nur in deren Gegenwart ist es ihnen gestattet, miteinander zu kommunizieren. Sie verlieren die Fähigkeit miteinander zu reden, einander zu verstehen. Sprechen wird sinnloses narzißtisches Geschwätz und Liebe ein leeres Wort (...)«¹⁹.

Ich will es bei diesen wenigen Beispielen aus der »fortschrittlichsten« unter den westlichen Industriegesellschaften bewenden lassen und lieber noch einmal die Frage nach der *Wertkategorie* aufwerfen. Alle »Werte« sind notwendig schon *Übersetzungen* ursprünglicher »Inhalte« und sie sind infolgedessen *standardisiert* wie das Geld. Womöglich bildet die Wertkategorie überhaupt nur die konsequenzlogische Parallele zum Geld- bzw. Kapitalwert. Nur »Werte« können ausgetauscht, umgewechselt, monetarisiert werden. Von der spezifischen Zerrissenheit eines großen Teils der amerikanischen Zivilgesellschaft lebt mittlerweile eine staatliche Zahl spezialisierter Anwälte.

Die Wertkategorie ist in ihrer neuen Bedeutung anscheinend erst durch die Philosophie Nietzsches in Umlauf gebracht worden. Besonders in seinen späten Jahren rechnete Nietzsche beständig in *Werte* um, was ihm »teuer« war und was nicht. Er durchschaute (noch) nicht, daß er damit selbst die Werte, die er positiv gesetzt hatte – etwa mit der spektakulären »Umwertung aller Werte« – der Tendenz nach schon entwerten mußte. Wir können keinen »Wert« setzen, ohne ihn zu be-werten und damit das, was unter ihm befaßt ist, zu ent-werten. Buchstäblich machen wir es zu *Geld*.

Einen weiteren Schritt tat Heidegger, als er – im Anschluß an Nietzsche – z.B. behauptete, alle Aktivitäten der gegenwärtigen Menschheit erschöpften sich in »Wertehaltungen« und »Wertsteigerung«²⁰. Das hieß die Wertkategorie fixieren auf den spinozistischen »Erhaltungstrieb«. Sie leistet sehr viel mehr. Es war wiederum Carl Schmitt, der das Walten des binären Codes – des durchschnittlichen gesellschaftlichen Verständigungs-codes – in ihr

¹⁷ Agnes Heller, *Die Zerstörung der Privatsphäre durch die Zivilgesellschaft oder die Zerbrechlichkeit der Freiheit in modernen Demokratien* (Biopolitik in Amerika), fotokopierter Aufsatz, ohne nähere Angaben, S. 25.

¹⁸ Heller, a.a.O. S. 27.

¹⁹ Heller, a.a.O. S. 28.

²⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, Fankfurt am Main 1980, S. 253.

durchschaute. Die »Logik des Denkens in Werten«, so stellt er fest, ist »immer eine Logik des Denkens in Unwerten«. Von hier aus kann er selbst den »Feindbegriff« als »Wertbegriff« durchschauen, nämlich als den Unwert »nach dem bekannten Modell der ›Vernichtung lebensunwerten Lebens‹«²¹.

Das ist ein erstaunlicher Fall von Selbsteinsicht (aus dem Jahre 1960!) und sie macht den alten »Feindbegriff« zugleich wiederum »verwertbar«. In ihm hält sich in der Tat eine »Tötungsabsicht« von solcher Radikalität verborgen, daß es zu irgendeiner Form der »Kriegserklärung« nicht mehr kommen könnte. Die Negationsattitüde, die im binären gesellschaftlichen *Code* steckt, läßt sozusagen keine Wahl.

Selbstverständlich ist die Wertkategorie in letzter Konsequenz ein *Deckblatt* von Interessen. Aber um welche Interessen könnte es sich noch handeln, wo die Teilung so weit fortgeschritten ist, daß jedermann in jedem Augenblick zum radikalen *Feind* des anderen werden kann? Müßte das allen diesen Kämpfen zugrundeliegende Motiv nicht der gesellschaftliche *Unfriede* selbst sein? Ist der die liberalistische Gesellschaft oberflächlich immerhin noch bindende *contrat social* gekündigt worden, ohne daß wir davon bisher öffentliche Kenntnis hätten? Und was könnte zu dieser Kündigung geführt haben? Die wachsende Ungleichverteilung der Güter und der »Chancen«?

Ich kann auf diese Fragen selbstverständlich keine Antwort geben. Ich muß mich auf zwei Vermutungen beschränken. Die eine betrifft den korrodierenden (»verzehrenden«) Effekt der *Verkehrszeit*, die ja nur »kreisen« kann, daher auf die Dauer auch den Korpus des *Staates* oder der *Gesellschaft* nicht verschont. Sie ist ja ohne »Bremsen«, ohne »Hemmungen«. Auch Staat und Gesellschaft verfielen mehr und mehr der »hemmungslosen« (der abtragenden, der zer-setzenden) Analyse und Kritik, die die Naturwissenschaften ihren Gegenständen angedeihen lassen. Sie können aber nur so lange wirksam »existieren«, wie die Kritik sie nicht der Idee nach auflöst (d.h. für überflüssig erklärt). Wie wir gesehen haben, ist diese Kritik das Erbe des bürgerlichen Liberalismus (und Individualismus) selbst. Die *Schwäche* von Staat und Gesellschaft entspricht insofern genau der *Stärke* der Kritik, und darauf reagiert nun wieder die *Kritik*. Die vielbeklagte »Politikmüdigkeit« hat hier ihre Wurzel. In der Tat ähnelt der Staat in gewisser Weise ja bereits einem gewöhnlichen Geschäftsunternehmen, das zudem nicht einmal »gesund«, nicht einmal »rentabel« ist.

Die zweite Vermutung betrifft den Werte-Umsatz, der anscheinend dafür sorgt, daß der gesellschaftliche »Verkehr« auch dort nicht abreißt, wo er *agonal* geworden ist. Stets schon »geprägte Münze«, repräsentieren diese Werte das »geistige Geld«, mittels dessen sich die Menschen verständigen (»austauschen«). Sie sind natürlich restlos standardisiert und imponieren daher allesamt durch ihre »Reinheit« – die *Reinheit des Begriffs*: der Feind, der

²¹ Schmitt, a.a.O. S. 123 (Anmerkungen)

Fremde, *der* Marginale, *der* Homosexuelle, Mann und Frau, Kind und Vater, Schwarzer, Weißer, Arbeitgeber, Arbeitnehmer ... sie alle können stets säuberlich getrennt, sie können »definiert« und daher auch gegeneinander, gleichsam Fronten bildend, geführt von »Begriffsoffizieren«, ins Feld geführt werden. *Der* Mann, *die* Frau, – das »Mannsbild« und der wirkliche Mann sind mit Gewißheit *zweierlei*, sie sind in keinem Fall, selbst im extremsten nicht, *identisch*.

Mit anderen Worten: es ist das Falschgeld der *Werte*, das uns daran hindert, uns überhaupt noch *unmittelbar*, also ohne Vorbehalt und ohne Vorannahmen zu begegnen. Andererseits ist es wiederum dieses *Geld*, das uns den Verkehr, den Austausch, den täglichen »Kontakt« ermöglicht. Wir müssen uns ja »irgendwie verständigen«, und der (binär organisierte) Verständigungscode (ausgedrückt in »Werten«) ist nun einmal nicht jedermanns, sondern Sache der Gesellschaft.

Offensichtlich sind wir in einen Teufelskreis geraten, der sich allmählich heiß zu laufen droht. Ein Ausweg will sich nicht zeigen. Schon um die vergangene Jahrhundertwende sind viele Poeten zeitweise *verstummt*: Kafka, Musil, Thomas Mann. Die Worte »zerfielen ihnen im Munde wie modrige Pilze« (Hugo von Hofmannsthal). Vielleicht sind unsere »Blickrichtungen« (in Vergangenheit und Zukunft) falsch justiert. Sie gelten der *Gegenwart* nicht mehr, obgleich uns das so scheint. *Geschichte* könnte sich nur im »Zeitfeld« (Husserl) der Gegenwart ereignen. Vergangenheit und Zukunft, die wir in unzulässiger Weise verräumlicht haben, würden sie dann nur noch »unterstützen« und nicht mehr die »Nachannahmen« und »Vorannahmen« bilden, die die Gegenwart verstellen.

Aber wie sollten wir das anstellen? Wie könnten wir wieder lernen, »in den Tag hinein« zu leben?