harp.tf

NARTHEX

‚Personale Authentizität' ist einer der vielleicht umstrittensten sozialphilosophischen Begriffe der Gegenwart. Die Interpretationen seiner Bedeutung gehen weit auseinander. Das Heft vereinigt unterschiedliche Perspektiven auf ihn, die die Vielfalt und Komplexität des Themas widerspiegeln – kontrovers, transdisziplinär und auf der Höhe aktueller theoretischer Diskussionen.

Mit Interviews mit Charles Taylor und Juliane Rebentisch sowie Artikeln von Paul Stephan, Lea Mara Eßer, Rafael Rehm, Thomas Seibert, Jakob Michael Sigmund Stephan, Corinna Schubert, Gary Shapiro, Christian Saehrendt, Tina Kniep und Anton Röhr zu Thomas Müntzer, Adam Smith, Johann Gottfried Herder, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche u. v. a.

Vol. 5 · 2019

NARTHEX

Heft für radikales Denken

NA

hen|ti|zi|tät

personal

Vol. 5 · 2019

„Man wundert
dass nicht m

bleiben
nac
Ich zu

Heft für
radikales
Denken

1

Au|then|ti|zi|tät

personal

AU|THEN|TI|ZI|TÄT PERSONAL I

ZWISCHENSPIEL ÜBER DAS HALKYONISCHE

AU|THEN|TI|ZI|TÄT PERSONAL II

Editorial

SEINE UMSTRITTEN-
HEIT VERLEIHT
DEM BEGRIFF DER
AUTHENTIZITÄT
EINEN POLITISCHEN
„KAMPFWERT“.

GESUCHT WIRD GERADE DASJENIGE, WAS JENSEITS DER SOZIALEN BESTIMMUNGEN LIEGT, WER MAN IST.

DER UNIVERSAL-
ISMUS DER
VERNUNFT UND
DAS AUTHENTIZI-
TÄTSDENKEN
SIND ZWEI UNTER-
SCHIEDLICHE
SPIELARTEN DES
HUMANISMUS.

ROUSSEAU BETONT,
DASS ES ZU EINEM
ECHTEN MENSCHEN
GEHÖRE, IN DER
GEMEINSCHAFT
MIT ANDEREN ZU
LEBEN.

IST DER HEUTIGE
ZEITGEIST
IM GANZEN REAK-
TIONÄR VOM
STANDPUNKT DES
EINMAL ERREICH-
TEN NIVEAUS DES
FORTSCHRITTS
AUS BETRACHTET?

IST ES VIELLEICHT SOGAR SCHON UNAUTHENTISCH ÜBER AUTHENTIZITÄT THEORETISCH ZU REFLEKTIEREN?

CHARLES TAYLOR UNTERSUCHT DIE ENTSTEHUNG UND DIE KONFLIKTE DES MODERNEN SELBST

Das originale Interview mit der Zeitschrift *Spiked* kann online abgerufen werden: www. spiked-online.com/2016/02/12/the-ideal-of-authenticity/ (abgerufen am 5. 9. 2019).

DAS IDEAL DER AUTHENTIZITÄT

Alle Fußnoten sind Anmerkungen der Übersetzer.

Phrasen wie Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung und – vielleicht diejenige unter ihnen, die am verhasstesten ist – Selbsthilfe haben alle den Kritikern der modernen Welt als Blitzableiter gedient. Sie scheinen all das zu erfassen, was an der heutigen Gesellschaft selbstbezüglich und narzisstisch ist, und dienen dazu, uns für unseren oberflächlichen, selbsteingenommenen Individualismus anzuklagen. Nicht so bei Charles Taylor, Philosoph und Kandidat bei drei kanadischen Wahlen auf Bundesebene: In Werken wie *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (*Sources of the Self. The Making of Modern Identity*; 1989), *Das Unbehagen an der Moderne* (*The Ethics of Authenticity*; 1992[2]) und *Ein säkulares Zeitalter* (*A Secular Age*; 2007) hat dieser ehemalige Schüler von Isaiah Berlin und renommierte Hegel-Interpret sich geweigert, dem Kulturpessimus zu frönen.

Es gibt zwar, wie Taylor selbst schreibt, vieles, das am modernen Individualismus oberflächlich und borniert ist. Beziehungen existieren nur noch auf Abruf, soziale Bindungen werden lose, überall herrscht Entwurzelung. Er erblickt in diesen Formen des Individualismus jedoch deformierte Verfallsformen des „Ideals der Authentizität" – der Überzeugung also, dass es vor allem anderen die Hauptaufgabe eines jeden Individuums ist, sich selbst treu zu sein. Spiked erfuhr, dass Taylor versucht, dieses Ideal, eine der krönenden Errungenschaften der Moderne, vor seinen moralistischen Klinkenputzern ebenso zu retten wie vor seinen narzisstischen Falschmünzern. Taylor sprach ebenso über Identität und die Notwendigkeit, „nicht nur das Seichte und Gefährliche an der Kultur der Moderne wahrzunehmen, sondern [...] auch [zu] erkennen, was daran großartig ist."[2]

SPIKED Sie haben geschrieben, dass in vormodernen Zeiten niemand von „Identität“ und „Anerkennung“ gesprochen hat, weil die damit verbundenen Probleme nicht existierten und somit auch nicht thematisiert werden mussten. Was änderte sich mit dem Beginn der Moderne? Warum wurden „Identität“ und „Anerkennung“ auf einmal problematisch?

TAYLOR Der Wandel der Bedeutung des Wortes „Identität“ – die Leute sprechen heutzutage von „meiner Identität“, „deiner Identität“, davon, „Identität zu respektieren“ und so weiter – ist außerordentlich interessant. Ich denke, dieser Wandel hat etwas damit zu tun, was ich als die „Ethik der Authentizität“ bezeichne, die seit dem Zeitalter der Romanik in weiten Teilen der Bevölkerung akzeptiert wird. Sie dreht sich um die Idee, dass jeder auf seine eigene Weise menschlich ist. Die Normativität dieser Ethik besteht darin, dass sie von jedem Einzelnen verlangt, gemäß dieser Weise menschlich zu sein, man selbst zu sein, zu leben und nicht dem Konformismus zu verfallen oder einer anderen von außen kommenden Lebensweise, die einem von seinen Eltern oder von der Gesellschaft nahegelegt wird.

Wenn man die Periode betrachtet, in der das Ideal der Authentizität seinen Ursprung hat, dann stößt man schnell darauf, dass es Hand in Hand mit einer Vorstellung aufkam, wie sie etwa Johann Gottfried Herder an der Wende zum 19. Jahrhundert artikulierte: Dass wir unterschiedlich sind, wir alle unterschiedliche Fähigkeiten haben, unterschiedliche Möglichkeiten, und dass wir sie herausfinden und für sie einen ihnen entsprechenden Ausdruck finden müssen. Wir haben dieses Grundverständnis, dass es das ist, um was es uns in unserem Leben geht, was wir tun sollten, und wir bemühen uns darum, eine Weise zu finden, unser Selbst in diesem Sinne zu bestimmen. Und das ist auch der Grund, warum die Anerkennung so eine wichtige Rolle für uns spielt, denn wir finden diese Dinge nie allein heraus. Wir entdecken sie stets im Dialog, im Austausch und auch im Streit mit anderen – zunächst mit unseren Eltern, dann mit der Gesellschaft. Es kann folglich dazu kommen, dass die ursprünglichen Intuitionen einer Person blockiert werden, einen seine Eltern nicht mehr verstehen oder die Menschen um einen herum nicht begreifen, über was man gerade spricht. Sie denken vielleicht, dass man lächerlich oder sogar gefährlich ist. All das kann die Selbstentwicklung einer Person empfindlich ausbremsen oder sogar zum Stillstand bringen.

Man vergleiche nun diese Situation mit beispielsweise – das sind selbstverständlich Idealtypen – einer vormodernen hierarchischen Gesellschaft, in der wir auch alle unterschiedlichen Wege nehmen, doch die Wege, die Drehbücher, werden von der Gesellschaft geschrieben. Ein Mann ist ein Ritter oder ein König oder ein Knappe – und eine Frau ist eine Dame oder das Weib eines Bauern. Das Drehbuch wird immer schon von der sozialen Situation einer Person geschrieben. Die einzige Frage besteht darin, ob man sich in dieser Rolle erfolgreich bewährt, ob man nach Drehbuch spielt. Wenn man als Ritter ein schrecklicher Feigling ist oder den Anblick von Blut nicht ertragen kann, dann wird man sich nicht erfolgreich bewähren können. In einer solchen Gesellschaft spielt die Anerkennung anderer eine ganz andere Rolle – es geht darum, den Erfolg einer Person zu taxieren.

In der Moderne jedoch, die die Ethik der Authentizität hervorbringt, befreien wir uns von diesen kastenartigen Unterscheidungen, die vorgeben, wer man zu sein hat: Dasjenige, was uns von unseren Mitmenschen unterscheidet, muss von nun an erst herausgefunden werden. Das ist der Grund, warum das Wort „Identität“ so wichtig wird, weil es ein Verständnis davon artikuliert, was in meinem Leben wirklich wichtig ist, einen Standard, dem zu entsprechen man sich bemüht. Auch wenn dieses Ziel oder dieser Standard sicherlich auch universelle Elemente beinhaltet, ist er doch vor allem etwas, das *mich ausmacht*. Das ist der Grund, warum die Anerkennung eine so gewaltige Rolle in unserem Leben spielt – es geht uns darum, dass dieses Selbstverständnis auch von anderen als solches anerkannt wird.

Bleibt die Anerkennung aus, dann kann das sogar als eine Weise verstanden werden, meine Selbstentwicklung zu blockieren. Es bedeutet, dass meine Besonderheit, meine Differenz zu anderen nicht anerkannt wird. Man betrachte beispielsweise die Schwulenbewegung. Es ist bemerkenswert, wie sie sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts verändert. In den 1920er Jahren gibt es jemanden wie André Gide, der sich zu seiner Homosexualität bekennt, weil er der Meinung ist, dass es schrecklich ist, dass Menschen darunter leiden müssen, ihre Vorlieben zu verstecken. Wenn man sich etwa anschaut, was in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in New York beim Stonewall-Aufstand passiert ist, dann sieht man schnell, dass das Problem dort in einen ganz anderen Rahmen gestellt wird: Man sagt, dass es hier eine Identität gibt, die genau so gut wie jede andere ist, die jedoch unterschiedlich behandelt wird. Dass man die Diskriminierung als Problem der Identität und des Selbstverständnisses beschrieb, versorgte die Schwulenbewegung mit der nötigen Energie, um eine große Serie von Siegen in einer relativ kurzen Zeit zu erzielen.

S Könnten Sie ein wenig mehr über die intellektuellen und moralischen Ursprünge des modernen Individualismus erzählen? Die Ideen der Selbstbeherrschung sowie der Selbsterkenntnis zum Beispiel gingen aus dem Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts hervor. Trotzdem werden diese Begriffe paradoxerweise oft auch romantisch und irrational interpretiert. Ist der moderne Individualismus ein Produkt aufeinanderprallender intellektueller Tendenzen?

T Das ist etwas, das ich in *Quellen des Selbst* versucht habe zu erklären – insbesondere, dass in uns selbst ein großer Krieg stattfindet. Sehr verschiedene Dimensionen von Selbstheit buhlen um uns. Wenn es darum geht, das Selbst zu verwirklichen, gibt es einerseits das instrumentelle Selbst, das frei sein soll, um seine Ziele zu verfolgen, solange es damit andere nicht beeinträchtigt oder sie

ungerecht behandelt. Und andererseits gibt es eine expressive Dimension des Selbst, die sich um die Ethik der Authentizität sorgt – was dem Aspekt des ästhetischen Ausdrucks wiederum eine außerordentlich große Bedeutung verleiht. Das läuft alles letztendlich auf eine Schlacht hinaus – sowohl eine Spannung in jedem von uns als auch einen Kampf zwischen diesen Tendenzen in der äußeren, politischen Welt. Demgemäß sagen manche, dass das, was wirklich zählt, die Freiheit ist, unsere eigenen Interessen zu verfolgen – Neoliberalismus statt dieses ganzen Gerede über Schönheit und Umweltzerstörung etc. pp. Und auf der anderen Seite gibt es Menschen, die von der anderen Tendenz eingenommen sind, denen es um den Selbstausdruck geht, um dasjenige, was jenseits der Zweck-Mittel-Rationalität liegt. Es ist also eine Schlacht, die in jedem einzelnen von uns tobt, aber eine, in der wir zugleich auch Farbe bekennen – es ist eine der wesentlichen Schlachten unserer Kultur und Zivilisation.

S Sie erwähnten die Wichtigkeit des ästhetischen Ausdrucks. Nietzsche meinte sogar, wir sollten uns selbst zu Kunstwerken machen. Warum ist Ästhetik so fundamental für die moderne Idee des Individuums?

T Seit der Zeit der Romantik sind Ethik der Authentizität und Aufwertung der Ästhetik miteinander verflochten. Als die Menschen um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert herum damit begannen, das Ideal der Authentizität zu entwickeln, dann ging damit eine Betonung der Bedeutung von Originalität in der Kunst Hand in Hand. Das war etwas Neues. Wenn man weit genug zurückgeht, als die Menschen religiöse Bilder herstellten, waren sie Handwerker. Sie verstanden ihre Arbeit nicht als originell und glaubten nicht einmal, dass es gut sei, wenn sie es wäre. Es wurde von ihren Erzeugnissen nicht erwartet, dass sie originell sein sollen; es sollten vor allem *Artefakte* sein. Diese Einstellung wurde in den letzten zwei Jahrhunderten vollkommen über den Haufen geworfen. Wir bewundern Werke der bildenden Kunst, der Musik oder der Dichtung nun nicht für ihre handwerkliche Kunstfertigkeit – d h., inwieweit sie einer bestimmten Vorgabe entsprechen –, sondern um ihrer Originalität willen. Daran kann man die Verflochtenheit der Ästhetik mit der Ethik der Authentizität von Beginn an erkennen. Das war vom Beginn an in der Sache angelegt.
Betrachten wir die Dinge einmal aus der Perspektive der Ethik. Ich benutze diesen Ausdruck dabei in dem weiten Sinne von „Antworten auf die Frage danach, was das gute Leben sei". Auf diesem Gebiet ist es möglich geworden zu sagen, dass es beim guten Leben um eben jenen überlegenen Selbstausdruck geht, darum, originell zu sein und nicht darum, was man Moral nennen mag, also darum, das zu tun, was in den Augen anderer das Richtige ist. In der Tat steht für jemanden wie Nietzsche die Moral – zu tun, was in den Augen anderer das Richtige ist – demjenigen im Wege, was er als die wirkliche Substanz des guten Lebens ansieht, also die Selbstverwirklichung, ein Übermensch[3] werden etc. pp. Ich denke, man kann erkennen, dass das ein Bestandteil der gesamten kulturellen Veränderung ist, die die Moderne mit sich brachte, die der Ästhetik einen derart hohen Stellenwert wie nur irgend möglich einräumt.

DIE ETHIK DER AUTHENTIZITÄT ERHÄLT IN DIE NACHKRIEGSZEIT ÜBER DIE KONSUMGESELLSCHAFT EINZUG.

S Individualismus wird heutzutage zunehmend negativ gesehen. Typische Assoziationen sind Egoismus, Oberflächlichkeit und, mehr noch als zu Christopher Laschs Zeiten, Narzissmus. Man denke nur an die Vielzahl von kritischen Kommentaren zum sogenannten „Selfie". Was an Ihrer Arbeit jedoch fasziniert, ist der Wille, die Moderne und somit den Aufstieg des Individualismus sowohl in ihrer *grandeur* als auch in ihrer *misère* zu fassen.[4] Könnten Sie Glanz und Elend des Individualismus kurz darstellen?

T Man kann verstehen, warum der Individualismus mit Selbstsucht etc. in Verbindung gebracht wird: weil die Vorstellung, dass ich meine eigene Weise zu leben habe und ich sie erst selbst herausfinden muss, sehr oft von in höchstem Maße unauthentischen Idealen okkupiert wird, die allgemein im Umlauf sind, wie etwa der Versuch, man selbst zu sein, indem man ein berühmter Popstar wird. Das ist freilich eine weitgehend belanglose Weise, in der sich diese Gefahr manifestieren kann.
Sie kann sich jedoch auch in einer Weise manifestieren, die einen hohen Grad an Unverantwortlichkeit rechtfertigt. Es ist interessant, dass die Ethik der Authentizität in die Nachkriegszeit über die Konsumgesellschaft Einzug erhält, über eine Gesellschaftsform also, in der wir es für selbstverständlich halten, dass entweder jetzt oder in der nahen Zukunft sich die Mehrheit der Menschen, was ihr wirtschaftliches Leben angeht, nicht primär um bloße Notwendigkeiten zu sorgen braucht, sondern mit Luxusausgaben beschäftigt ist. Hinzu kommt, dass verschiedene Unternehmen ihre Waren abzusetzen gezwungen sind – und das bewerkstelligen sie, mittlerweile in einem gewaltigen Ausmaß, indem sie mit ihnen einen bestimmten „Style"

assoziieren. Nike sagt „Just do it“ und man denkt, man würde ein mutiges Bekenntnis zu seinem individuellen Lebensstil ablegen, indem man ein paar Turnschuhe erwirbt. Man sieht also, dass eine unglaubliche Verflachung der Ethik der Authentizität vor sich geht. An dem einen Ende des Spektrums stößt man auf große Dichter wie etwa John Keats[6] und viele andere, die gegen den gewaltigen Druck ihrer Gesellschaft ankämpften, um etwas wirklich Wertvolles zu realisieren. Und am anderen Ende warten Nikes Turnschuhe auf einen. Es ist also sehr nachvollziehbar, dass eine Menge Leute – von Allan Bloom in *Der Niedergang des amerikanischen Geistes* (*The Closing of the American Mind*; 1987) bis hin zu Lasch in *Das Zeitalter des Narzißmus* (*The Culture of Narcissism*; 1979) – die Kultur der Authentizität über das verflachte Ende des Spektrums definierten.

Aber in Wirklichkeit verhält es sich anders. So wie jede andere Ethik in der Geschichte hat auch die Ethik der Authentizität ihre vornehmen und ihre vulgären Erscheinungsformen. Man betrachte beispielsweise die Ethik der Selbstaufopferung im Militär. Sie kann sich darin manifestieren, dass junge Leute in Uniformen auf dem Baseballfeld ihrer Mannschaft posieren, „Wir sind Krieger, wir sind Soldaten“[7], aber auch darin, dass Menschen bereit sind, für ihr Land ihr Leben zu geben. Oder die Ethik der Heiligkeit beispielsweise, die zu einer unglaublich konformistischen, kleinkarierten, verunglückten Form des Christentums degenerieren kann. Es gibt keine Ethik, die nicht auch derartige korrumpierte Formen hervorbringen würde, und bisweilen gibt es sehr viel mehr Beispiele ihrer korrumpierten als ihrer höheren Form.

Wenn man eine beliebige der in Rede stehenden Ethiken betrachtet und sich fragt, was es eigentlich genau bedeutet, ihnen gemäß zu leben, dann erkennt man auf Anhieb, dass eine bestimmte Ethik nichts ist, was man selbst als Einzelner in Zement gießen kann. Sie ergibt sich im Zusammenspiel von einem selbst und den anderen, und sie kann sehr ernsthafte Weisen des Suchens nach einem wichtigen und originellen Teil seiner Identität beinhalten. Die Ethik der Authentizität muss in diesem Lichte betrachtet werden. Man kann die Uhr ohnehin nicht zurückdrehen. Wenn man rückwärts geht, unterdrückt man damit nicht nur ein paar gute Dinge, es ist auch zum Scheitern verurteilt.

DIE IDENTITÄT IST DASJENIGE, WAS FÜR EIN INDIVIDUUM VON FUNDAMENTALER BEDEUTUNG IST.

S Viele Denker und Schriftsteller haben es sich in einer Sichtweise der Moderne unter dem Motto „Gott ist tot“ gemütlich gemacht, aktueller auch das „Ende der Metanarrative“ genannt. Einen höheren Sinn im Leben würde es nicht geben. Weder die religiöse Hoffnung auf Erlösung noch säkulare Erzählungen von Fortschritt und Kommunismus könnten der eigenen Existenz glaubwürdig Bedeutung verleihen. Aber in Ihrer Arbeit bestehen Sie darauf, dass das moderne Selbst immer noch einen „Sinnhorizont“ benötigt, also einen Bedeutungsrahmen, durch den wir herausfinden können, was wirklich zählt und wie die Dinge zusammenhängen. Warum brauchen wir diesen Rahmen nach wie vor?

T Ich habe sehr wenig Sympathie für diese Gott-ist-tot-, Ende-der-Metanarrative-Idee. Es handelt sich dabei um einen performativen Selbstwiderspruch. Was Leute wie Jean-François Lyotard behaupten ist so etwas wie: „Bis zu einem bestimmten Punkt standen wir alle auf große Erzählungen, dann ging uns endlich ein Licht auf und wie ließen sie hinter uns.“ Nun, das ist doch selbst ein Metanarrativ, oder nicht? Es ist ein performativer Selbstwiderspruch, der sich so nicht aufrecht erhalten lässt, weil wir alle unsere Leben erzählend leben. Wir beobachten uns selbst, wie wir uns entweder darauf zu- oder davon wegbewegen, wer wir sein wollen – oder wir ändern unsere Ansichten darüber, wer wir sein wollen, und dann sind wir wieder auf dem rechten Weg, auch wenn wir vorher auf dem Holzweg waren. Das ist die Art und Weise, wie wir uns selbst lesen, sowohl als Individuen als auch als Gesellschaften und Zivilisationen. Ich verstehe nicht, wie man sich dem entziehen kann, wenn man nicht auf jedwede narrative Dimension seines Selbstverständnisses verzichten möchte. Man kann sich freilich nur

schwer vorstellen, wie ein solches Leben aussehen würde …

S Warum ist es für das moderne Selbstverständnis so wichtig, das eigene Leben als Geschichte aufzufassen? Und warum kann diese Geschichte nicht erzählt werden, ohne sich an einem Ideal des Guten zu orientieren, wie Sie es an einer anderen Stelle formulieren?

T An dieser Stelle ist der Beitrag des Psychologen Erik Erikson sehr bedeutsam, der in den 1960er Jahren den Ausdruck „Identität" im Zusammenhang seiner Vorstellung einer „Identitätskrise" einführte. Er argumentierte, dass die Identität dasjenige ist, was für ein Individuum von fundamentaler Bedeutung ist. Sie verleiht seinem oder ihrem Leben eine Orientierung, indem sie den Kontext bereitstellt, in dem ich eine große Bandbreite von unterschiedlichen Entscheidungen, die sich aus ihm ergeben, treffen kann. Eine Identitätskrise findet statt, wenn eine Art Zusammenbruch stattfindet, ein grundlegender Konflikt in dem Gespür dafür, was mir wirklich etwas bedeutet – oder sogar die Abwesenheit eines Gespürs dafür, was mir wirklich etwas bedeutet. Die Menschen, mit denen Erikson arbeitete, während er seine Ideen über dieses Thema ausformulierte, waren die Kinder eines Sioux-Stammes in den Vereinigten Staaten. Sie waren mehr oder weniger assimiliert und sie besuchten Mainstream-Schulen. Sie erlebten jedoch einen Identitätskonflikt, denn für ihr Selbstverständnis als Eingeborene war in diesem Schulsystem kein Platz – es wurde nicht einmal verstanden.

Es gibt andere Fälle, in denen sich Identitätskrisen manifestieren. Man betrachte beispielsweise Jugendliche, die plötzlich das Gefühl haben, dass alle Dinge, nach denen sie gelebt und die sie akzeptiert haben und so weiter, zusammenbrechen. Diese Dinge – Werte, Überzeugungen etc. – sagen ihnen nichts mehr.

Was Erikson zeigte, war, dass eine Identitätskrise nicht einfach vorübergeht nach dem Motto: „Vorher dachte ich dies, nun denke ich das" – sie ist in Wirklichkeit tief verstörend. Sie bringt einen fast dazu, dass man zu leben aufhört, weil man nicht mehr weiß, was es überhaupt heißt zu leben. Und das beweist, dass unserer Identität unzertrennlich mit dem verbunden ist, was wir für sehr wichtig halten, was richtig und gut ist, so dass unserer Identitäten also stets ein Gespür dafür implizieren, was die bessere Weise zu leben ist oder die gute Weise. Man kann keine Identität definieren, ohne gleichzeitig zu bestimmen, was das Bessere und was das Schlechtere ist.

Ich sollte vielleicht ergänzen, dass ich nicht denke, dass es nur das moderne Selbst ist, das sich mit seiner Lebensgeschichte beschäftigt. Wenn in der vormodernen Periode meine Position beispielsweise die eines jungen Aristokraten ist, dann muss ich ein Ritter oder ein Krieger oder so etwas werden. Es gibt da eine klare Geschichte: die Geschichte meines Bemühens darum, dieser Rolle zu entsprechen. Heute ist die Geschichte von anderer Art – aus dem Drehbuch, das ich befolge oder nicht befolge, wurde die Geschichte meiner Selbstverwirklichung. Es sind unterschiedliche Arten von Geschichten, aber es sind nichtsdestotrotz beides Geschichten. Man kann sich schwer vorstellen, wie das Leben ohne eine solche Geschichte wäre.

S Wie stehen Sie zu einem zunehmend szientistischen Zugang zum Selbst, durch den es auf ein (beispielsweise neurowissenschaftliches) Erkenntnisobjekt unter vielen reduziert wird?

T Das szientistische Verständnis, wie es Leute wie Daniel Dennett, Steven Pinker und so weiter vertreten, in dem wir als denkende Lebewesen begriffen werden, die über Gehirne verfügen, die wie Computer funktionieren, als die Hardware (obzwar sie weich sind) … Nun verhält es sich aber so, dass die Begriffe der Computerprogramme und komplexen Algorithmen mit denjenigen Begriffen, die ich nun einmal verwende, wenn ich etwas über meine Identität herausfinden möchte, in keinerlei Verbindung zueinander stehen: die Beziehung meiner Identität zu dir und dein Blick auf mich, Fragen hinsichtlich des Guten, des weniger Guten … Es handelt sich um eine Sprache, die stark davon abhängt, die richtige Interpretation dessen zu sein, wie ich mich fühle und was ich empfinde. Zwischen beiden Sprachen klafft ein unüberbrückbarer Abgrund und niemand hat einen blassen Schimmer, wie man von der einen zur anderen kommt.

Beide Sprachen verhalten sich zueinander wie das gewöhnliche Sprechen über die Temperatur – es ist warm, es ist heiß – zu dem Sprechen über die kinetische Energie von Molekülen. Das ist das klassische Beispiel einer reduktiven Erklärung. Niemand hat die leiseste Ahnung, wie man den Abgrund, der sich zwischen der naturwissenschaftlichen Erklärung des Gehirns und unserem gewöhnlichen Selbstverständnis auftut, überbrücken könnte. Man tut natürlich so, indem man ein Bild vom Gehirn malt, auf dem es wie ein Computer aussieht. Aber was an dieser neurowissenschaftlichen Interpretation resoniert beispielsweise mit meiner Aussage, dass eine bestimmte Lebensweise schrecklich ist, oder dass ich grundlegend entfremdet bin oder dass etwas sehr erfüllend ist oder wirklich bewundernswert? Es gibt da keinerlei Verbindung. Ich behaupte jetzt nicht, dass sie niemals gefunden werden könnte oder dass sie unwahr ist, doch die Herausforderung besteht darin, eine Art „Brückensprache" zu entwickeln – und wir haben noch nicht einmal eine Ahnung davon, wie eine solche Sprache aussehen könnte. Das ist eine schwere Hypothek.

Nebenbei bemerkt ist es unvorstellbar, ohne die Sprache der Selbstverständigung, des Selbstverständnisses und der Selbstsuche auszukommen, denn sie ist es, die wir dazu benutzen, um herauszufinden, wer wir sind, was wir wollen und was wirklich wichtig ist. Wir werden diese Sprache niemals loswerden können, genau so wenig wie wir auf das Sprechen über „heiß" und „kalt" verzichten können. Möglicherweise werden wir uns im 25. Jahrhundert völlig im Lichte der Hirnforschung betrachten. Aber das scheint mir hochgradig unplausibel zu sein. Man kann nicht sagen „Es wird niemals fliegen, Orville"[7], denn man

muss der Wissenschaft eine Chance geben. Aber es scheint wirklich sehr unwahrscheinlich zu sein.

S Zu guter Letzt: Die Idee der Selbstbestimmung, welche die Entwicklung der modernen Demokratien untermauerte, wird heute zunehmend in Frage gestellt. Man könnte da zum Beispiel an die Popularität der Verhaltensökonomie, der sogenannten „Nudge-Theorien", denken und die „weiche Diktatur" westlicher Regierungen, die ihre Bürger bevormunden. Wie sehen Sie diese Entwicklungen?

T Es liegt in der Natur moderner Demokratien, problematisch zu sein. Wenn man sich anschaut, was die antike Vorstellung von Demokratie war, dann sieht man schnell, dass die eine etwas andere Bedeutung hatte. „Demokratie" bedeutete, dass der *dēmos* regiert. Aber in der modernen Demokratie soll es ja darum gehen, dass jeder regiert, das gesamte Volk, oder? Das Wort „Volk" ist heute jedoch vieldeutig geworden. Manchmal meint man damit „die da unten", die nicht zur Elite gehören, daher Formulierungen wie: „Die hören ja eh nicht aufs Volk". Und dann verwenden wir das Wort in dem Sinn, dass die Demokratie die Herrschaft des Volks ist und meinen damit die Herrschaft *aller*. Den alten Griechen war diese Vorstellung gänzlich unbekannt, denn wer regierte, das war sehr klar: Man konnte sich ja von Angesicht zu Angesicht gegenübertreten. Es war entweder die gesamte Volksversammlung, die über eine Angelegenheit entschied, oder eine viel begrenztere Gruppe, die sich größtenteils aus der Aristokratie und den Reichen rekrutierte – es war stets klar, wer am Ruder saß. Moderne Demokratien hingegen sind sehr komplex, denn es handelt sich um äußerst große Gesellschaften, die einen massiven Gebrauch von unterschiedlichen Formen der Repräsentation und repräsentativer Institutionen machen – verhielte es sich anders, wäre es undenkbar, was „das Volk ist am Ruder" überhaupt heißen könnte. Diese Regierungssysteme sind also stets der Frage ausgesetzt: Ist es nicht die Aufgabe dieser komplexen Institutionen, den Willen des Volkes zu vertreten – und geschieht das in irgendeiner Form? Werden sie nicht stets früher oder später von den Bürokraten, den Lobbyisten, den Reichen okkupiert? Moderne Demokratien sind ihrer Natur nach in höchstem Grade suspekt.

Was einen Unterschied macht, ist, denke ich, dass die Menschen dieses Gefühl haben, dass trotz allem doch irgendwie so etwas wie Demokratie stattfindet, wenn die Distanz zwischen denen, die unmittelbar an der Macht sind – Minister, Lobbyisten, Geldgeber – und der Volksmasse irgendwie verringert wird, weil das Geld eben doch nicht die gesamte Vorstellung bestimmt, sondern es wirkliche Volksbewegungen gibt, die einen gewissen Einfluss haben etc. pp. In modernen westlichen Demokratien gibt es meines Erachtens eine Vielzahl von Perioden, in denen sich die Dinge in eine Richtung entwickelt haben, die dem Ideal der wirklichen Volksherrschaft sehr nahe kamen – und andere, in denen wir uns von ihm wegbewegt haben.

Nach dem Zweiten Weltkrieg beispielsweise, als sich der Wohlfahrtsstaat entwickelte und die unterschiedlichen Formen der allgemeinen öffentlichen Daseinsvorsorge, und als es starke Gewerkschaften gab, die die Unternehmer wirksam bekämpfen konnten etc., existierte das Grundgefühl, dass es vorwärts geht. Und das war teilweise so, weil die gewaltigen Ungleichheiten zwischen Arm und Reich weniger geworden waren – insbesondere auch in den Vereinigten Staaten. Zwischen etwa 1900 und 1950 fand eine echte Abflachung der astronomischen Ungleichheiten statt, die die vorhergehende Zeit der Industrieraubritter bestimmt hatten. Ab 1975 etwa – in den Vereinigten Staaten und im Westen insgesamt – setzte eine entgegengesetzte Entwicklung ein. Das zeigt sich beispielsweise im spektakulären Anwachsen der sozialen Ungleichheit. Dementsprechend scheint das große Geld nun mit sehr viel lauterer Stimme zu sprechen. Das Gefühl, dass diese Institutionen nicht den Volkswillen vertreten, wächst. In der Folge gehen mehr und mehr Menschen gar nicht erst wählen – was wiederum bewirkt,

MAN KANN KEINE IDENTITÄT DEFINIEREN, OHNE GLEICHZEITIG ZU BESTIMMEN, WAS DAS BESSERE UND WAS DAS SCHLECHTERE IST.

dass es zunehmend zutrifft, dass die Institutionen nicht das Volk repräsentieren. Man hat es also mit einer Spiralbewegung hin zu einer glaubwürdigen Demokratie zwischen 1945 und 1975 zu tun und seitdem mit einer Spiralbewegung in die Gegenrichtung. Ich denke, wenn wir es schaffen, die wachsende Ungleichheit jemals wieder zu verringern, werden wir das Gefühl zurückerlangen, auf dem richtigen Weg zu sein. Aber ich denke, der entscheidende Punkt hinsichtlich moderner Demokratien ist eben, dass man sich bestenfalls auf einen Zustand *hinbewegt*, in dem das Volk wirklich regiert – man erreicht ihn nie.

Dass die Verhaltensökonomie heute unter den Mächtigen so beliebt ist, muss man vor dem Hintergrund der Probleme moderner Demokratien verstehen. Sie ist hochgradig manipulativ – und genau so verhält es sich mit Cass Sunsteins Nudge-Theorie. Man kann natürlich argumentieren, dass man versuchen sollte, die Tatsache, dass wir ja ohnehin niemals einen wirklich vollkommenen Ausdruck des Volkswillens haben werden und dieser dann auch noch oft irrational ist, in den Griff zu bekommen, indem man eine Clique von Gewitzten bildet, die „die da" manipuliert – freilich in einer gutartigen Weise, weil es ja zu ihrem eigenem Besten ist. Dieses ganze Demokratieverständnis bezeichne ich als „Schumpeterianismus" – denn Joseph Schumpeter war es, der die Meinung verfocht, dass Demokratie einfach nur bedeutet, alle vier oder fünf Jahre zu wählen, jedem das Stimmrecht zu geben und den Wählern die Möglichkeit zu geben, die Dreckskerle rauszuwerfen, wenn ihnen danach ist – nach den Wahlen gälte es jedoch, wieder zum *status quo* zurückzukehren, in dem es da oben eine kleine Clique gibt, die das Sagen hat. Die einzige Macht des Volkes besteht in dieser Vorstellung darin, dass die Clique ab und an mal einen sorgenvollen Blick nach unten werfen muss, weil sie ja in ein paar Jahren wiedergewählt werden will. Das ist eine Konzeption von Demokratie, die die starke Idee der Volksherrschaft preisgibt. ¶

Aus dem Englischen von Roman Schmidbauer und Paul Stephan.

1 Das Buch wurde erstmals 1991 in Kanada unter dem Originaltitel *The Malaise of Modernity* veröffentlicht und dann im Folgejahr unter verändertem Titel in den USA neu aufgelegt.

2 Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne.* Frankfurt a. M. 1995, S. 135.

3 Deutsch im Orig.

4 Vgl. Charles Taylor, *Das Unbehagen*, S. 135.

5 John Keats (1795–1821) gilt als einer der wichtigsten Vertreter der englischen Romantik.

6 Eine im anglophonen Raum gebräuchliche Floskel, um seinem „Soldatentum" Ausdruck zu verleihen.

7 Den Brüdern Wilbur und Orville Wright gelang am 17. 12. 1903 der vermutlich erste motorisierte Flug der Menschheitsgeschichte.

Paul Stephan

DER THEOLOGE MIT DEM HAMMER

THOMAS MÜNTZER ALS VORLÄUFER DES MODERNEN AUTHENTIZITÄTSDENKENS[1]

Thomas Müntzer (um 1489 bis 1525) ist den meisten als Gegenspieler Martin Luthers bekannt und als theologischer Sprecher des Bauernkriegs. Als solcher wird er oft als Vorläufer sozialistischen Denkens charakterisiert. Müntzer wäre jedoch trefflich als ‚erster deutscher Existenzialist' zu bezeichnen, der erstmals einen politischen Existenzialismus bzw. eine Politik der Authentizität propagierte. Seine Theologie steht in einem klaren Spannungsverhältnis zu den Forderungen der aufständischen Bauern und Bürger, die durchaus protosozialistische Anliegen artikulierten. Dieses Spannungsverhältnis wirft die Frage auf, inwiefern es überhaupt eine Politik der Authentizität geben kann und worin die aktuelle Bedeutung eines solchen Ansatzes bestehen könnte.

I. Hämmern. Denken als Abrissunternehmen

„Wie man mit dem Hammer philosophirt" lautet der Untertitel von Nietzsches letztem Werk, der *Götzen-Dämmerung*. An seine Freundin Helen Zimmern schrieb er am 17. 12. 1888: „Man könnte den Titel vereinfachen: *Götzen-Hammer*"[2]. Nietzsche meint mit dieser von ihm auch an anderer Stelle verwendeten Metapher,[3] dass es die Aufgabe der Philosophie sei, zunächst einmal destruktiv alle überkommenen Ideale, die gesamte traditionelle Metaphysik, zu zerstören: Ihre Götter sollen als Götzen erwiesen und so zu Fall gebracht werden, um einen neuen Anfang zu ermöglichen.

Nietzsche hat die Metapher vom Hämmern als Entlarvungsunternehmen freilich nicht erfunden. Sie hat ihren Ursprung darin, dass sie bei theologischen Kampfschriften, die sich gegen Ketzer, Hexen und sonstige Feinde des wahren Christentums richteten, oft als Titel diente oder als Selbstbezeichnung ihres Autors. Die bekannteste von ihnen dürfte der 1486 von Heinrich Kramer veröffentlichte *Malleus maleficarum* (dt.: *Hexenhammer*) sein, die wichtigste Begründungsschrift der Hexenverfolgung. Nietzsche will also gewissermaßen die Methoden der christlichen Kritik am Unglauben übernehmen, nun aber gegen die Grundprämissen des Christentums selbst richten: Nachdem alle Götzen abgetragen wurden, bleibt bei ihm kein ewiger Gott zurück, sondern eine Lichtung, ein leerer Raum der Offenheit – ein Vakuum, das es ermöglichen soll, ein grundsätzlich anderes Verhältnis zwischen Wahrheit und Mensch zu etablieren als es in der bisherigen Metaphysik der Fall war. Während die Metaphysik ewige Wahrheiten zu installieren gedachte, die jenseits der konkreten Erfahrungen der Menschen und ihrer Subjektivität stehen, will Nietzsche gerade diese konkreten Erfahrungen zum Ausgangspunkt einer grundlegend anderen Weise des Philosophierens machen. Er will, auch wenn er dieses Wort nicht gebraucht, den Wert der übersubjektiven Wahrheit durch denjenigen der Authentizität ersetzen – Wahrheit soll als *je eigene* verstanden werden, als Angelegenheit des Einzelnen.[4]

Ein weiterer jener ketzerkritischen Texte, die die Hammermetapher verwenden, ist eine der wichtigsten Polemiken Müntzers gegen Luther, die *Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens*, auf deren Titelblatt sich ihr Verfasser als „Thomas Müntzer mit dem Hammer" bezeichnet.[5] Er spielt dabei explizit auf das Buch des Propheten Jeremia an, wo es heißt „Ist mein Wort nicht wie ein Feuer, spricht der HERR, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?" (23, 29)[6] Generell inszeniert sich Müntzer immer wieder als neuer Prophet in der Tradition des Alten Testaments

Nachdem alle Götzen abgetragen wurden, bleibt bei Nietzsche kein ewiger Gott zurück.

– ein wichtiger Gegensatz zu Luther, der dem Alten Testament nur eine bedingte Bedeutung für die Christen zusprach und sich wie bekannt höchst abfällig über die Juden äußerte. Für Müntzer ist das Zeitalter der Prophetie ferner nicht mit der Zeit der Apostel abgeschlossen, sondern es dauert an: Die Berufung neuer Propheten ist möglich und die gesamte Bibel ist für Müntzer daher nur von bedingter Bedeutung.[7] Luther betont gegen die Theologie der katholischen Kirche, die die Bedeutung der kirchlichen Tradition in den Vordergrund stellt, die entscheidende Rolle der Exegese der ‚heiligen Schriften' unabhängig von allem, was seit ihrer Abfassung geschehen ist – Müntzer hingegen, und das ist seine Hauptkritik an Luther und dem Mainstream der Reformation, verkündet ähnlich wie der Marquis de Sade anlässlich der Französischen Revolution: ‚Einen Schritt noch, Brüder, wenn ihr wirkliche Christen werden wollt.' Er geißelt das bloße Schriftgelehrtentum der Protestanten und erblickt als einziges verbindliches Fundament des Glaubens das reine, unverfälschte, unmittelbare Glaubenserlebnis, das durch eine auf intellektuellem Wege erworbene Gläubigkeit nur verstellt werde.[8] Den Theologen ginge es nur darum, ihre Pfründe zu sichern, modern ausgedrückt: Ihr ganzes Wissen stelle ein bloßes Distinktionsmittel dar, das ohne jeden wirklichen Wert sei.[9] Er ermuntert in diesem Sinne die Aufständischen, zu denen insbesondere auch die damaligen Proletarier, Bergleute und Schmiede, gehören: „Liebe Gesellen laßt uns das Loch weiter machen, damit alle Welt sehen und (be)greifen möge, wer unsere große Hansen sind, die Gott lästerlich zum gemalten Männlein gemacht haben"[10].

Müntzer *kritisiert* also gerade, dass die Theologen, im Verbund mit den sie unterstützenden und von ihnen zugleich korrumpierten politisch Mächtigen, Gott in einen Götzen verwandelt hätten. Es handelt sich hierbei wiederum um eine Anspielung auf einen der jüdischen Propheten, diesmal auf das achte Kapitel des Buches Hesekiel, in dem der Prophet von Gott in den Vorhof des Tempels von Jerusalem geführt wird. Dort schlägt er auf Anweisung Gottes ein Loch in die Wand und erblickt einen Raum, „da waren lauter Bilder von Gewürm und Getier, Scheusale, und allen Götzen des Hauses Israel, ringsherum an den Wänden eingemeißelt." (V. 10) Im 9. Kapitel wird dann geschildert, wie eine von Gott bevollmächtigte Gruppe von Männern alle, die sich an diesem ‚Götzendienst' beteiligen, mitleidlos niedermetzelt. Gott selbst befiehlt ihnen: „Erschlagt Alte, Jünglinge, Jungfrauen, Kinder und Frauen, schlagt alle tot[.]" (V. 6) Müntzer selbst äußert sich in seinen Pamphleten, unter Berufung auf eben solche Stellen, nicht weniger zimperlich. So heißt es 1525 in einem Brief an die Mansfelder Bergknappen – nun eindeutig ohne, dass das metaphorisch gemeint wäre:

> Dran, dran, solange das Feuer heiß ist. Lasset euer Schwert nicht kalt werden, erlahmt nicht! Schmiedet pinkepanke auf den Ambossen Nimrods, werfet ihnen den Turm zu Boden![11] Es ist nicht möglich, solange sie leben, daß ihr der menschlichen Furcht leer werden solltet. Man kann euch von Gotte nichts sagen, solange sie über euch regieren.[12]

Dieser Satz bildet den Kern von Müntzers revolutionärer Theologie. Einerseits will er ganz ähnlich wie Nietzsche aufzeigen, dass dasjenige, was die Welt als ‚Gott' verehrt, in Wahrheit ein Götze – also letztendlich ein Machwerk des Teufels ist; andererseits soll dieses Abbruchunternehmen dazu führen, nun endlich einen wirklich festen, nicht mehr abtragbaren Boden zu gewinnen, der in der unmittelbaren Gotteserfahrung liegt.

Nietzsche, wird oft als Nihilist verstanden, für den das Ergebnis des Abbruchunternehmens darin besteht zu erkennen, dass die Welt eben eine Schlangengrube sei, in der man mitzukriechen habe.[13] Diese Interpreten machen Nietzsche jedoch zu einem „gemalten Männlein" gemäß ihrem eigenen Weltverständnis. Das Weghämmern, die Verneinung, ist auch für Nietzsche nicht das Ende des Weges – der Hammer soll ebenso konstruktiv eingesetzt werden, um ein neues Ideal zu schaffen. Nur ist es nicht mehr Gott, der diesem neuen Ideal seine Gültigkeit verleihen kann – es ist, mit Goethe und Stirner gesprochen, „auf Nichts gestellt", auf nichts als die Willkür des Einzelnen. Unterscheiden sich, so verstanden, Müntzer und Nietzsche überhaupt so sehr? Auch bei Müntzer ist die Glaubenserfahrung eine rein innerliche, eine mystische Epiphanie, eine unmittelbare Begegnung zwischen Gott und Mensch, die die Stille unterbricht, wenn der Mensch in völliger Einsamkeit ist: „Wird die Heimlichkeit seines Herzens offenbar, muss [der Ungläubige] demütig bekennen, dass Gott in uns ist."[14]

II. Müntzers Projekt einer spirituellen Revolution

Nietzsche zieht freilich völlig andere politische Konsequenzen aus seiner Philosophie als Müntzer. Müntzer stellte sich an die Spitze der revolutionären Bewegung seiner Zeit, Nietzsche kritisierte sie als Aufruhr des Ressentiments, als „Sklavenaufstand". In diesem Sinne war ihm auch die Reformation und der Bauernkrieg ein Dorn im Auge. Er erblickt in der Reformation, die er als einen „Bauernaufstand des Geistes"[15] bezeichnet, eine Gegenbewegung zur Renaissance, einen Versuch der Rettung des Mittelalters, einen Kampf des ‚Pöbels' gegen die „Herrenmoral". Bemerkenswerterweise erwähnt er dabei Müntzer mit keiner Silbe, sondern erblickt Luther als Urheber des Bauernaufstandes[16] – der freilich den Bauernaufstand in Wahrheit nicht nur nicht unterstützte, sondern es dezidiert zu der Pflicht eines jeden Christen erklärte, sich an seiner gewaltsamen Niederschlagung zu beteiligen (was

Nietzsche zieht völlig andere politische Konsequenzen aus seiner Philosophie als Müntzer.

also die christliche Rechtfertigung von brutaler Gewalt betrifft, nehmen sich Müntzer und Luther nicht viel):

> Drum soll hie zuschmeißen, wurgen und stechen, heimlich oder offentlich, wer da kann, und gedenken, daß nichts Giftigeres, Schädlicheres, Teuflischeres sein kann, denn ein aufrüherischer Mensch. Gleich als wenn man einen tollen Hund todtschlagen muß; schlägst du nicht, so schlägt er dich, und ein ganzes Land mit dir.[17]

Wieso diese eigenartige Verwechslung bei Nietzsche, der sich eigentlich mit der wirklichen Geschichte der Reformation und des Bauernkrieges sehr eingehend befasst hatte?[18] Offenbar meint er damit gegen Luther, den Sohn einer Bergwerksbesitzers, den er kontrafaktisch zum „wackere[n] Bergmannssohn"[19] degradiert, polemisieren zu können, indem er einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Luthers geistiger und der politischen Revolution der Bauern suggeriert. Er erblickt eine direkte Verbindung zwischen der Abschaffung geistiger und politischer Hierarchien – und meint umgekehrt, dass geistige Hierarchien, als Bedingung der von ihm geschätzten Hochkultur, nur aufrechterhalten werden können, wenn es einen von der Hochkultur ausgeschlossenen Sklavenstand gibt. Faktisch blieb Luther allerdings bei der Abschaffung geistiger Hierarchien auf halbem Wege stehen, die politischen wollte er unangetastet lassen. Nietzsche ist freilich recht darin zu geben, dass man Müntzers Unterfangen durchaus als konsequente Radikalisierung des Lutherschen verstehen kann: Er macht da weiter, wo Luther, wie er behauptet, aus Opportunismus aufhört.

Ist Nietzsche freilich nicht selbst inkonsequent, insofern er einerseits klar antiegalitäre Positionen vertritt, sein Anspruch, eine Philosophie „für alle und keinen"[20] zu schreiben, hingegen klar egalitär ist? Schon sein enger Vertrauter Köselitz wies ihn in einem Brief vom 1. 10. 1879 darauf hin, dass die mit der Reformation einhergehende Demokratisierung der Kultur doch vielleicht gerade begrüßenswert sei und auch die Hochkultur nur in einem liberalen kulturellen Klima blühen könne – ein naheliegender Einwand, auf den Nietzsche jedoch, soweit bekannt, nicht einmal reagierte.[21] Aus Nietzsches Reformationskritik lässt sich freilich *ex negativo* durchaus der berechtigte Verdacht ableiten, dass eine Kritik an geistigen Hierarchien eine an politischen impliziert – dass er selbst auf diesem Feld so inkonsequent bleibt, ähnelt ihn Luther mehr an als ihm selbst lieb wäre.

Doch wie genau argumentieren Luther und Müntzer jeweils? Es ist ein Irrtum anzunehmen, dass damals die heute üblichen Begründungsstrategien für politisches Handeln bereits irgendeine Rolle gespielt hätten. Sowohl Luther als auch Müntzer – aber interessanterweise auch die Bauern selbst – führten einen rein theologischen Diskurs, in dem – Luthers und Müntzers völliger Amoralismus hinsichtlich der Gewaltfrage deutet es an – moralische oder ethische Fragen und erst recht der Verweis auf materielle Bedürfnisse nicht nur keine Rollen spielen, sondern der Verweis auf sie sogar dezidiert als sündige Verirrung gebrandmarkt wird.[22]

Es ist ein Irrtum anzunehmen, dass damals die heute üblichen Begründungsstrategien für politisches Handeln bereits irgendeine Rolle gespielt hätten.

Zitieren wir noch einmal Müntzers zentrale These zur politischen Theologie, nur diesmal ergänzt um die folgenden Sätze:

> Es ist nicht möglich, solange sie leben, daß ihr der menschlichen Furcht leer werden solltet. Man kann euch von Gotte nichts sagen, solange sie über euch regieren. Dran, dran, solange ihr Tag habt; Gott geht euch voran, folget, folget! Die Geschichten stehen geschrieben Matth. 24, Hes. 34, Daniel 7, Esra 16, Offenbarung Joh. 6, welche Schriften alle Röm. 13 erklären.[23]

Die gesamte Debatte um Luther und Müntzer dreht sich im Kern um die richtige Auslegung des hier zitierten 13. Kapitels des Römer-Briefs, einem der bis heute am kontroversesten diskutierten biblischen Texte, in dem Paulus die zentralen Sätze äußert:

> Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, ist sie von Gott angeordnet. Darum: Wer sich der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Anordnung; die ihr aber widerstreben, werden ihr Urteil empfangen. Denn die Gewalt haben, muss man nicht fürchten wegen guter, sondern wegen böser Werke. Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, so tue Gutes, dann wirst du Lob von ihr erhalten. Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst. Sie ist Gottes Dienerin und vollzieht die Strafe an dem, der Böses tut.[24]

Auf den ersten Blick liest sich diese Stelle ganz im Sinne Luthers, der aus ihr eben folgerte, dass jede weltliche Obrigkeit von Christen zu akzeptieren sei – eine Argumentation, die etwa auch diejenigen orthodoxen Lutheraner übernahmen, die sich während des Nationalsozialismus weder den Deutschen Christen noch der Bekennenden Kirche anschlossen.

Müntzer folgert hingegen aus dem Halbsatz „Denn sie ist Gottes Dienerin", dass der Obrigkeit nicht nur kein unbedingter Gehorsam geschuldet werden soll, sondern dass die Christen sogar verpflichtet seien, die Obrigkeit gewaltsam zu bekämpfen, wenn sie ihre göttliche Mission verfehle, die Müntzer eben darin erblickt, dass die Obrigkeit es den Menschen ermöglichen solle, die von ihm an anderer Stelle so bezeichnete ‚Kreaturenfurcht', also die

Furcht vor den geschaffenen Dingen und Menschen, zu überwinden und allein den Schöpfer selbst zu fürchten.[25] Im Ansatz ist also Müntzers Revolution keine politische im modernen Sinne, sondern eine spirituelle: Wäre sie politisch – also eine im Namen irgendwelcher irdischer Interessen oder Ideale –, wäre sie ja gerade von der Kreaturenfurcht getrieben und deshalb sündig. Um legitim zu sein, darf das Ziel der Revolution nur sein, die gottlose durch eine gottgefällige Obrigkeit zu ersetzen. Gottlos ist die bestehende Obrigkeit einzig und allein deswegen, weil sie ein Bündnis mit den Schriftgelehrten eingegangen ist, die mit ihren Irrlehren die Menschen von der unmittelbaren Gotteserkenntnis, die nur in Ablösung von allen Äußerlichkeiten und reiner innerer Kontemplation gemacht werden kann, abbringen. Die Schriftgelehrten hätten aus reinem Machthunger heraus die Mächtigen verführt und so sei es zu einem satanischen Bündnis zwischen beiden gekommen: Die Schriftgelehrten rechtfertigen die Machtgier der Mächtigen, die Mächtigen fördern dafür die Schriftgelehrten.[26]

Rein theologisch betrachtet steht diese Bibelexegese freilich auf äußerst tönernen Füßen, woran sich auch nichts ändert, wenn man die anderen von Müntzer im Brief an die Allerstedter Bergknappen in Anschlag gebrachten Stellen in Betracht zieht.[27] Luther verweist zu Recht darauf, dass diese und ähnliche Passagen im Neuen Testament sich dezidiert auf die damals bestehende Ordnung beziehen: Also eine Herrschaft, die Christen verfolgte und auf Sklaverei basierte.[28]

Philosophisch betrachtet ist freilich Müntzers Doktrin umso interessanter: Er kritisiert jede politische oder geistige Ordnung, die von ihren Mitgliedern verlangt, sie zu vergötzen, ihr also eine quasi-göttliche Autorität zuzusprechen. Jede politische und geistige Ordnung müsse etwas anerkennen, was außerhalb von ihr liege und dem sie ihre Autorität erst verdanke, eine höhere Macht, die zu allen Menschen gleichermaßen spreche, unabhängig von ihrer Stellung in der sozialen Hierarchie. Müntzer ist also beileibe kein Sozialist oder auch nur Demokrat, doch aus seinen Ideen folgt klarerweise die Abschaffung der Institution Kirche als hierarchischer Organisation und eine radikale Entwertung der Werte der irdischen Ordnung, wie sie wohl keine Ordnung jemals ertragen kann, denn eine jede verlangt eine mehr oder weniger große ‚Vergötzung', also emotionale Identifikation mit ihr, durch ihre Mitglieder. Identitätstheoretisch gesprochen: Sie verlangt, dass sich ihre Mitglieder vor allem als die sehen, die sie in dieser Ordnung sind – Arme, Leibeigene, Männer, Sklaven etc. Dass sie darüber hinaus mehr sind als das und das in diesem ‚Mehr' sogar ihre wahre Identität liege: Das ist ein Gedanke, den wohl keine politische Ordnung je wird wirklich akzeptieren können.[29]

Hat Müntzer in seiner Parteinahme für die Aufständischen nicht den eigentlichen Kern seiner theologischen Doktrin verraten?

III. Müntzer in seinem Verhältnis zum Bauernkrieg

Die Besonderheit von Müntzers Denken wird sehr deutlich, wenn man sich vor Augen hält, was in jener Zeit die aufständischen Bauern selbst formulierten. Das wichtigste Dokumente in dieser Hinsicht sind die zwölf Artikel, die die Vertreter der schwäbischen Bauern, die in Memmingen eine Art Parlament gebildet hatten, formuliert hatten und die im gesamten Reich zirkulierten. In Gestalt der *Bundesordnung* gaben sie sich zur selben Zeit sogar eine Art Verfassung.[30] In diesen Dokumenten fordern die Bauern durchaus radikale Reformen, die an die Wurzeln der feudalen Ordnung gehen. Wie zentral auch für die Bauern religiöse Themen sind, ist daraus ersichtlich, dass sie bereits im ersten der zwölf Artikel fordern, dass die Pfarrer von den Bauern selbst gewählt werden und auch von ihnen abgesetzt werden dürfen. Sie fordern also die Abschaffung der Kirche als selbständiger Organisation und ihre radikale Demokratisierung. Diese Forderung dürfte am ehesten mit Müntzers Antiklerikalismus zu vereinen sein. Die Bauern fordern ferner eine grundlegende Reform des Zehnten (Art. 2), die Abschaffung der Leibeigenschaft (Art. 3), das Jagdprivileg der Adligen soll abgeschafft werden (Art. 4), ebenso ihr Holzprivileg (Art. 5) und die Frondienste sollen vermindert werden (Art. 6 & 7). Ferner kritisieren die Bauern zu hohe Pachtabgaben (Art. 8), willkürliche Gerichtsstrafen (Art. 9), die willkürliche Aneignung von Gemeineigentum durch die Adligen (Art. 10) und sie fordern die Abschaffung der Erbschaftssteuer (Art. 11). Alle diese Forderungen werden mit Bibelzitaten begründet und dementsprechend heißt es im 12. Artikel, dass sie von ihren Forderungen Abstand nehmen werden, sofern gezeigt wird, dass sie mit der Bibel unvereinbar seien. Einen ähnlichen Forderungskatalog erstellten im Mai desselben Jahres die Aufständischen in Frankenhausen, wo sich auch Müntzer aufhielt, kurz vor der Vernichtung ihrer Armee durch die adligen Streitkräfte. Auch hier ist die erste Forderung die nach einer radikaldemokratischen Verfassung der Kirche, es folgen zahlreiche Forderungen, die die ökonomische Lage der Bauern verbessern sollen. Verzichtet wird hier allerdings darauf, die Forderungen biblisch zu begründen – und es wird gefordert, dass der Stadtrat unabhängig gewählt werden und in den kommunalen Angelegenheiten völlige Autonomie erhalten soll.[31] Luther verfasste gegen die Forderungen der Memminger Bauern eine Flugschrift mit dem Titel „Ermahnung zum Frieden", in der er zwar noch nicht zur gewaltsamen Bekämpfung der Bauern aufrief und manche Forderungen der Bauern auch als legitim anerkannte, sie jedoch theologisch anhand des Römerbriefs zu widerlegen suchte: Es sei eben nicht möglich, aus der Bibel irgendwelche politischen Forderungen abzuleiten.

Müntzer stellte sich zwar hinter die aufständischen Bauern, doch es ist eben fraglich, ob alle diese Forderungen nicht, in seiner Sprache geredet, in Wahrheit der Kreaturenfurcht entspringen. Sie ähneln ja auffällig späteren revolutionären Manifesten bis in unsere Zeit. Selbst die Forderung nach einer demokratischen Kontrolle der Kirche lässt sich so verstehen, dass es den Leuten vor allem

darum ging, keinen Pfarrer unterhalten zu müssen, der Lehren vertritt, die nicht in ihrem Sinne sind. Sie wollen nicht zuletzt seine Bezahlung bestimmen und so sicherstellen, dass der Zehnte nicht dafür verwendet wird, dass der Pfarrer im Luxus schwelgen kann, sondern dem Gemeinwesen zu Gute kommt. Es sind ganz irdische Interessen, die die Aufständischen treiben. Die Frage wäre also, ob Müntzer in seiner Parteinahme für die Aufständischen nicht den eigentlichen Kern seiner theologischen Doktrin – seine Theologie der Authentizität – verraten hat. Aus ihr folgt natürlich, dass auch die Reichen, Mächtigen und Gebildeten ihre subjektive Verstrickung in irdischen Dingen aufgeben und zu Gott finden sollen – doch diese Forderung ergeht ja genauso an die Armen.

Diesen ‚Verrat' kann man natürlich gutheißen. Es spricht vielleicht gerade *für* Müntzer, dass er in dieser Hinsicht seiner eigenen Theologie untreu wurde und sich für die Interessen seiner Mitbürger einsetzte. Doch die Lehre des Christentums ist eben, versteht man seine zentrale Botschaft, etwa mit Kierkegaard, als Leben nach dem Vorbild Jesu, eine ganz andere, denn Jesu wählte ja ganz offensichtlich nicht den Weg des gewaltsamen Aufstands, sondern im Gegenteil nahm er Folter und Tod freiwillig auf sich. Müntzer hingegen stachelte das Volk zu einem militärisch aussichtslosen Kampf auf in der Hoffnung, dass ihnen Gott beistehen würde. Tausende Bauern ließen dabei ihr Leben – Müntzer selbst floh, wurde gefangengenommen und widerrief unter Folter seine entscheidenden Lehren.

Offenbar war er eine charismatische, polarisierende Gestalt. Er vermochte es in deutlichen, volksnahen Worten, den Aufständischen zu suggerieren, ihr Kampf sei die Sache Gottes. Aus der Lehre von der Überwindung der Kreaturenfurcht folgte mithin die Erweckung einer bis heute beeindruckenden Leidenschaftlichkeit und Furchtlosigkeit. Vielleicht liegt in diesem Aspekt der eigentliche revolutionäre Sinn von Müntzers Theologie: In der Lehre, vor allem auf die eigene Intuition zu vertrauen und nicht so sehr auf irgendwelche Doktrinen und seien sie noch so gut belegt – also im Zweifelsfalls lieber die theoretische Inkonsequenz zu wählen als den Verrat an seinen Mitbürgern – und dieser Intuition furchtlos zu folgen, auch wenn die irdischen Mächte gegen einen zu sein scheinen. Wenn das Authentizitätsdenken einen revolutionären Sinn hat, dann liegt er eben genau darin, daran zu erinnern, dass die letztendliche Begründung für revolutionäres Handeln nicht in rationalen Argumentationen liegen kann – die letztendlich alle dem Für und Wider unterliegen und ohnehin davon beeinträchtigt sind, dass die Herrschenden stets in der Lage sein werden, besser geschulte Rhetoren auszubilden als die Unterdrückten. Müntzers Doktrin ist derjenigen Luthers an interner Kohärenz und an Gelehrsamkeit unterlegen – doch es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass Luther trotzdem gegen Müntzer Unrecht hatte, insofern er ein korruptes und unmenschliches Herrschaftssystem verteidigte. Letztendlich kommt es in der politischen Theorie darauf an, welche emotionalen Bindungen man eingeht: Folgt man der emotionalen Bindung an die herrschende Ordnung – die zumeist auf Angst, kleinlicher Selbstsucht oder einem falschen Respekt vor den „großen Hansen" basiert – oder eben der emotionalen Bindung an seinesgleichen und die grundlegenden Normen der Menschlichkeit, die letztendlich auch den Kern der christlichen Botschaft ausmachen? Ohne diese klare Orientierung ist jedwedes revolutionäre Engagement zum Scheitern verurteilt – nur mit ihr kann es zum Erfolg führen. ‚Erfolg' nicht unbedingt im Sinne kurzfristiger Triumphe, wohl aber im Sinne langfristiger Umwälzungen: Es sollte Jahrhunderte dauern, doch letztendlich erwiesen sich die Ideen der Aufständischen des 16. Jahrhunderts stärker als diejenigen ihrer Gegner – die ja selbst ihr eifrigster Verteidiger, Luther, nur noch mit dem Argument zu verteidigen weiß, dass sie an der Macht bleiben sollen, weil sie nun einmal an der Macht sind. Sobald sich eine politische Ordnung nur noch so zu rechtfertigen weiß, weiß man, dass ihre Zeit abgelaufen ist.

Andererseits waren auch die revolutionären Kräfte nicht in der Lage, in der damaligen Zeit eine stringente Gegendoktrin zu entwickeln. Auch wenn die Forderungen der Bauern teilweise schon sehr modern klingen, bewegten sie sich geistig doch ganz im Horizont des Christentums, der es ihnen nur in einem sehr begrenzten Maße erlaubte, wirklich radikal mit der bestehenden Ordnung zu brechen. Müntzer war wahrscheinlich in der Tat derjenige der Theoretiker des Bauernkrieges, der am weitesten ging. Doch erst ein viel weitergehender Bruch mit der christlichen Doktrin – und insbesondere eine Kritik der Trennung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit sowie irdischer Herrschaft und Religion – sollte es möglich machen, dem revolutionären Denken eine hinreichende Konsistenz zu verleihen, um wirklich mit dem apologetischen konkurrieren zu können.

Diesen ‚Verrat' kann man natürlich gutheißen.

V. Müntzer-Bilder

Ab dem frühen 19. Jahrhundert erkannte man in Müntzer mehr und mehr einen wichtigen Vorläufer der eigenen Emanzipationsbestrebungen. Insbesondere Friedrich Engels wertete in seiner Schrift *Der deutsche Bauernkrieg* von 1850 Müntzer zum Protosozialisten um, der in Wahrheit verkappter Atheist gewesen sei[32] und bestimmte damit den sozialistischen Diskurs um Müntzer, der insbesondere in der DDR als revolutionärer Held verehrt wurde. Wie gezeigt, trieb Müntzer das christliche Denken in der Tat bis an seine inneren Grenzen – doch es als atheistisch und seinen Gottesbezug als rein strategisch zu bezeichnen, ist wohl eine Projektion Engels'. Der Theologe Müntzer war weitaus eher Protoexistenzialist als Protosozialist – der Revolutionär Müntzer schon eher Sozialist, aber dies um den Preis der Abweichung von seiner theologischen Doktrin.

Es kann nicht oft genug betont werden, dass sich in seinen Schriften von den Forderungen der Aufständischen kein Wort findet, dass es vielmehr eine auffällige Distanz und sogar Widersprüchlichkeit zwischen seiner Innerlichkeitstheologie und den Forderungen der Aufständischen gibt. Der Satz „Omnia sunt communia (alles gehört allen), und sollten eynem jeden nach seyner Notdurft ausgeteylt werden"[33], der gerne, etwa von Ernst Bloch[34] oder auch auf einem Plakat der Linkspartei zum ‚Lutherjahr' 2017 zitiert wird, um den ‚kommunistischen' Charakter von Müntzers Projekt zu belegen, entstammt seinem unter Folter erpressten Geständnis. Er kann mitnichten für eine authentische Äußerung Müntzers gelten, vielmehr ist davon auszugehen, dass man ihn Müntzer bewusst in den Mund legte, um zu beweisen, dass er ein politischer, nicht religiöser Unruhestifter gewesen sei – vielmehr widerspricht er ja sogar Müntzers theologischem Programm, dem zu Folge die geistige Freiheit erst dann beginne, wenn die körperlichen Bedürfnisse bedeutungslos würden.[35]

Bloch betont zwar zu Recht den religiösen Charakter von Müntzers revolutionärem Projekt, doch auch er vermengt ihn vorschnell mit modernen politischen Ideen; ebenso schematisch bleibt Jacob Taubes' Behauptung, in Müntzers Theologie seien Materialismus und Idealismus vermittelt.[36] Wenn man diese Begriffe auf ihn überhaupt anwenden will, dann ist Müntzers Doktrin durch und durch idealistisch. Der jüngste Theoretiker, der sich positiv auf Müntzer bezog, ist der Franzose François Laruelle, der sein Projekt der Non-Philosophie in der von ihm selbst verfassten Kurzzusammenfassung *A New Presentation of Non-Philosophy*[37] als „spirituelles" Unterfangen in der Tradition von „spirituellen Revolutionären so wie Müntzer" beschreibt – wobei Laruelle den Begriff der Spiritualität so fasst, dass sie darin bestehe, von den Rändern der großen Institutionen her an ihrer Zerstörung zu arbeiten – „*für* die Welt", nicht in quietistischer Askese. Die Kernfrage dieser häretischen Gegenströmung zur Mainstreamideologie lautet Laruelle zu Folge: „Sollte die Menschheit gerettet werden? Und wie?" Müntzer war natürlich dem ‚Humanismus' seiner Zeit wahrscheinlich noch viel ferner als der Mainstreamreformation, doch man kann sein Wirken womöglich in der Tat als eine Antwort auf diese Frage verstehen. Allerdings war Müntzer kein Universalist: Er wollte vor allem die *Christenheit* retten und warnt im *Prager Sendbrief* daher davor, dass die Türken Europa erobern würden, wenn nicht endlich eine kollektive Umkehr stattfände.[38] Das Christentum war für ihn freilich keine regionale Identität unter vielen, sondern der einzige Weg zur Rettung der gesamten Menschheit – die freilich nur durch einen radikalen Verzicht auf alles erfolgen könne, was man gemeinhin als ‚menschlich' ansieht: Bildung, Reichtum, lokale Identitäten, irdischer Genuss … Humanismus und Anti-Humanismus verschränken sich so bei Müntzer in einer Weise, die man mit Laruelle wohl als „non-humanistisch" bezeichnen müsste: Der Mensch kann nur durch seine radikale ‚Entmenschlichung' gerettet werden.

Müntzer bleibt dem modernen, säkularen Denken so eine eigentümlich nahe und doch zugleich fremde Gestalt. Am bemerkenswertesten ist unter allen modernen Versuchen, ihn dennoch irgendwie zu verstehen und einzuordnen das Gemälde *Frühbürgerliche Revolution in Deutschland* von Werner Tübke, ein gewaltiges, im Auftrag der DDR-Führung entstandenes Panoramabild, das anlässlich des (vermeintlich) 500. Geburtstags von Müntzer 1989 eingeweiht wurde. Das zentrumslose Gemälde vermittelt den Eindruck einer Welt, wie sie Nietzsche beschreibt, die von allem Göttlichen verlassen ist und die von allgemeiner Zerstörung, Unordnung und Hektik geprägt ist. Mauern stürzen, die Menschen rennen besinnungslos irgendwelchen Trugbildern hinterher, die Reichen, Mächtigen und Gebildeten ziehen sich in ‚glückselige Gärten' zurück. Müntzer taucht hier zwei Mal auf: Einmal als junger Prediger, den die Not des sich um ihn scharenden Volkes bedrückt – einmal als Revolutionär, der angesichts seiner bitteren Niederlage sein Banner sinken lässt, blass und ausgemergelt, resigniert, auf einer Lichtung stehend, auf der eigentlich das Kommen Gottes stattfinden sollte, die nun aber eine klaffende Lücke ist.[39] Dazwischen muss man sich die Jahre denken, in denen Müntzer als eifernder Wanderprediger von Stadt zu Stadt gezogen ist und gegen die herrschende Ordnung agitiert hat. Vielleicht rannte auch er nur einem Trugbild hinterher? Er war sich sicher, dass Gott den aufständischen Bauern den Sieg bringen würde – doch *versuchte* er ihn damit nicht?

VI. Fazit: Der Hammer steht nicht still

Die in Tübkes Gemälde gezeigte Welt ist auch diejenige der Postmoderne und lässt uns die Aktualität von Müntzers Denken ermessen. Eine in gewisser Weise ‚präapokalyptische Welt', die ganz von der Aussicht auf ein nahes Ende, einem grundlegenden Umsturz aller Dinge bestimmt war – einen Umsturz, den Müntzer hier und jetzt kommen sah, und alles daran setzte, ihn zu beschleunigen: „[D]ie Herren [machen] das selber, daß ihnen der arme Mann feind wird. Die Ursache des Aufruhrs wollen sie nicht wegtun, wie kann es (auf) die Dauer gut werden? Wenn ich das sage, muß ich aufrührisch sein, wohlan!"[40]

Seine Ethik der Authentizität ist von dieser apokalyptischen, die Welt, wie sie ist, radikal verneinenden Grundhaltung kaum zu trennen. Trotzdem gab Müntzer die Welt darum nicht völlig auf, sondern bewahrte sich zugleich eine grundlegende Solidarität mit den Seinigen. Beide Aspekte stehen nicht einfach im Widerspruch zueinander, insofern der Rückzug von der Welt überhaupt erst erlaubt, eine vertiefte Solidarität zu entwickeln, die sich nicht bloß in oberflächlichem Mitgefühl erschöpft, sondern die Ursache des Leids in den Blick nimmt. Als diese erblickt Müntzer freilich nicht diese oder jene Machtverhältnisse, sondern die Gottlosigkeit, die Verfallenheit in das Irdische schlechthin – die er nun freilich mit den Mitteln der Macht selbst zu bekämpfen gedenkt.

Müntzer bleibt so eine zerrissene Figur, deren Zerrissenheit aufzulösen nur gelingt, wenn man ihn entweder, wie Engels, für einen verkappten Atheisten, oder, wie Bloch und Taubes, seine politische Haltung und die spirituelle Dimension seines Denkens für platt identisch erklärt. Der Riss ist aber nicht zu kitten – genauso wenig wie es wahrscheinlich der zwischen Authentizitätsdenken und Materialismus schlechthin ist (wie alle gescheiterten Versuche einer Vermittlung in der Folge zeigen). Wirklich kritische Theorie und Praxis muss sich freilich beide Pole bewahren, will sie nicht zu reiner Machtpolitik erstarren oder zur kontemplativen Abkehr. In diesem Sinne muss der Hammer weiterschlagen – als vernichtender *und* als schaffender. ¶

1 Das Kernargument des Textes habe ich bereits andernorts publiziert (vgl. Paul Stephan, *Thomas Müntzer: Ein neuzeitlicher Vordenker moderner Authentizität*. In: *Zwischen Illusion und Ideal. Authentizität als Anspruch und Versprechen Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs*, hg. v. Michael Hofer / Christian Rößner. Regensburg 2019, S. 171–187). Zu Nietzsches Schweigen über Müntzer existiert ein umfangreicherer Artikel von mir, dessen Publikation geplant ist.

2 *Kritische Gesamtausgabe Briefe* Bd. III/5. Berlin / New York 1984, S. 537; Nr. 1197.

3 Vgl. zur Metapher des Hammers wie auch zum Titel der *Götzen-Dämmerung* ausführlicher ´Paul Stephan, *Wahrheit als Geschichte und Augenblick. Die Kritik der Wahrheit im Werk Friedrich Nietzsche im Lichte des Abschnitts* Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde, Nordhausen 2018, S. 87–94.

4 Zur Wahrheitskritik des späten Nietzsche vgl. detailliert Paul Stephan, *Wahrheit als Geschichte und Augenblick*.

5 „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens". In: *Schriften und Briefe*, hg. v. Gerhard Wehr. Gütersloh 1978, S. 81–106; 81.

6 Aus der Bibel wird hier wie im Folgenden unter Angabe von Kapitel- und Versnummer gemäß der revidierten Lutherbibel von 2017 zitiert.

7 Vgl. etwa „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens", S. 96.

8 So heißt es im „Prager Manifest": „So habe ich mein Lebetag – Gott weiß, dass ich nicht lüge – durch keines Mönchs oder Pfaffen (Vermittlung) die rechte Übung des Glaubens gelernt" (in: *Schriften und Briefe*, hg. v. Gerhard Wehr. Gütersloh 1978, S. 21–32; 21).

9 So heißt es etwa im „Prager Manifest": „Ich finde, daß nach dem Tode der Apostelschüler die unbefleckte jungfräuliche Kirche durch den geistlichen Ehebruch zur Hure geworden ist, und zwar den Gelehrten halber, die immer oben sitzen wollen." (S. 23)

10 „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens", S. 81.

11 Nimrod gilt in der jüdischen Tradition als der erste König auf Erden (vgl. 1. Mos. 10, 8), der das assyrische Reich gegründet und den Turmbau zu Babel angeregt haben soll. Er wird in der christlichen Tradition als der Stammvater aller Tyrannen angesehen.

12 „An die Allstedter". In: *Schriften und Briefe*, hg. v. Gerhard Wehr. Gütersloh 1978, 159–161; 161. Und in der so genannten *Fürstenpredigt*, Müntzers wichtigstem Beitrag zur politischen Theologie, heißt es: „[D]ie Gottlosen haben kein Recht zu leben" („Auslegung des zweiten Kapitels Danielis des Propheten, gepredigt auf dem Schloß zu Allstedt vor den tätigen teuren Herzögen und Vorstehern zu Sachsen (‚Die Fürstenpredigt')". In: *Schriften und Briefe*, hg. v. Gerhard Wehr. Gütersloh 1978, 64–80; 80).

13 Nicht zufällig ist die Schlange – unter Berufung auf Nietzsche – das Lieblingstier pronihilistischer postmoderner Nietzsche-Interpreten wie beispielsweise Gilles Deleuze.

14 Thomas Müntzer, „Prager Manifest", 77.

15 So der Titel des in dieser Hinsicht zentralen 358. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* (*Kritische Studienausgabe* Bd. 3. München 1999, S. 602–605).

16 Vgl. ebd.

17 Martin Luther, „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern". In: *Sämtliche Werke* Bd. 24. Erlangen 1830, S. 287–294; 290.

18 Vgl. zu Nietzsches Quellen seines Lutherbildes Andreas Urs Sommer, „Nietzsches Luther. Zum umwerterischen Umgang mit Erich Schmidt, Friedrich von Hellwald, Jacob Burckhardt, Johannes Janssen und Hippolyte Taine als Quellen zur Geschichte der frühen Neuzeit". In: *Luther. zeitgenössisch historisch, kontrovers*, hg. v. Richard Faber & Uwe Puschner. Frankfurt a. M. 2017, S. 591–604.

19 Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. In: *Kritische Studienausgabe* Bd. 3. München 1999, S. 82 f.; Aph. 88.

20 Vgl. den Untertitel des *Zarathustra*, *Ein Buch für Alle und Keinen*.

21 Vgl. *Kritische Gesamtausgabe Briefe* Bd. II/6,2. Berlin / New York 1980, S. 1172–1179; Nr. 1235 und Nietzsches, eher ausweichende, Antwort vom 5. 10. (KGB II/5, S. 450–452; Bf. 889).

22 Zu Müntzers teilweise recht rabulistisch wirkender Wegargumentation eindeutig gewaltverdammender Passagen des Neuen Testaments vgl. die *Fürstenpredigt*, S. 78 f., wo er u. a. den Apostel Petrus der Feigheit bezichtigt. Seine Rechtfertigung rücksichtsloser Gewalt gegen alle „Gottlosen" kann er im Kern nur auf Passagen aus dem Alten Testament wie die oben zitierte aus dem Buch Hesekiel stützen, im Neuen Testament dominiert eindeutig die von Christus ja wiederholte Haltung der Nächsten- und sogar Feindesliebe. – Einzig in der „Hochverursachten Schutzrede", seine im Herbst 1524 verfasste Replik auf Luthers Kritik an seiner Theologie – im Untertitel bezeichnet er ihn als „das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg", später als den „allerehrgeizigste[n] Schriftgelehrte[n], Dr. Lügner" (In: In: *Schriften und Briefe*, hg. v. Gerhard Wehr. Gütersloh 1978, S. 107–124; 107) ergreift er kurz auch für die *politischen* Forderungen der Bauern Partei und kritisiert, wie rücksichtslos die Mächtigen „den armen Ackersmann, Handwerksmann, und alles, was da lebt, schinden und schaben" (S. 113): Sie beanspruchen die gesamte Schöpfung als ihr Eigentum und werden den Armen zugleich Diebstahl vor (vgl. ebd. – Müntzer nimmt hier in der Tat die spätere sozialistische Kritik am abstrakten Diebstahlsverbot des bürgerlichen Gesetzes vorweg). Aus seiner Interpretation des 13. Kapitels des Römerbriefs (dazu gleich mehr) leitet er hier ab, dass Herrschaft zwar an sich legitim sei, sich jedoch gewissen normativen Maßstäben unterwerfen müsse und sich vor dem Volk zu verantworten habe (vgl. S. 112). Das darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass dies ein Nebenaspekt seiner Argumentation ist und sein Standpunkt im Vergleich zu den weitaus radikaleren Forderungen der Bauern selbst (auch dazu gleich mehr), die viel weitergehende politische und soziale Reformen einfordern, äußerst gemäßigt ist. Sein Fazit lautet hingegen: „[D]as Volk will frei werden und Gott will allen der Herr darüber sein." (S. 124) Er fordert keine Volkssouveränität – vielmehr soll Gott der Souverän sein.

23 Müntzer, „An die Allstedter", S. 161. In dieser Übertragung heißt es fälschlicherweise – dazu später mehr – „Esra 10".

24 Röm. 13, 1–4.

25 „Die Furcht Gottes aber muß rein sein, ohne alle Furcht vor Menschen oder Kreaturen", heißt es dementsprechend in der „Fürstenpredigt" (S. 67). Gerade in der Unterscheidung zwischen Kreaturenfurcht und grundlegenderer Furcht vor Gott als etwas Außerweltlichem ist Müntzers Vorwegnahme existenzialistischer Motive besonders deutlich, nimmt er damit doch fast wörtlich die von Kierkegaard etablierte und von Heidegger und Sartre weitergedachte Unterscheidung zwischen Furcht und Angst vorweg.

26 So Müntzers Kernargument in der *Fürstenpredigt*, wo es heißt: „Man sieht jetzt schön, wie sich die Aale und Schlangen auf einem Haufen vermischen. Die Pfaffen sind alle bösen Geistlichen sind Schlangen […] und die weltlichen Herren und Regenten sind Aale […]. Es haben sich die Reiche des Teufels mit Ton beschmiert." (S. 75) „Vermischen" ist dabei im Sinne von Paarung gemeint. – In der „Hochverursachten Schutzrede", kritisiert Müntzer Luther dafür, dass er in Wahrheit niemals ein mutiger Kämpfer gegen die Mächtigen gewesen sei, sondern stets die Fürsten hinter sich gehabt hätte, denen er eine willkommene Rechtfertigung verschaffte, sich den Besitz des Klerus anzueignen (vgl. S. 123).

27 Es handelt sich jeweils um der Apokalyptik zuzuordnende Passagen, in denen das Primat der göttlichen über die irdische Herrschaft betont und die Vernichtung der Sünder im göttlichen Gericht verheißen wird. Die irdische Macht wird als von Gott eingesetzt begriffen, woraus sich zugleich die Verpflichtung ergibt, sich an Gottes Gesetz zu halten. Vgl. Matth. 24,45–51, Hes. 34 insgesamt, Dan. 7, bes. V. 27 und Off. 6, bes. V. 15. „Esra 16" bezieht sich auf das apokryphe 6. Buch Esra (in: *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, hg. v. Paul Rießler. Augsburg 1928, S. 318–327) (vgl. Thomas Müntzer, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* Bd. 2. Leipzig 2010, S. 415) – dass sich hier Müntzer gleichermaßen auf kanonische wie apokryphe Texte bezieht, offenbart seinen heterodoxen Umgang mit der Bibel. Auch wenn insbesondere die Passage aus dem Matthäus-Evangelium klar als Ermahnung an die Mächtigen gelesen werden kann, dass sie auch Knechte Gottes sind und sich gegenüber ihren Mitknechten gerecht zu verhalten haben, wird hier doch, wie in all diesen Passagen, klar betont, dass es Gottes Sache ist, über die sündigen Machthaber zu richten und nicht diejenige der Unterdrückten selbst. In Off. 6,15 wird das Gericht zumal Mächtigen und Sklaven gleichermaßen angedroht.

28 Vgl. „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben". In: *Werke. Schriften Teil 2*, Bd. 18. Weimar 2004, S. 279–334; 326 f.

29 Die bürgerliche, liberale Ordnung versucht, diesen Gedanken in ihr institutionelles Gefüge zu integrieren, doch scheitert daran regelmäßig in der Praxis.

30 Vgl. zu beiden und weiteren Dokumenten Stadtarchiv Memmingen (Hg.), *Zwölf Artikel und Bundesordnung der Bauern, Flugschrift „An die versamlung gemayner pawerschafft". Traktate aus dem Bauernkrieg von 1525*. Memmingen 2000.

31 Vgl. Walther Peter Fuchs (Hrsg.), *Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland* Bd. 2. Jena 1942, S. 168 f.

32 Vgl. Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 7. Berlin 1960, 327–413; 353.

33 „‚Bekenntnis' Thomas Müntzers". In: *Quellen zu Thomas Müntzer. Kritische Gesamtausgabe* Bd. 3. Leipzig 2004, S. 265–272; 271.

34 Vgl. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. München 1921, S. 45 f.

35 Wie erwähnt äußert sich Müntzer in der „Hochversuchten Schutzrede" wesentlich gemäßigter und fordert eine gerechtere Verteilung des Reichtums, aber keinesfalls eine ‚kommunistische' Gütergemeinschaft. (Vgl. hierzu detailliert Friedemann Stengel, „Omnia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer?" In: *Archiv für Reformationsgeschichte* Bd. 102 (2011) S. 133–174.) In der Apostelgeschichte, aus der das Zitat stammt (vgl. 2,44–47 & 4,32–37) wird zwar beschrieben, dass die erste christliche Gemeinde in völliger Gütergemeinschaft lebte – doch die Kernbotschaft des Neuen Testaments scheint, entsprechend dem Geist von Römer 13, klar zu sein, dass es zwar darum gehe, innerhalb der christlichen Gemeinde einen Geist der Solidarität und der Umverteilung zu praktizieren, die sozialen Differenzen jedoch an sich unangetastet zu lassen; es lässt sich zumal leicht einwenden, dass es ein Zeichen sehr unchristlicher Gier ist, den Beitritt zur Gütergemeinschaft von anderen moralisch einzufordern oder gar versuchen, ihn zu erzwingen (entsprechend argumentiert auch Luther in der „Ermahnung zum Frieden"). Das Christentum erwies sich wahrscheinlich aufgrund dieser – gerade von Paulus geradezu perfektionierten – konstitutiven Zweideutigkeit als derart erfolgreich und mit den verschiedensten Gesellschaftsformen kompatibel: Es schafft es wie wohl keine andere Religion der Welt *gleichzeitig extrem affirmativ und extrem gesellschaftskritisch* zu sein und je nach Laune kehrt es mal die eine, mal die andere Seite hervor. – Massimo De Angelis wählt Müntzers Parole *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism* (London 2017) zwar als Titelformel seines Buches, gibt jedoch zu, dass nicht bekannt sei, inwiefern Müntzer diese Forderung wirklich vertreten habe (vgl. S. 14 f.). Doch eine umfassende Gütergemeinschaft zu fordern, soweit gingen noch nicht einmal die aufständischen Bürger und Bauern – und erst recht Müntzers zentrale ‚politische Forderung' war eben die Besinnung auf Gott und nichts außerdem.

36 Vgl. *Abendländische Eschatologie*. München 1991, 117 f.

37 http://www.onphi.net/corpus/32/a-new-presentation-of-non-philosophy (abgerufen am 17.09.2019) Die Übersetzung der folgenden Zitate stammt von mir.

38 Vgl. „Prager Manifest", S. 23 f.

39 Vgl. den Bildausschnitt auf S. 25 in diesem Heft.

40 „Hochversuchte Schutzrede", S. 113.

DAS FUNDAMENT DER *EINFÜHLUNGSÄSTHETIK.*

Sigmund Jakob-Michael Stephan

MITHS UND HERDERS RHET

Dieser Artikel zeigt durch einen Vergleich von Adam Smiths und Johann Gottfried Herders Rhetorik auf, dass der Aufstieg des merkantilen Kapitalismus des 18. Jahrhunderts mit der Entwicklung einer *Einfühlungsästhetik* einherging. Bei allen ideologischen Differenzen kamen beide Philosophen darin überein, dass sich der Wert einer Dichtung daraus ableitet, dass sie es dem Rezipienten ermöglicht, sich in die Emotionen des Autors hineinzuversetzen. Diese Rhetorik liegt somit ein Ethos der Authentizität zu Grunde. (Moralisch) gut spricht der Autor, der seine aufrichtigen Gefühle offenbart. Problematisch an einer Einfühlungsrhetorik ist, die Frage danach, wie die Leser entscheiden soll, ob ihm authenthische Gefühle übermittelt worden sind.

I. Der Begriff des *Decorum*

Der vielschichtige lateinische Begriff des *Decorum*, zu Deutsch des Angemessenen, galt der klassischen Rhetorik als stilistische Leitlinie. Er beschränkte sich nicht nur auf die ästhetische Forderung, dass der Redner sich so ausdrücken soll, wie es der Sache gemäß ist - zum Beispiel, dass man nicht in Schachtelsätzen über seine Alltagsnöte klagen soll - sondern er schloss ebenso eine moralische Dimension mit ein.[1] Der Redner, der sich angemessen ausdrückt, stellt sowohl seine rednerischen Fähigkeiten als auch seinen guten Charakter unter Beweis. Diese Verzahnung von Ethik und Moral mag auf den ersten Blick verwundern. Man bedenke jedoch, dass derjenige der wohlgefällig spricht, zu zeigen scheint, dass er die Bedürfnisse seiner Zuhörer berücksichtigt. Daher ist es grundsätzlich nicht abwegig, Verbindungen zwischen Rhetorik und Ethik zu ziehen.

Schauen wir auf gegenwärtige Debatten rund um die Verrohung der politischen Sprache angesichts von *political correctness*, *hate speech* oder *dog-whistling*, stehen wir der antiken Tradition nicht allzu fern. Es scheint eine Sprache zu geben, die einer Demokratie angemessen ist und eine, die sie untergräbt. Hierin zeigt sich die epochenübergreifende Relevanz des *Decorum*. Die Auseinandersetzung darüber, wie man sprechen soll, bezieht sich niemals nur auf das rhetorische Ziel eines Redners, sondern ebenso auf die Werteverhandlung einer Gesellschaft. Daraus folgt, dass die Rekonstruktion rhetorischer Annahmen Rückschlüsse auf die moralischen Vorstellungen ihres Urhebers zulässt.

In diesem Artikel untersuche ich den Ethos der spätaufklärerischen Rhetorik, indem ich Smiths und Herders Bewertung der vormodernen Dichtung vergleiche. Ein Blick auf das späte 18. Jahrhundert oder die *Sattelzeit*, um mit Koselleck zu sprechen,[2] ist lohnenswert, da sich entscheidende Entwicklungen zu dieser Zeit zutrugen, die unsere Gegenwart konstituieren. Ich werde zeigen, dass die beiden Philosophen ihren rhetorischen Überlegungen eine Einfühlungsästhetik zugrunde legen, die auf einem *einfühlsamen Kommunikationsmodell* beruht: Kommunikation gelingt dann, wenn ein Gefühlstransfer zwischen Sender und Empfänger stattfindet. Bis heute wirkt das *einfühlungsästhetische Paradigma* des 18. Jahrhunderts fort, z. B. in unserer Popmusik, im Marketing oder im Populismus: Man erfreut sich an einer Netflix-Serie, umso mehr man mit ihr mitfühlen kann.

Eine ein[redacted]
zur Möglichkeit, seinem
Gegenüber zu zeigen, dass man
sein Inneres sowie
seine Geschäfte im Griff hat.

II. Die *schöne Sprache* als Bedingung für eine kapitalistische Gesellschaft

Zugegebenermaßen ist der philosophische Vordenker des Kapitalismus, Adam Smith, kaum für seine rhetorischen Vorlesungen bekannt, die er zwischen 1748 und 1751 an der Universität von Edinburgh hielt. Unser geringes Interesse an seiner Rhetorik sollte uns nicht dazu verleiten anzunehmen, dass Smiths Vorlesungen kein Interesse beim zeitgenössischen Publikum erregten. Schließlich waren rhetorische Fähigkeiten *Schlüsselqualifikationen* für die angehenden Pastoren, Juristen und Politiker, die vor Smiths Katheder saßen. Hugh Blair, der Smith als Rhetorikprofessor folgte und dessen Vorlesungen wohl auf den Vorarbeiten seines Vorgängers basierten,[3] gelang sogar mit der Publikation seiner Einführung in die Redekunst ein internationaler Bestseller, der bis ins frühe 20. Jahrhundert in verschiedenen Sprachen aufgelegt worden ist.[4] Es stellt sich die Frage, wie Smiths Rhetorik an seine Vision eines merkantilen Kapitalismus anknüpft, einer Gesellschaft, die vor allem durch friedlichen Handel definiert ist.

Smiths Vorlesungen zielen nicht darauf ab, die Regeln der antiken Rhetorik zu wiederholen, die spätestens seit der Renaissance in Europa paradigmatisch waren. An deren Stelle setzt er eine *einfühlsame* Rhetorik:

> I pointed out what it was that really gave beauty to style, that when the words neatly and properly expressed the things to be described, and conveyed the sentiment the author entertained of it and desired to communicate to his hearers, then the expression had all the beauty language was capable of bestowing it. (S. 22 f.)[5] [dt. Ich machte auf dasjenige aufmerksam, was tatsächlich einem Stil Schönheit gibt: Wenn nämlich die Wörter ordentlich und angemessen die Sachen ausdrücken, die sie beschreiben sollen, und wenn sie das Gefühl vermitteln, das ein Schriftsteller von der Sache hat und seinen Zuhörern mitteilen möchte, dann hat ein Ausdruck all die Schönheit, die Sprache vermag. (Übers. d. Verf.)]

Die Schönheit einer sprachlichen Äußerung hängt nicht von rhetorischen Mitteln wie Alliterationen, Metaphern oder Parallelismen ab, sondern davon, ob der Redner das Gefühl wiedergibt, das ein Sachverhalt in ihm evoziert hat. Smith gibt seinen Studenten nur wenige Beispiele, die illustrieren, wie und wo ein Gefühlstransfer zwischen Sender und Empfänger gelang. Ein Vers von Alex Pope (1688–1744), dem charakteristischen Vertreter der englischen Aufklärung), exemplifiziert z. B. sprachliche Schönheit: „Lo the poor Indian whose untutored mind / Sees God in clouds and hears him in the wind“ (S. 29)/ [Schau den armen Indianer an, und seinen ungelehrten Verstand/ Er sieht Gott in den Wolken und hört ihn im Wind. (Über. d. Verf.)]. Hört Smith diese Zeile, fühlt er sich unmittelbar an einen ungebildeten Ureinwohner erinnert. Dieser Vers soll belegen, dass die einfachsten Äußerungen am schönsten sind. Demzufolge gilt es für die angehende britische Elite, so einfach wie möglich zu sprechen, um bei ihrem Publikum die gewünschten Emotionen auszulösen.

Als Kontrastfolie zu einem vorbildlichen *Decorum* bezieht sich Smith auf die Sprache der *mittelalterlichen Romanzen*, auf den liebeskranken Troubadour, der sich einer hochartifiziellen Sprache bedient, um seine Gefühle zu kommunizieren. Rilke, der in seinem Gedicht *Lösch mir die Augen aus*, die Lyrik des Mittelalters wiederbeleben möchte, gibt uns einen Eindruck, was für eine Art von Poesie den aufgeklärten Smith abstößt:

> Lösch mir die Augen aus: ich kann dich sehn,
> wirf mir die Ohren zu: ich kann dich hören,
> und ohne Füße kann ich zu dir gehn,
> und ohne Mund noch kann ich dich beschwören[6]

Die intensive Nutzung von rhetorischen Figuren und Topoi, um der Geliebten seine Liebe zu gestehen, wäre wohl Smiths ablehnendem Urteil anheimgefallen:

> Amplicatives and superlatives are terms we commonly make use of to express our admiration and respect. But this is not the genuine and natural language of love. There is none of the human passion which, when it speaks as nature dictates, is less apt to address it objects in amplicative and magnifying expression. (S. 127)/ [dt. Amplikative oder Superlative verwenden wir für gewöhnlich, um unsere Bewunderung und Ehrfurcht ausdrücken. Dies ist jedoch nicht die wahrhafte und naturgemäße Sprache der Liebe. Es gibt keine menschliche Leidenschaft, die, wenn sie spricht, wie es die Natur verlangt, weniger ihre Objekte mit vergrößernden und verstärkenden Ausdrücken anspricht (Über. d. Verf.)]

Eine Sprache, die offenkundig rhetorisch geformt ist, mag zwar unsere Achtung für die Kunstfertigkeit des Poeten hervorrufen, doch ist sie nicht angemessen, um authentisch Emotionen zu transportieren.

Beleuchtet man Smiths Ausführungen kritisch, so mag man ihm zugestehen, dass zum Beispiel eine Liebesschnulze, die nur aus abgedroschenen Phrasen und inflationär gebrauchten Stilmittel besteht, sich nicht *echt* anhört. Doch stellt sich die Frage, ob nicht auch das, was natürlich erscheint, historisch wandelbar ist. Zu oft dient die Sprache, die einst als authentisch angesehen worden ist, der nächsten Generation als Klischee, wie z. B. die *Klassiker von Woodstock* für viele von uns etwas Abgestandenes an sich haben. Neben der Problematik, dass es zweifelhaft ist, ob man universale Aussagen über eine authentische Sprache treffen kann, ist ungeklärt, wie Smith als Kritiker dazu in der Lage sein soll, zu erfühlen, inwieweit eine Äußerung authentisch ist. Reicht ein Verweis auf ihre Rhetorizität aus, um eine Aussage der Inauthentizität zu überführen?

Grundsätzlich betrachtet Smith Schönheit als einen körperlichen Affekt, der unmittelbar durch ein schönes Objekt ausgelöst wird. Doch der Philosoph kann

kaum bestreiten, dass das Publikum die Liebesklagen des Troubadours einst als schön empfand. Warum kann für Smith und seine Zeitgenossen artifizielle Rede nicht mehr das *Decorum* der Liebe sein? Von dieser Fragestellung ausgehend wirft Smith einen historisierenden Blick auf die ästhetische Erfahrung: Das vormoderne Publikum konnte ihm zu Folge im Gegensatz zum aufgeklärten Publikum sich an der übertriebenen Rhetorik der Romanzen erfreuen, da es weniger mit der Natur einschließlich von Emotionen wie Liebe vertraut war. Das Wissen darüber, ob eine Aussage der Natur entspricht, hängt wiederum von der Bildung des Rezipienten ab. An dieser Stelle ruft Smith implizit seine Studenten dazu auf, sich die Gesetze der Natur anzueignen, so dass sie ihren Geschmack verbessern können. Für den schottischen Aufklärer steht Zivilisation nicht im Gegensatz zur Natur, sondern sie ermöglich es, die äußere sowie innere Natur zu verstehen. Bildung geht nicht mit einer Entfremdung von der Natur einher, wie es z. B. der Zivilisationskritiker Rousseau propagiert, sondern ermöglicht es dem Menschen, sich mit der erst Natur vertraut zu machen. Prometheus läutet nicht den Abfall des Menschen von der Natur ein, sondern führt sie ihm zu.

Mithilfe eines gebildeten Geschmacks vermögen es Smiths folgsame Schüler, einerseits die Emotionen zu deuten, die ihnen vermittelt werden sollen, andererseits ihre Gefühle derart zu kommunizieren, dass sie ihrem Gegenüber verständlich sind. Ein erfolgreicher Gefühlstransfer beschert dem moderne Zuhörer einen Genuss: „Sentiment must be what will chiefly interest such a people“ (S. 108)/ [dt. Das Gefühl ist das, was vornehmlich diese Leute da interessiert. (Übers. d. Verf.)]. Wir sehen also, dass Smiths Rhetorik basiert auf einer *Einfühlungsästhetik*. Eine Rede ist gelungen, wenn man den Eindruck hat, dass man den Inhalt der Rede nachfühlen kann. Verhindert wird eine Einfühlung, wenn der Redner sich einer artifiziellen Sprache bedient.

Es fragt sich, wie Smiths *Einfühlungsästhetik* mit seiner liberalen Philosophie zusammenhängt? Longaker stellt in seiner Monographie *Rhetorical Style and Bourgeois Virtue* die These auf, dass Smiths Rhetorik einem Bildungsprogramm verpflichtet ist, das Voraussetzung für eine kapitalistische Gesellschaft ist, deren Erfolg von einem funktionierenden Markt abhängt.[7] Für diesen ist es unabdingbar, dass die Marktteilnehmer miteinander handeln können, ohne sich vor Täuschung fürchten zu müssen. Smiths einfühlsame Rhetorik kommt in zweifacher Hinsicht den Marktteilnehmern entgegen: Einerseits hilft sie ihnen die Gefühle des Geschäftspartners zu deuten, andererseits ihre eigenen verständlich und damit *schön* und *natürlich* auszudrücken. Eine poetische Sprache, die von den wahren Gefühlen des Kommunizierenden abzulenken scheint, muss den Händlern als bedrohlich erscheinen. Denn das Subjekt, das sich eines poetischen Registers bedient, erschwert seine Lesbarkeit, indem es sich einer mehrdeutigen Sprache bedient.

Smiths negative Sicht auf eine überholte poetische Sprache wurde von seinem Nachfolger Blair perpetuiert. Ihm nach charakterisiert die vormoderne Dichtung ein überschwänglicher Gestus,[8] der in scharfen Kontrast zum Geschmack einer modernen Gesellschaft steht, die wohl das britische Weltreich repräsentiert:

> As Language, in its progress, began to grow more copious, it gradually lost that figurative style. (..) Style become more precise, and of course, more simple. Imagination too, in proportion society advanced, had less influence over mankind.[9] [dt. Als die Sprache in ihrer Entwicklung umfangreicher zu werden begann, verschwand dieser figurative Stil allmählich. Der Still wurde genauer und natürlich auch einfacher. Auch die Einbildungskraft übte, je mehr die Gesellschaft sich verbesserte, weniger Einfluss über die Menschen aus. (Übers. d. Verf.)]

Blair wertet eine einfache Sprache als Charakteristikum einer fortschrittlichen Gesellschaft, deren Mitglieder nicht mehr durch die Impulse ihrer Einbildungskraft gelenkt werden. Somit bezeugt die Vereinfachung der Sprache eine zunehmende Rationalisierung des Menschen. Es geht letztlich nicht nur darum, dass die Marktteilnehmer ihre Emotionen authentisch und angemessen wiedergeben, sondern sie sollen sie auch beherrschen. An dieser Stelle überkreuzt sich das rhetorische Ziel des Gefühlstransfers mit einer Ethik der Emotionskontrolle im Sinne des *Decorum*. Eine einfache Sprache avanciert zur Möglichkeit, seinem Gegenüber zu zeigen, dass man sein Inneres sowie seine Geschäfte im Griff hat. Fordert jedoch die Rhetorik der schottischen Aufklärung eine Bändigung der Einbildungskraft ein, lassen sich Zweifel daran anmelden, ob sie tatsächlich Authentizität verbürgen kann.

III. Die Authentizität der vormodernen Sprache

Herders drückt in seiner Abhandlung Über *den Ursprung der Sprache* (1772) eine euphorische Wertschätzung der vormodernen Dichtung aus, da sich in ihr menschliche Emotionen widerspiegeln:

> Überall sind die Europäer, Trotz ihrer Bildung und Mißbildung! von den rohen Klagetönen der Wilden heftig gerührt worden. (...) Wenn wir später Gelegenheit haben werden zu bemerken, wie sehr die alte Poesie und Musik von diesen Naturtönen sey belebet worden: so werden wir auch die Würkung philosophischer erklären können (...) Und auch selbst

Die Rekonstruktion rhetorischer Annahmen lässt Rückschlüsse auf die moralischen Vorstellungen ihres Urhebers zu.

> bei uns, wo freilich die Vernunft oft die Empfindung und die künstliche Sprache der Gesellschaft die Töne der Natur aus ihrem Amt setzet, kommen nicht noch oft die höchsten Donner der Beredsamkeit, die mächtigsten Schläge der Dichtkunst, und die Zaubermomente der Aktion, dieser Sprache der Natur, durch Nachahmung nahe? (S. 21 f.)[10]

Die vormoderne Sprache und Poesie ist in der Lage *Naturtöne* zu transportieren, die selbst noch den modernen Zuhörer ungeachtet ihrer *(Miß)bildung* mit dem Sprechen mitfühlen lassen. Der Unterschied zwischen der vormodernen und modernen Sprache erklärt sich daraus, dass in ersterer die Natur hindurchklingt. Entscheidend für das Verständnis von Herders These ist es, näher seinen *Tonbegriff* zu beleuchten.

Die erste Sprache des Menschen setzt sich aus *Tönen* zusammen, die auf einen Gegenstand der Natur und gleichzeitig auf die emotionale Haltung, die der Sprecher zu ihm einnimmt, verweisen. Mit jeder Äußerung referiert der Sprecher der Ursprache nicht nur auf ein äußeres Phänomen, sondern gibt auch etwas von seinem Inneren preis. Die Ursprache spiegelt die Natur so wider, wie sie der Mensch ursprünglich vernimmt:

> Das Kind nennet das Schaaf, als Schaaf nicht: sondern als ein blöckendes Geschöpf, und macht also die Interjektion zu einem Verbo. Im Stuffengange der menschlichen Sinnlichkeit wird diese Sache erklärbar, aber nicht in der Logik des höhern Geistes. (...) Indem die ganze Natur tönt: so ist einem sinnlichen Menschen nichts natürlicher, als daß sie lebt, sie spricht, sie handelt. (...) Bei den Wilden von Nordamerika z. B. ist noch alles belebt: jede Sache hat ihren Genius, ihren Geist, und daß es bei Griechen und Morgenländern eben so gewesen, zeugt ihr ältestes Wörterbuch und Grammatik — sie sind wie die ganze Natur dem Erfinder war, ein Pantheon! ein Reich belebter, handelnder Wesen! Indem der Mensch aber alles auf sich bezog: indem alles mit ihm zu sprechen schien, und würklich für oder gegen ihn handelte: indem er also mit oder dagegen Theil nahm, liebte oder haßte, und sich alles Menschlich vorstellte (...). (S. 82 f.)

Mag auch Herder von *Wilden* sprechen, der *Ton* seiner Worte zeugt von einer Bewunderung für das anthropomorphe Naturverständnis der vormodernen Völker, das sich insbesondere in ihrer Dichtung und Mythologie manifestiert. Deren Sprache ist das *Decorum* eines nicht-entfremdeten Naturverhältnisses, das die vormodernen Gesellschaften gegenüber der modernen Zivilisation auszeichnet.

Die ersten Wörter drücken unmittelbar aus, wie die Natur auf den Sprecher einwirkt. Folgt man Herders fragwürdiger Analogie zwischen *Wilden* und Kindern, können wir uns seine Sprachtheorie am Beispiel anhand des onomatopoetischen Lallwortes für Autos erklären: Tuut– Tuut. Ein Kind referiert mit dieser Lautfolge nicht nur auf ein vorbeifahrendes Automobil, sondern verrät nicht weniger sein freudiges Erstaunen über die vorbeirasende Kiste. Naturnähe beweist man nicht wie bei Smith dadurch, dass man ein besseres Verständnis von Naturgesetzen hat, sondern indem man in der Lage ist, sich von der Natur (stärker) affizieren zu lassen. Da die *tönenden* Sprachen der Vormodernen näher an der Natur sind, die auf alle Menschen gleich wirkt, sind sie selbst für den *verbildeten* Europäer intuitiv zugänglich. Sie evozieren problemlos einen Gefühlstransfer zwischen Sprechenden und Rezipienten im Gegensatz zur abstrakten und metaphysischen Sprache der Zivilisation.

Von Herder inspiriert begehrten die Dichter der Romantik, die vormoderne Dichtung wiederherzustellen, indem sie die verloren geglaubte *Naturtonsprache* wiederbeleben wollten, wie es die zweite Strophe von Eichendorffs Gedicht *Lockung* (1834) veranschaulicht. Hier wird die Poesie des Mittelalters nicht als Deviation von der Natur gewertet, sondern im Gegenteil sie klingt durch die Natur hindurch. Gleichwohl fällt die Begegnung mit der Natur nicht positiv für den aufgeklärten Europäer aus. Eichendorffs Zuhörer lauern unheimliche Nixen auf, die ihn zu sich in tiefe Gewässer herabziehen wollen. Klingen in der Natur verdrängte Anteile, Begierden und Wünschen des modernen Europäers an, die er nicht in sein rationales Selbstverständnis integrieren kann, stellt für ihn das authentische Naturerlebnis eine Bedrohung dar. Die verdrängten Naturtöne, die die Dichter hervorrühren, gefährden die Existenz des frühkapitalistischen Subjekts, das seine Einbildungskraft zu bändigen versucht:

> Kennst du noch die irren Lieder
> Aus der alten, schönen Zeit?
> Sie erwachen alle wieder
> Nachts in Waldeseinsamkeit,
> Wenn die Bäume träumend lauschen
> Und der Flieder duftet schwül
> Und im Fluß die Nixen rauschen –
> Komm herab, hier ists so kühl.[11]

Mit jeder Äußerung referiert der Sprecher der Ursprache nicht nur auf ein äußeres Phänomen, sondern gibt auch etwas von seinem Inneren preis.

IV. Die Aporie der Einfühlungsästhetik

Herders Denken trägt einen anti-imperialistischer Impuls,[12] mag es auch unkritisch das Stereotyp des nicht-europäischen *Wilden* reproduzieren, der auf einer Stufe mit Kindern und alten Völker steht. Sein nicht-entfremdeter Naturzugang ist demjenigen des Europäers überlegen, der für sich beansprucht die Gesetze der Natur zu kennen. Ein Dichter, der erfolgreich Emotionen übermitteln möchte, muss sich folglich an die orientale, antike oder indigene Dichtung halten, und nicht an eine einfache und vermeintlich natürliche Sprache, die vorgeblich eine handelstreibende Nation charakterisieren soll. Dessen ungeachtet teilen Smith und Herder denselben einfühlungsästhetischen Ausgangspunkt, fallen auch ihre Geschmacksurteile unterschiedlich aus: Gelungen ist eine Äußerung, mit welcher ein Gefühlstransfer einhergeht. Die Hegomonies der Einfühlungsästhetik koinzidiert mit dem Siegeszug des merkantilen Kapitalismus im 18. Jahrhundert. Ist womöglich Smith darin zuzustimmen, dass besonders eine Marktwirtschaft zumindest ihrem eigenen idealistischen Selbstverständnis nach Subjekte voraussetzt, die sich gegenseitig verstehen können? Setzen die Geschäftspartner oder Marketingagenturen nicht darauf, dass sie die Gefühle ihres Partners oder Kunden verstehen können, mögen sie auch selbst betrügerische Absichten verfolgen? Zweifelsohne scheint den Eindruck von Authentizität und Transparenz herzustellen, ein Decorum zu sein, dass besonders einer kapitalistischen und modernen Gesellschaft angemessen zu sein scheint.

Zweifelsohne scheint den Eindruck von Authentizität und Transparenz herzustellen, ein Decorum zu sein, dass besonders einer kapitalistischen und modernen Gesellschaft angemessen zu sein scheint.

Weder Smith noch Herder nehmen sich ausführlich der brisanten Frage an, inwieweit dasjenige, das einem Empfänger als authentischer Gefühlsausdruck vorkommt, Resultat einer Täuschung durch den Sender sein könnte. Für Smith scheint Bildung und die Ablehnung einer unklaren Sprache den Rezipienten gegen den Transfer „unnatürlicher Gefühle“ zu schützen, während für Herder das vermeintlich unmittelbare Naturerleben des Vormodernen die Authentizität der Äußerung verbürgt. Inwieweit diese Lösungen überzeugen oder vielmehr den blinden Fleck des einfühlsamen *Kommunikationsmodell* anzeigen, sei dahingestellt. Eines ist jedoch klar, die Aufrichtigkeit des Senders ist das Dilemma einer Rhetorik, die einen erfolgreichen Austausch von Gefühlen als Ziel verfolgt. ¶

1 Vgl. Ursula Mildner, „Decorum“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2, hg. v. Gert Ueding. Tübingen 1994, Sp. 423.

2 Vgl. Reinhart Kosselleck, „Introduction and Prefaces to the ‚Geschichtliche Grundbegriffe‘“, übers. v. Michaela Richter. In: *Contributions to the History of Concepts* 6/1, S. 9.

3 David Potter, „Einleitung“. In: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres by Hugh Blair*, Bd. 1, hg. v. Harold F. Harding, Carbondale 1965, S. 22.

4 Vgl. Stephen L Carr, „The Circulation of Blair’s ‚Lectures‘“. In: *Rhetoric Society Quarterly* 50/4, S. 78 f.

5 Die im II. Abschnitt eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, hg. v. John M. Lothian. Carbondale 1971.

6

7

8

9

10

11

12

Lea Mara Eßer

ICH ALS DIE ÄNGSTIGENDE MÖGLICHKEIT

Das eigene Ich zu entfalten, sich selbst neu zu erfinden und das Beste aus sich herauszuholen können als Leitsätze der Gegenwart gelten. Der folgende Versuch möchte mit Kierkegaard der Frage nachgehen, ob solch ständiges Suchen nach Verbesserung, die immer nur im Vergleich und in Abgrenzung zu Anderen erreicht werden kann, womöglich an diesem Selbst – diesem eigentlich Menschlichen jedes je einzelnen Menschen – vorbeiführen muss.

„Die Möglichkeit der Freiheit aber besteht nicht darin, das Gute oder das Böse wählen zu können. Eine solche Gedankenlosigkeit folgt ebensowenig aus der Schrift wie aus dem Denken. Die Möglichkeit besteht im *Können*." (Søren Kierkegaard)

„Was heißt es heute, ich zu sagen?" – Von dieser Frage möchte ich den Ausgang nehmen. Es reiht sich sogleich eine weitere an, eine, die das Heute in ganz anderer Weise trifft: *„Kann ein solches Ich als Ziel gesetzt werden?"* Es wird zu fragen sein, ob diese letztere ein Ausgang sein kann, ein Ausgehen und Öffnen, oder ob sie vielleicht – dem Fraglichen vielmehr ent-gehen muss. Ist es möglich, die Suche nach sich selbst, den Versuch der Selbst-findung, als ein Streben zu begreifen? Kann ich etwas erwirken, das ich immer schon bin? Oder bin ich zunächst gar nicht ich selbst? Ist mein Selbstsein etwas, das ich erst herzustellen habe und müssen wir dann also von einer Er-findung sprechen? Geht es demnach in der Frage nach Authentizität darum, die eigene Echtheit erst herzustellen, sie äußerlich zu produzieren, etwas also zu *er-wirken*, das dann als echtes Ich *wirkt* und als Wirklichkeit erscheint?

Die Frage nach dem Einzelnen

Es soll hier der Versuch gemacht werden, der Frage nach dem Selbst mit Søren Kierkegaard nachzugehen. Kierkegaard stellt in seiner *Unwissenschaftlichen Nachschrift* nicht die Frage danach, „was es heißt, Mensch überhaupt zu sein" – er schiebt ein: „zu so etwas kriegt man wohl sogar die Spekulanten mit" – „sondern was es heißt, daß du und ich und er, wir alle, jeder für sich, Menschen sind"[1]. Die Spekulanten rechnen aus, schreiben zu, wägen ab, sie fragen nicht, sie geben Antwort. Nach dem Selbst fragen muss zunächst heißen: nach dem Einzelnen fragen; und solches Fragen muss ohne Kalkulation beginnen, da das In-Frage-Stehende nicht verglichen und so auch nicht ab- und eingeschätzt werden kann. Dieser Satz – Selbst-Sein heißt Einzeln-Sein – scheint selbstverständlich, ist es aber vielleicht am allerwenigsten. Jeder Mensch ist er selbst, er ist aber nicht einfach ein Fall von Selbstheit. Die Selbstheit ist nicht durch bestimmte Eigenschaften gekennzeichnet, vielmehr ist sie überhaupt nicht als solche gekennzeichnet: Nach dem einzelnen Menschen zu fragen muss über seinen allgemeinen Gattungsbegriff hinausgehen. Die Frage nach dem Menschen – und zwar nach *diesem einen da* – meint bei Kierkegaard das gerade Unberechenbare und muss so *fraglich* bleiben: Selbst-Sein heißt Ungewissheit, Unfassbarkeit und Rätsel.

Wenn es sich bei dem Selbst aber nicht um eine bestimmte Summe von Eigenschaften handelt, so ist nicht abzusehen, wie eine Herstellung hier vonstattengehen sollte. In diesem Sinne scheint Kierkegaard die Möglichkeit, das Selbst anzustreben, zu verneinen, denn das eigentliche Selbst ist nicht veränderbar, es kann nichts aus sich machen.

Und doch ist das Selbstsein für Kierkegaard nicht durch blinde Untätigkeit bestimmt: Dass einer – als Mensch – ein Selbst *hat*, heißt nicht, dass er dieses Selbst auch *ist*. Jeder Mensch ist ihm Einheit und Zweiheit zugleich; Kierkegaard spricht in diesem Zusammenhang von einer Schwangerschaft. Ein jeder Mensch kommt schwanger zur Welt und steht zeitlebens vor der Wahl, sein Ich in die Welt zu bringen: „Was fürchtest du also? Du sollst ja keinen andern Menschen, Du sollst nur Dich selbst gebären."[2] Das Selbst muss also *doch* erst *hervorgebracht* werden. *Wer* da

aber geboren wird, ist nicht vorherzusehen: Der Einzelne kommt immer als er selbst zur Welt und dieses Selbst hat keine Eigenschaft außer dieser Selbst-heit. Da das Selbst aber über keinerlei Charakteristika verfügt, muss gänzlich unklar bleiben, wie diese Hervorbringung vor sich gehen soll. Denn wie ist der Vorgang eines Zu-sich-selbst-Kommens anders zu denken, denn als Veränderung? Veränderung aber ist für uns sonst gleichbedeutend mit dem Ablegen oder Zulegen bestimmter Eigenschaften; worum es da geht, ist also eine Verwandlung der Form. Bei Kierkegaard hingegen geht es in gewisser Weise um das Hervorbringen von Nichts: „Dieses Selbst ist zuvor nicht dagewesen, denn es ist durch die Wahl geworden, und doch ist es dagewesen, denn es war ‚er selbst'."[3]

Von Einsamkeit und Verzweiflung

Er nähert sich diesem Paradoxon auf verschiedenen Wegen: Zunächst in *Entweder-Oder*. Hier betrachtet er zwei Lebensanschauungen, die sich in Bezug auf ihr Selbstverhältnis grundlegend unterscheiden. Der Name für diejenige, die eines Selbst im eigentlichen Sinne entbehrt und in ihrer selbstlosen Form verharrt, lautet: ästhetische Lebensanschauung. Diese Auslegung ist wesentlich bestimmt durch das Von-außen-her. Sie kann zwar verschiedene Formen annehmen, das Selbstsein wird hier aber in jedem Fall vom Gestalthaften her gedacht, wie noch zu zeigen ist. Das Selbst übernimmt, was ihm begegnet: Sei es im Außen, sei es an ihm selbst. Das Leben des Ästhetikers ist fraglos, es ist ein Sein, das immer schon die Antwort weiß, dem das Ziel immer schon gesetzt ist. Eine der Möglichkeiten des ästhetischen Daseins besteht dabei darin, dass einzig die Lust als erstrebenswert erachtet wird. So nennt Kierkegaard das „Ästhetische in einem Menschen [...] das, wodurch er unmittelbar ist, was er ist"[4]. Der Ästhetisch-Selbstlose bleibt stets dem blinden Drang unterworfen. Seine Entwicklung, sein Werden sind nichts anderes als ein Sichrichten nach den Umständen, nach dem Genuss: „Wer aber sagt, er wolle das Leben genießen, der setzt stets eine Bedingung, die entweder außerhalb des Individuums liegt, oder im Individuum ist, doch so, daß sie nicht durch das Individuum selbst ist."[5]
Doch der ästhetische Mensch lebt nicht notwendig in den Tag hinein, vielmehr kann er auch gerade darum bemüht sein, seine Anlage zu entwickeln, dasjenige, was in ihm angelegt ist:

> Von einem Mann, der ein intriganter Kopf ist, zu sagen, der soll Diplomat oder Polizeiagent werden, von einem Mann, der mimisches Talent für das Komische hat, der soll Schauspieler werden, von einem Mann, der überhaupt kein Talent hat, der soll Heizer beim Magistrat werden, ist eine gänzlich nichtssagende Betrachtung des Lebens oder richtiger, ist überhaupt keine Betrachtung, denn sie sagt bloß, was von sich aus folgt.[6]

Solches Werden in Notwendigkeit aber ist einem Werden in Kierkegaards Sinne entgegengesetzt: „Kein Werden ist notwendig; nicht bevor es wurde, denn dann kann es nicht werden; nicht nachdem es geworden ist, denn dann ist es nicht geworden."[7] So kann der Ästhetiker auch in diesem Fall niemals er selbst werden, sein Selbst selbst zur Welt bringen: Er bleibt, was er ist, dies aber in eigentümlicher Weise. Denn zugleich muss es doch so wirken, als sei er niemals irgendetwas, immer im Fortschritt begriffen, immer nur Übergang. Der auf seine Talente bedachte Ästhetiker muss uns in dieser Weise als ein Strebsamer gelten, er ist Herr seiner selbst, nimmt sein Schicksal und gleichsam *sich selbst* in die Hand. All sein Tun ist gerichtet auf Verbesserung, mit Fragen hält er sich nicht lange auf: Er macht. Dieses unaufhaltsame Machen könnte nun als Entscheidung gegen die Frage verstanden werden. Vielmehr ist es aber so, dass es in dieser Lebensanschauung die Frage gar nicht gibt: „[...] denn wer ästhetisch lebt, der wählt nicht, und wer, nachdem das Ethische sich ihm gezeigt hat, das Ästhetische wählt, der lebt nicht ästhetisch [...]."[8] Der Ästhetiker also wählt sein Leben nicht, denn es gibt für ihn keine Wahl, die Entscheidung zur Wahl ist jene „zwischen Wählen und Nichtwählen."[9] Sowohl die Wahl als auch die Nichtwahl aber gibt es erst im Moment der Wahl und des Gewählt-Habens. Dieser Entscheidung entzieht er sich, er bleibt ein-sam und Einheit; er entzieht sich der Ver-zwei-flung, die Ent-scheidung bedeuten würde, und hält sich selbst in sich zurück.

Das Selbst als zu formender Typus

Sich selbst als etwas zu be-greifen, das ich der Nachfrage entsprechend verändern kann (und zu müssen glaube), scheint heute geläufig: Die Frage nach dem Authentischen ist so immer schon beantwortet: Das Echte meint überzeugende Darstellung. Es ist gerade das Oberflächliche, das so gut gemacht ist, dass es zugleich authentisch *wirkt* und doch nicht authentisch *ist*. So soll das authentisch italienische Eis nicht echt aus Italien, aus echten italienischen Zutaten sein. Vielmehr geht es darum, dass wir uns so fühlen, als wären wir *in echt* in Italien und würden ein authentisches Eis genießen. Gleiches könnte man vom authentischen Menschen sagen: So ist weniger der Wunsch verbreitet, einem anderen als *ihm selbst* zu begegnen, sondern vielmehr derjenige, jemandem zu begegnen, der sich authentisch gibt, der echt wirkt und die eine oder andere besondere und hervorstechende Eigenschaft hat. Und verhält es sich so nicht letztlich auch mit uns selbst? So sind wir alle beständig auf der Suche nach Eigenschaften, die unserem Selbst Authentizität verleihen sollen: die ganz eigene Art zu kochen, zu reisen oder sich zu kleiden. In dieser Weise formen wir uns einen Typus: Das Selbst wird Form. Sich in eine Form bringen zu lassen, selbst Gemachtes zu sein, bedeutet uns Freiheit, weil die Form formbar ist: Wir sind nicht, *wer* wir sind, sondern *was* wir wollen. Und wir wollen wachsen und weiterkommen, wir sind in unserem Fortschritt erst

wir selbst und wollen stetig fortschreitend an uns selbst vorbei. Was wir da also hinter uns lassen, ist kein Was, sondern ein Wer, sind wir. Und dieses Ich, was da an sich vorbeischreitet, ist nicht mehr als eine Marionette, die sich für allerlei Aufführungen eignet, für Schauspiel und Darbietung. Sich selbst suchen heißt eine Form suchen, den neugierigen Blicken – auch den eigenen – standzuhalten. Zu bedenken bleibt, dass der Wille zur Authentizität auch in dieser Lebensanschauung der maßgebende ist. So ist gerade diese Anschauung und nur sie daran interessiert, dass das Selbst Gestalt annimmt. Das Selbst, um das es Kierkegaard geht, ist dagegen kein Herumgezeigtes, das sich nach der Mode – mal nach der und mal nach einer anderen – richtet, sondern gerade das Gegenteil: Es ist dasjenige, nach dem ich mich richte – das mich richtet. Diese Gerichtetheit und Richtung einschlagen heißt nun für Kierkegaard wählen: sich selbst wählen und die Wahl als solche wählen; wählen, dass ich als ich immer eine Wahl habe. Das Bestimmende der ethischen Lebensanschauung, die Kierkegaard der ästhetischen gegenüberstellt, ist diese Wahl. Gewiss – auch der Ästhetiker wählt, er *wählt aus*: Er entscheidet sich zwischen diesem und jenem, immer aber liegt die Antwort schon klar und deutlich vor ihm: Es ist die Lust oder die Anlage, die entscheidet, und so kann von Scheidung eigentlich keine Rede sein, es ist immer schon entschieden. Eine Wahl zu haben müsste heißen, vor der Frage zu stehen als einer unbeantworteten – vielleicht: unbeantwortbaren. Die Frage der Wahl müsste sich offen und in Offenheit stellen, Antwort könnte hier nur heißen: „[I]n der Möglichkeit ist *alles* möglich."[10]

Alles und auch jeder: Ein Jemand zu sein muss immer auch heißen, kein Bestimmter oder Bestimmbarer zu sein. Die Wahl also meint, den Einzelnen sich ent-wickeln zu lassen, als derjenige, der er *ist*. Er ist der zu Ent-deckende, der durch die ständige Typisierung, das ständige Überlagern mit neuen Eigenschaften nur immer dichter und dichter verdeckt wird. Es ist das Wer des Werdens, das alles Was nur klein zu machen sucht, immer kleiner nämlich im Vergleich, immer kleiner im Vergleich zur Masse der allgemeinen Begrifflichkeiten. Solcher Entwicklung nun, die mit Verbesserung nichts gemein hat, gibt sich der Ethiker hin; einer Entwicklung also, die kein Ziel hat, da sie das Sich-Entwickelnde nicht einschätzen und abwägen kann: Das Authentische muss hier dasjenige sein, von dem wir keinen Begriff haben können, das wir niemals im Griff haben. Es ist, was es wird: zugleich ein Sein, das nur mit sich selbst eins und nicht vergleichbar ist und ein Werden, das sich immer wieder aufs Neue in die Welt bringt. Der Mensch *wird „damit kein anderer als er zuvor gewesen, aber wird er selbst."*[11] Dieses Selbst ohne Eigenschaften kann sich also als es selbst nicht in den Vergleich stellen und muss so zeitlos in der Frage nach sich selbst stehenbleiben. Das Innestehen in der Frage ist es so, worin das ethische Leben und somit das Selbstsein im eigentlichen Sinne besteht. Hierdurch wird ein jedes Selbst und alles fraglich: Es ist ein Gewahrwerden dessen, dass alles Abgrund ist und nichts sich von selbst versteht.

Und wir wollen wachsen und weiterkommen, wir sind in unserem Fortschritt erst wir selbst und wollen stetig fortschreitend an uns selbst vorbei.

Die Angst ist der Schwindel der Freiheit

Solche Unbestimmtheit aber – die Unmöglichkeit als solche – ängstigt, erst recht, wenn sie das eigene Selbst immer wieder neu in Frage stellt, nicht aber als in dieser oder jener Eigenschaft zu Veränderndes, sondern als ein Als-solches-Unbegreifliches, zu groß, um erfasst werden zu können. In der Angst zeigt sich für Kierkegaard im Gegensatz zur Furcht das Unfassbare, weil die Angst sich vor dem Ungreifbaren ängstigt, wohingegen die Furcht sich vor Bestimmtem fürchtet, vor dem der Furchtsame sich sodann verbergen oder schützen kann. Die Angst ist nicht etwas, sie ist nichts, das Nichts, die Unmöglichkeit. Während die Furcht nur Einzelnes betrifft, stellt die Angst alles in Frage, der Mensch steht vor der möglichen Unmöglichkeit seiner selbst. Die Angst führt uns in die Vorstellung des eigenen Nichtseins. Was wir denken und begreifen können, ist in gewisser Weise immer auf eine Allgemeinheit ausgerichtet. Die Welt der begrifflich fassbaren Dinge ist für jeden fassbar, der sie zu benennen imstande ist. Die Angst aber ist *nicht* fassbar, sie kann keinem Begriff untergeordnet werden, sie begründet sich auf der absoluten Einzigartigkeit eines jeden Menschen. Mit der Furcht verhält es sich anders; sie ist es – könnte man sagen – die den Verbesserer antreibt, die Furcht vor dem Nie-genug, die Furcht, dass da etwas fortschreitet, das ihn zurücklässt. Die Furcht, dass er nur *ist*, wenn er besser wird. Die Angst aber in der ihr eigenen Einzigartigkeit, in der sie die Menschen betrifft, lässt uns so als einzige unserer Selbst innewerden. Angst zu empfinden sind für Kierkegaard nur selbst-bewusste Wesen imstande. Sich seiner Selbst bewusst sein, sich selbst als Möglichkeit begreifen, muss immer heißen: die Möglichkeit aus der Unmöglichkeit heraus ansehen. Vor diese mögliche Unmöglichkeit stellt die Angst und macht in dieser Weise zugleich die *Möglichkeit* bewusst. Die absolute Möglichkeit, die Freiheit, in der das Menschsein erscheint, kann sich nur in der Abwendung von Nutzen und Berechnung zeigen. Kierkegaards Ethiker hat eine Ahnung dieser Freiheit, da sich ihm die Frage als Frage zeigt – im Entweder-Oder. Als Ethiker hat er die Wahl getroffen, die Wahl zu haben, er gibt sich seinem Wachstum nicht in ‚pflanzenhafter' Weise hin, sondern sieht in jeder Möglichkeit das Mögliche insofern, als er ihr eigenes Gegenteil mitdenkt.[12] Hier also öffnet sich ein Raum, der die Frage entbirgt und gleichsam in die Welt bringt: in ängstigender Offenheit und Unentschiedenheit. Wer ich bin, lässt sich hier nicht klären, es zeigt sich als das gerade Ungeklärte, als die „Möglichkeit der Freiheit". Kierkegaard spricht vom „Nichts der Angst", das „in ihn selbst hineingekommen" ist und „hier wieder ein Nichts [ist], die ängstigende Möglichkeit zu *können*."[13]

Öffnung des Blicks für das Fragliche

Um diesem Nichts, das Möglichkeit bedeutet, weiter nachzudenken, spricht Kierkegaard vom Glauben, der dem Einzelnen als Einzelnem Raum schafft. Nun wäre es leicht, diesen Gedanken abzutun, Glauben als etwas zu verstehen, das den Menschen in Vergleich setzt zu Gott und in dieser Weise von ihm selbst eher abbringt, als ihn wieder in den Blick zu führen. Glauben wäre dann eher ein Aufgeben des Selbst und Hingeben an das immer Größere. Was aber für Kierkegaard im Glauben liegt, ist gerade nicht unreflektierte Unterwürfigkeit und Abgabe von Verantwortung, sondern das genaue Gegenteil. Erst im Glauben – so Kierkegaard in Furcht und Zittern – kann der Mensch erkennen, dass er außer diesem Körper auch noch Geist ist, dass es etwas gibt, das nicht et-was, sondern in begrifflichem Sinne nichts ist, ein nicht begrifflich Fassbares, ein Ich, das sich nur von sich selbst herleiten lässt. Dieses zeigt Kierkegaard in der Absolutheit Gottes, weil nichts ihn aussagen oder benennen könnte. In diesem Wundersamen also liegt eine Ahnung von Unfassbarkeit, die wir heute kaum noch zu denken imstande sind. „[D]enn unsere Zeit bleibt nicht beim Glauben stehen, nicht bei seinem Wunder, daß er Wasser in Wein verwandelt; sie geht weiter, sie verwandelt Wein in Wasser.“[14] Er spricht weiter von einem „Sprung“[15] in den Glauben und so kann es hier nicht um einen Übergang, eine Entwicklung oder Verbesserung gehen – nein: der Sprung ist Entscheidung, Entscheidung zur Entscheidung selbst. Die Wahl setzt hier das Absolute, sie springt in die „Plötzlichkeit des Rätselhaften“[16]. Das Selbst, das die Wahl und sich selbst setzt, wählt mit der Möglichkeit immer zugleich die Unmöglichkeit und entscheidet sich so immer auch zur Angst, die jede wirkliche Frage bedeutet. „Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe hinunterschaut, der wird schwindlig. Der Grund dieses Schwindels aber ist ebensosehr sein Auge wie der Abgrund; denn gesetzt, er hätte nicht hinuntergestarrt!“[17]

Dieses Starren ins Nichts zeigt sich in der Geschichte Abrahams, die Kierkegaard in diesem Sinne zu Gehör bringt: Abraham wird von Gott aufgefordert, seinen Sohn Isaak zu opfern. Der Ästhetiker nun würde diesem Auftrag nie gehorchen, denn er verspricht weder Lust noch eine gewinnbringende Anlage; auch der Ethiker würde nicht zustimmen, da der Auftrag unmoralisch ist. Der Gläubige ist zu einer Handlung imstande, die nicht begrifflich oder sprachlich zu fassen, nicht zu erklären, nicht zu verallgemeinern ist. Er kann auf keinen übergeordneten Zweck, kein allgemein Richtiges, weder Lust noch Moral verweisen; in seiner Entscheidung zeigt sich das Unfassbare, das absolut Einzelne – der Spekulant fände hier nichts, worauf er zählen könnte. So schreibt Kierkegaard, Abraham glaube „kraft des Absurden; denn alle menschliche Berechnung hatte längst aufgehört.“[18] Die Frage nach der Echtheit des Einzelnen kann es ermöglichen, das Selbst erneut vor Augen zu führen und mit ihm die Möglichkeit, diese Frage selbst als Frage zu hören. Einzelheit bedeutet Unberechenbarkeit und bringt jede Selbstverständlichkeit zum Aussetzen. An diesem Ort nun, diesem Nichts, liegt die Frage verborgen.

Kierkegaard hält deshalb so sehr an seiner „Bestimmung des Wählens fest“, nennt sie seine „Losung“, den „Nerv meiner Lebensanschauung“[19], weil es das Wählen ist, das aus dem Hindämmern der Persönlichkeit in der Stimmung[20] herauszureißen vermag, weil es den Menschen als einen Jemand in die Welt setzt. Es ist diese Wahl, die eine Entwicklung mit Notwendigkeit zu einer Entwicklung in Freiheit umschaffen kann. Das Selbst verlässt durch diese Wahl jede Notwendigkeit, sie muss ihm immer äußerlich bleiben und betrifft ihn so nie selbst, denn dasjenige, das notwendig scheint, steht immer in Zusammenhang mit den äußeren Taten, mit solchen, die in die Geschichte eingebettet und durch ihre Folgen und Ursachen erklärt werden können. Eine Betrachtung dieser Ereignisse als notwendige zieht nicht in Betracht, „daß alles anders sein könnte“[21]. Hier kann es keine Wahl geben, kein Entweder-Oder, die Dinge sind so, wie sie sind, und waren eben, was sie waren. Nun ist zwar jeder Mensch in eine Weltgeschichte eingebettet, da er eben zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort sein Leben beginnt, außer diesem notwendig Äußerlichen gibt es aber ihn selbst, denjenigen, der er ist. Dieser Jemand kann niemals mit Notwendigkeit sein, in ihm und durch ihn zeigt sich das absolut Einzigartige: Dass er *einzig* ist und niemals bloß *artig,* dass er *er* ist. Im Authentischen eines Menschen zeigt sich in diesem Sinne, dass es diesen einen Menschen weder vor seiner Geburt je gegeben hat noch nach seinem Tod jemals wieder geben wird. So führt jedes menschliche Dasein vor Augen, dass es Einzigkeit gibt, dass das Neue, welches nicht verglichen werden kann, wirklich – niemals aber zu er-wirken – ist und dass sich mit ihm immer wieder die absolute Möglichkeit auf die Welt bringt. Diese Möglichkeit dann treibt das Fragen selbst hervor, das immer wieder selbst ein neuer Anfang ist und kein Ende kennt, sie treibt uns immer und immer fort in sie hinein und so heben wir – erneut – an, Schwindel ergreift uns und wir senken unser Auge gen Abgrund: „Was heißt es heute, ich zu sagen?“ ¶

Rafael Rehm

TÄT

DER BILDBEGRIFF DES FRANZÖSISCHEN SURREALISMUS IN BEZUG AUF PERSONALE AUTHENTIZITÄT

ALS

DISKONTINUIERLICHER *WAHRNEHMUNGS-SCHRECKEN*

Der Bildbegriff des französischen Surrealismus ist nach wie vor in der Lage die Be- und Entgrenzungslinien einer Erfahrung personaler Identität aufzeigen, indem er durch sein Konzept des Autopoetischen einen Zugang zur Welt des Unbewussten aufzeigt.

Wer da? Sind Sie es, Nadja?
Ist es wahr, daß das Jenseits,
das ganze Jenseits in diesem
Leben steckt? Ich verstehe Sie
nicht. Wer da? Ich allein? Ich
selbst?.

André Breton, Nadja

Der Begriff der *Authentizität* oder *personale Authentizität* wird meist in Abgrenzung zu Begriffen wie *Schein*, *Täuschung* oder *Fälschung* vorausgesetzt. Implizit hat sich somit fälschlicherweise eine Norm in den Begriff der Authentizität eingeschlichen, so als wäre gefordert, dass jedes Individuum zu jeder Zeit und im gleichen Maße authentisch sein solle. Sehr oft wird dies alltagssprachlich dann so gedeutet, dass jeder sein inneres Wesen oder den Zustand seiner Befindlichkeit in ehrlicher Weise zum Ausdruck bringen sollte. Kurzum: Das Problem scheint, dass der Begriff Authentizität in Bezug auf Individuen im Gegensatz zu Authentizität in Bezug auf Gegenstände implizit als moralisch gedeutet wird und dadurch angenommen wird, dass es prinzipiell einen *Metastandpunkt* des gesellschaftlichen Diskurses gibt, der diese Maßstäbe festlegen könnte. Als hätten wir einen Begriff von Authentizität bzw. von einem *authentischen oder richtigen Leben*, egal welche Umstände jedes *besondere Leben* hat. Der *Bildbegriff* der französischen Surrealisten hilft, um zu verstehen, dass Authentizität nicht als Beurteilungskriterium, sondern als Erfahrung einer entfremdeten Innerlichkeit im Modus des Bildes gedeutet werden kann, welche das Wahrheitsmoment aller Äußerlichkeit radikal in Frage stellt. Im Folgenden soll daher dieser Bildbegriff skizziert werden.

Es war den Surrealisten von Anfang an eigen, ihre Lyrik in einem psychischen Automatismus, dem sog. *écriture automatique*, zu produzieren. In diesem gilt die Autarkie des Wortes jenseits des Begriffs. Es geht den Surrealisten in ihrem Konzept darum, die verborgenen Verbindungen der (Sprach-)Bilder sichtbar zu machen. Der psychische Automatismus bildet ein autopoetisches Projekt. Dies bedeutet, der Poet wird selbst zur Poesie. In einer von Breton vorgestellten Definition des Surrealismus heißt es: „Denk-Diktat ohne jede Kontrolle durch die Vernunft, jenseits jeder ästhetischen oder ethischen Überlegung." Der Begriff *Denk-Diktat* ist etwas verwirrend, denn es stellt sich die Frage, ob es ein Denk-Diktat *ohne jede Kontrolle durch die Vernunft* geben kann? Wohl eher bildet das Denk-Diktat eine prae-reflexive Affektion, die unmittelbar, eben ohne bewusste Intention zu Papier gebracht wird. Es soll etwas in solcher Unmittelbarkeit von der Innerlichkeit veräußerlicht werden, dass es zu einem authentischen Ausdruck dieser Konstellation aus Innen und Außen kommt. Breton empfiehlt bei der Erstellung eines Denk-Diktats folgendermaßen vorzugehen:

> Versetzen sie sich in den passivsten Zustand oder den rezeptivsten Zustand, dessen sie fähig sind. […] Schreiben Sie schnell, ohne vorgefaßtes Thema, schnell genug, um nichts zu behalten, oder um nicht versucht zu sein, zu überlegen. Der erste Satz wird ganz von allein kommen, denn es stimmt wirklich, daß in jedem Augenblick in unserem Bewußtsein ein unbekannter Satz existiert, der nur darauf wartet ausgesprochen zu werden.[2]

Das *Ich* wird im *passivsten* und *rezeptivsten* Zustand zum Schwamm, der unmittelbar die Bilder aus dem Unbewussten aufnimmt. Durch das schnelle Schreiben wird verhindert, dass sich das Bewusstsein aktiviert, den Text kontrolliert und dieser durch die Operation des Verstandes verfälscht wird. Das Bewusstsein selbst macht die authentische Aufnahme der Bilder aus dem Unbewussten also unmöglich. Es geht darum, das Bewusstsein zu überlisten, es in gewisser Weise auszuschalten, um in unserem Unbewussten einen *unbekannten Satz* zu Papier zu bringen. Breton berichtet uns in einer Paradestelle aus dem *ersten Manifest* aus seinem Selbstexperiment:

> Eines Abends also, vor dem Einschlafen, vernahm ich, so deutlich ausgesprochen, daß es mir unmöglich war, ein Wort daran zu ändern, abgetrennt jedoch vom Klang irgendeiner Stimme, einen recht merkwürdigen Satz; er hatte keinen Bezug zu irgendwelchen Geschehnissen, in die ich nach bestem Gewissen zu diesem Zeitpunkt verwickelt war, es war ein Satz, der mir eindringlich erschien, ein Satz, möchte ich sagen, der ans Fenster klopfte. Rasch nahm ich davon Kenntnis und wollte es dabei belassen, als mich sein organischer Aufbau stutzig machte. Dieser Satz setzte mich wirklich in Erstaunen; ich habe ihn leider bis heute nicht behalten können, er lautet etwa so: „Da ist ein Mann, der vom Fenster entzweigeschnitten wird", doch war das durchaus eindeutig gemeint, da er von der schwachen bildhaften Vorstellung eines gehenden Mannes begleitet war, der in der Mitte senkrecht zu seiner Körperachse von einem Fenster durchschnitten wurde. Ohne Zweifel handelte sich einfach um die aufrechte Stellung eines Mannes, der sich aus dem Fenster gelehnt hat. Da aber dieses Fenster die räumliche Veränderung des Mannes mitgemacht hatte, wurde mir klar, daß ich es hier mit einem Bild ziemlich seltener Art zu tun hatte, und sogleich hatte ich keinen anderen Gedanken, als es meinen poetischen Baumaterialien einzuverleiben. Kaum hatte ich es derart aufgezeichnet, als es auch schon von einer fast ununterbrochenen Reihe von Sätzen abgelöst wurde, die mich kaum weniger überraschten und mir den Eindruck einer solchen Willkürlichkeit vermittelten, daß die Selbstkontrolle, mit der ich bis zu diesem Tag gelebt hatte, mir illusorisch erschien unendlich nur noch daran dachte, dem endlosen Streit in meinem Inneren ein Ende zu bereiten.[3]

Der Ausgangspunkt des Experiments ist der Zustand vor dem Einschlafen. Experiment ist hier eigentlich der falsche Begriff, denn Breton nimmt sich nichts vor, er wird überrascht. Breton vernimmt den Satz und es ist ihm *unmöglich ein Wort daran zu ändern*, er kann sich also nicht länger als das Subjekt des Satzes behaupten, sondern der Satz zwingt sich ihm auf. Wo kommt der Satz her? Es scheint unklar. Der Satz hat nichts mit *irgendwelchen Geschehnissen* zu tun, er lässt sich auf nichts Rationales zurückführen, er bleibt Breton ein Rätsel. Mit der Aussage *dieser Satz setzte mich wirklich in Erstaunen; ich habe ihn leider bis heute nicht behalten können* unterstreicht Breton, dass das *Erstaunen*, in welches er versetzt wurde, einen

einmaligen Moment ausmacht, den er, Breton, gerade nicht mehr authentisch vermitteln kann, da er als solcher unwiederbringlich ist. Des Weiteren spielt Breton mit sprachlichen Verbindungen, die ihn unmittelbar affizieren. Diese Verbindung wird durch *das Fenster* deutlich. Der *Satz klopft ans Fenster und der Mann wird vom Fenster entzweigeschnitten*. Diese Verbindung, welche das Fenster gleichsam zum Mann und zum Satz herstellt, ist nicht logisch. Sie verwirrt und wirft die Frage auf, ob Breton hinter oder vor dem Fenster steht. Sieht er aus einem Fenster hinaus oder blickt er in ein Fenster hinein? Octavio Paz bringt es auf den Punkt: „Der Surrealismus will den alten Gegensatz zwischen dem Ich und der Welt, dem Innen und dem Außen aufheben, indem er Dinge schafft, die Innen und Außen zugleich sind.“[4] Was ist Bretons *Innen* und was sein *Außen*? Welche Stimme hört er und woher kommt sie? Die Gesetze des Raumes lösen sich auf, indem (sprach-)räumliche Klassifikationen ausgeblendet werden, dadurch treten (Sprach-)bilder in Konstellationen miteinander, die sich jeder Logik entziehen; *das Fenster macht die räumliche Veränderung des Mannes mit. Am Ende bewirkt* die *Autarkie* der poetischen Erfahrung bei Breton in der unmittelbaren Erfahrung dieses rätselhaften Bildes eine Aneinanderreihung *von Sätzen,* die ihn seine *Selbstkontrolle* verlieren lassen. Jeglicher Reizschutz, der die Affektionen der Bilder für das Bewusstsein filtert und ordnet, muss im Konzept der *écriture automatique* ausbleiben. Auf diese Weise ist die Erfahrung im Modus der *écriture automatique* dem Leben am nächsten, nur sie garantiert so etwas wie *Authentizität*, weil er die Bilder ungefiltert empfängt und wiedergibt. *Leben* meint hier so etwas wie das *nackte* und *unverfälschte Leben* jenseits jeglicher Referenz. Breton verkündet durch seine Protagonistin Nadja im gleichnamigen Roman folgende wesentliche Bestimmung der Methode des Surrealismus:

> Ein Spiel: sag etwas. Mach die Augen zu und sag irgendetwas. Irgendetwas, eine Zahl, einen Vornamen. So etwa (sie schließt die Augen): Zwei, zwei was? Zwei Frauen. Wie sind die Frauen gekleidet? Schwarz. Wo sind sie? In einem Park... Und dann, was machen sie? Komm, es ist so leicht, warum willst du denn nicht mitspielen? Also ich spreche immer so mit mir, wenn ich allein bin, ich erzähl mir alle möglichen Geschichten. Und das sind nicht nur so Geschichten: ich lebe ganz und gar danach.[5]

Nadja, die Protagonistin, tritt hier selbst als das surreale Element schlechthin auf. Sie muss erst einmal den von Rationalität gequälten Breton zu der Leichtigkeit ihrer Existenz führen. Nicht denken, sondern das Niederschreiben, was dem Dichter unmittelbar, blitzartig wie eine Offenbarung in Mark und Bein fährt. Der Surrealismus versteht sich hier ausdrücklich als Spiel, als ein Spiel mit den sprachlichen Formen. Diese Formen werden nur als Formen betrachtet, sie bedeuten nichts. Wo sich bspw. ein *Auge*, ein *Messer* und ein *Goldfischglas* einander begegnen, treten die Formen als bloße Konstellationen des Unbewussten auf und nur dort treten sie auf, wo das formal

Für die Surrealisten gibt es eigentlich keine Formen, sondern nur Bilder.

absolut freie und *intentionslose* Spiel mit den Sprachformen möglich ist. Allerdings wird selbst der Begriff der Form von den Surrealisten verachtet. Dieser Begriff suggeriert in gewisser Weise, dass sie Formen von etwas sind, dass sie etwas hinter der Sprache in den Begriff überführen. Für die Surrealisten gibt es eigentlich keine Formen, sondern nur Bilder. Diese gelten aber den Surrealisten immer als singuläre Erscheinungsformen der Sprache. Die *unkontrollierte Beschwörung* des Bildes geschieht durch den psychischen Automatismus der surrealen Dichter, somit wird das Bild um seiner selbst willen, also das Bild als solches ohne eine Absicht auf Bedeutung betrachtet. Somit entfaltet das Bild in Konstellation zu anderen Bildern seine *rauschgiftartige* Funktion. Im Darstellungsbereich werden somit *„unvorhersehbare Umwälzungen und Metamorphosen bewirkt“*[6], welche durch das denkende Ich hervorgebracht sind und die Bilder der scheinbaren Ordnung aus ihrem Bedeutungshorizont heraussprengen. Als letztes ergeht aus dem Zitat zu Beginn unserer Untersuchung der Spott Aragons an die Philosophen: „denn jedes Bild zwingt euch immer wieder von neuem das ganze Universum zu revidieren.“[7] Hinter diesem letzten Satz des Zitats steckt noch eine wesentliche Annahme. Jedes erfahrene Bild ist nicht einfach Gegenstand der Natur, sondern lediglich in der Sprache der Poesie anzutreffen. In dieser Sprache stellt sich im Bild die Einmaligkeit einer Konstellation dar: „Genau in der Einmaligkeit des Bildes entlarven sich die Surrealisten als unverbesserliche Nominalisten“ . Wenn aber jedes Bild als nominales erfahren wird, so zwingt es mich jedes Mal aufs Neue das ganze Universum zu revidieren. Denn die rationalen Ordnungen, welche uns die Welt in Form von komplexen Systemen erläutern, sind gerade daran gebunden, dass es keine nominalen Bilder, sondern immer gleiche und allgemein-hinreichende Formen gibt, die man weiter auf höchste Grundformen zurückführen kann, durch die man sich zu guter Letzt nicht nur *„der Welt“*, sondern auch *„G-tt“* versichern kann. Breton schreibt: „Das Bild ist das Gesetz im Bereich der Abstraktion, es ist die Tatsache im Bereich des Geschehens und die Erkenntnis im Bereich des Konkreten.“[9] Das Bild ist überhaupt die Bedingung der Möglichkeit von Abstraktion, denn es braucht zuallererst die Bildlichkeit, dies gilt für Sprache als auch für die empirische Erfahrung. Dem Surrealisten gilt das sprachliche Bild schon immer selbst als empirischer Gegenstand, es bildet den Ausdruck des Konkreten. Das Bild geht schon immer der Reflexion voran und in und mit ihm sindschon immer mitgegeben das Gefühl des Träumerischen und das tief Verdrängte des subjektiv Erlebten. Im Bild begegnet die objektiv-gegebene Welt dem subjektiven Innenleben des Betrachters in einer bis zum Zerreißen geladenen Spannung. Diese Spannung entlarvt die Gesellschaft als

Ort, in welcher jeglicher Anspruch auf Authentizität versagt bleiben muss.
Das Bild ist gegeben in der Anschauung. Die Anschauung ist die Bedingung der Möglichkeit der Reflexion und des operativen Eingreifens durch das vernünftige *Ich*. Das Problem liegt nur darin, dass der Identität des jeweiligen Ichs nur der denkende Moment zugerechnet wird. Dieses *Traum-Ich*, in welches der Rausch und das *Vorvernünftige* Eingang finden, wird in den Bildern, die dieses *Ich* mit hervorbringen, aktiviert und lebendig gehalten. Dies geschieht solange diese Bilder nicht wieder nach neurotischer Manier des Verdrängens in ein rational-konstruiertes Muster gezwängt werden. Das Problem ist letztlich, dass das Ich das „[...] was [...] in ihm fühlt, träumt und unaufhörlich neue Bilder erfindet, als das Andere des Ichs, als Nicht-Ich bestimmt."[10] Das Bild als sprachliches vor jeder Abstraktion ist insofern Gesetz, weil ihm alles für den Begriff abgewonnen werden muss, aber in diesem Abgewinnen bleibt ein wichtiges identitätsstiftendes Moment auf der Strecke, nämlich das Moment, in dem das Ich „Traum-Ich" und nicht allein denkendes Ich ist. Das Bild ist Tatsache im Bereich des Geschehens, dies meint nach Rita Bischof: „Das Bild stellt mit anderen Worten keine Tatsachen mehr da, sondern definiert sich selbst als eine."[11] Die bedrohliche Absurdität, welche das Bild in seiner *„surrealen Fratze"* im Traum-Ich unmittelbar dem Betrachter vor den Kopf stößt, ist eben eine *Über-Wirklichkeit*, eine *Über-Realität*. Das, was man als Irrtum, als Schein und Trugbild in der Rationalität abtut, ist seinerseits Teil der Welt, selbst Teil der Identität, ohne die Authentizität als wahrer Ausdruck der Innerlichkeit nicht möglich ist. Das Bild ist die unhintergehbare Konkretion. Diese Konkretion ist außerhalb der sogenannten Wirklichkeit, weil in dieser Konkretion auf eine einmalige und extreme Art und Weise situativ die objektive Welt auf das subjektive Innenleben des Betrachters trifft. Genauer gesagt ist das Bild nicht das Konkrete, „[...] sondern das mögliche Bewusstsein, das größtmögliche Bewusstsein von Konkretem."[12] Aragon bestimmt das Bild der Surrealisten als ein poetisches und stellt fest: „Das Konkrete hat keinen anderen Ausdruck als die Poesie."[13] Er stellt die Frage: „Denn wo nimmt man an, daß das Konkrete das Wirkliche ist?"[14] Aragon vermutet das Konkrete eher in den Zwischenräumen, in dem Abfall, für welches das *Wirkliche* keine Verwendung mehr kennt. Das Wirkliche ist in diesem Zusammenhang äquivalent mit dem Begriff der Realität – dem, was man vorfindet in einer Welt, die aber eben als reale Welt in Wahrheit schon immer zugleich eine konstruierte ist. Aragon meint in diesem Zusammenhang also nicht die Wirklichkeit *per se*, sondern das, was man im Allgemeinen unter Wirklichkeit versteht. Breton bemerkt hierzu: „Wer waren wir angesichts dieser Realität, die, wie ich jetzt weiß, zu Nadjas Füßen kauert wie ein heimtückischer Hund?"[15] Realität meint in diesem Sinne nur eine verdeckende Plane, welche man über die Welt gelegt hat. Diese Plane verhindert den Zugang zu einer authentischen Erfahrung einer entfremdeten Existenz.

Realität meint in diesem Sinne nur eine verdeckende Plane, welche man über die Welt gelegt hat.

Der Surrealismus eröffnet das Reich des Wunderbaren und der Phantasie und diese sind fernab von der banalen Realität, beziehungsweise fernab von der konventionellen Wirklichkeit. Die Phantasie offenbart alles, sogar das, was man noch unter dem Maß der Vernunft als Wirklichkeit bezeichnet. Aragon erklärt sich als Vermittler der Phantasie im Sinne des Wahns: „Ich bin nur ein Kokshändler und in meinem Schnee, eurem Manna der Erinnerung [...] findet ihr den leichten Rausch des Wahns. Alles ist bedingt durch Phantasie und Phantasie offenbart alles."[16] Die Erinnerung an das, was verdrängt ist, wartet schon immer im einzelnen Individuum darauf entfesselt zu werden. Die Erfahrung des Verdrängten in den Bildern des Wahns eröffnet uns eine höhere Realität. Rita Bischof definiert in dem folgenden Zitat den Bildbegriff des Surrealismus auf eine hinreichende Weise:

> Das Bild entsteht in dem Moment, in dem die Widersprüche urplötzlich aufeinandertreffen. Es ist dadurch definiert, daß ein Element der objektiv gegebenen Welt mit einer subjektiven Realität – einem Wunsch, einer Erinnerung, einem Scherz oder einem vorbewußten Gedanken – so zusammentrifft, dass daraus eine höhere Realität, eben die Surrealität, entsteht.[17]

Die Widersprüche der Bilder liegen in der unwillkürlichen Anordnung, diese werden gemäß der Methode der Surrealisten, dem psychischen Automatismus, getätigt. Diese Bilder aus der objektiv gegebenen Welt sind in ihren Konstellationen mit den jeweils *subjektiv-vorbewussten* Erfahrungen geladen und erzeugen in ihrem Zusammentreffen eine höhere Realität. Die *normale Realität* ist bloß eine nüchterne Lüge und darum ist diese für Breton nicht mehr als ein „heimtückischer Hund", der zu Nadjas Füßen kauert". Diese Realität behauptet sich gerade als einzige und verstellt Breton somit den Zugang zu seiner geliebten Nadja, die das Symbol des Surrealismus ist. In der Welt des Surrealismus gelten andere Zusammenhänge. Im Rausch setzt die autopoetische Handlung Bilder in Konstellationen, die weder durch schlichte Abstraktion noch durch *sinnliche Ähnlichkeiten* gewonnen werden können. Der Punkt der sicheren Fixierung und Identifizierung ist der surrealistischen Betrachtung fremd. *Hierin aber genau ist seine Darstellung authentisch*. Diese Radikalität des Surrealismus, dass er sich jeder starken Sinngebung letztlich verweigert, dass jede Deutung ihm zerfällt, ist letztlich seine Stärke. Karl Heinz Bohrer konstatiert im Nachwort zu Bretons *Nadja* im Hinblick auf den Verlauf des surrealistischen Romans *Nadja* an: „[...] alle diese [...] Ereignisse im Sinne der surrealistischen Imagination tragen noch immer die Spuren eines romantischen Ästhetizismus der Grausamkeit, aber gehen darin eben nicht mehr auf."[18] Somit verwehrt der Surrealismus der Gesellschaft als solcher einen Weg aus ihrer eigenen Misere zu finden. Daraus resultiert eine radikale Gesellschaftskritik, die sich von jeglichem inhaltlich referenziellen Inhalt

abgewendet hat. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn man sieht, wie die implizite Kritik des Surrealismus funktioniert.

In Bretons *Nadja* geht es schlichtweg um die Frage: Wer bin ich? Oder in den Worten von Karl Heinz Bohrer: „[...] um die eine Antwort immer weiter aufschiebende Suche nach dem Unbekannten des eigenen *Ich*, das kein Eigenes im Sinne der philosophischen traditionellen Identität mehr ist, sondern das sich in jeweils in Wahrnehmungsimpulsen diskontinuierlich zusammensetzt."[19] Das Unbekannte des eigenen Ichs, dieser immanente dunkle Bereich, ist als solcher eben das Element des Surrealismus. Identität ist hier voll und ganz in die Nicht-Identität verschränkt. Der Identität entflieht das Moment der synthetischen Versöhnung mit sich selbst als einer Versöhnung der Nicht-Identität als dem Anderen des Identischen. Der Surrealismus bietet eine Identität des Abbruchs und der ewigen Zerstückelung in die dunkelsten Ecken des Unbewussten. In den Resten, im stinkenden Abfall, in all den Dingen, für welche die Gesellschaft keine Verwertung mehr findet, entdeckt das *Ich* ein Stück seiner Identität, nie aber ist dieses Stück greifbar. Es ist eine unendliche Spur ins Nichts, die, im Falle von Bretons Roman, in den Gassen von Paris hier und da aufblitzt. Die Wahrnehmungsimpulse hetzen den Suchenden immer weiter und tiefer in seine Identität, eine Identität der diskontinuierlichen Bildhaftigkeit, eine Identität der Nicht-Identität. Die Antwort bleibt offen. Gerade diese offene Antwort verweist implizit auf den Mangel der Gesellschaft. Dieser Mangel bildet nach Karl Heinz Bohrer aber einen Raum für die Möglichkeit von authentischer Sinnbildung und Identität. „Wenn der Augenblick der Wahrnehmung das eigentliche Zentrum von Nadjas Erscheinung ist, dann ist deren eigentliche Substanz mit den Wörtern Beunruhigung, Angst und Schrecken gegeben."[20] Das Substanzielle im Sinne des Wesentlichen an Nadjas Erscheinung ist der „Wahrnehmungs-Schrecken" (ebd.). Es gibt nicht mehr als diesen einen Moment, Nadja ist in Wirklichkeit gar nicht außerhalb dieses Wahrnehmungs-Schreckens. Nadja ist nicht mehr als Bretons eigener Moment des Schreckens in den Gassen von Paris, den Gassen seines eigenen Unbewussten.

Die Bilder ergeben keinen Code, der es möglich macht, einen Begriff von Wahrheit zu erfassen, vielmehr liegt ihr wahres Moment genau darin begründet, eine durch sie unmittelbare Sinnlosigkeit und Diskontinuität zu erfahren, welche die Kraft des Unbewussten auf eine Sphäre der Freiheit verweist, die jenseits aller Logik und Referenz steht. Bilder sind somit keine Zeichen kultureller Referenz mehr, sondern eine Pforte, die in das Reich des Unbewussten und des Traums führt. Gerade darin, dass die Erfahrung, welche die Surrealisten machen, sich in der Konstellation zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit als diskontinuierlicher Wahrnehmungs-Schrecken des Nicht-Identischen einstellt, wird die Gesellschaft nur als Totalität einer Phantasmagorie als wahres Moment darstellbar. Authentisch kann in diesem Sinne nur der Ausdruck der Unmöglichkeit eines authentischen Lebens sein, in welchem die Innerlichkeit selbst zur äußeren Chiffre der personalen Identität wird. Dies scheint der bleibende Stachel des Surrealismus zu sein. ¶

Authentisch kann in diesem Sinne nur der Ausdruck der Unmöglichkeit eines authentischen Lebens sein.

1 André Breton, *Die Manifeste des Surrealismus,* aus dem Französischen von Ruth Henry, hg. Burghard König. Hamburg 2012, S. 26.

2 Ebd., S. 30.

3 Ebd., S. 26f.

4 Octavio Paz, *Essays,* Bd. II, aus dem Spanischen übersetzt von Carl Heupel und Rudolf Wittkopf. Frankfurt am Main 1984, S. 269.

5 André Breton, *Nadja,* aus dem Französischen übersetzt von Bernd Schwibs, mit einem Nachwort von Karl Heinz Bohrer. Frankfurt am Main 2002, S. 97.

6 Louis Aragon, *Rede der Phantasie,* in: *Als die Surrealisten noch recht hatten. Texte und Dokumente,* hg. v. Günter Metken. Stuttgart 1976, S. 204.

7 Ebd.

8 Rita Bischof, „Teleskopagen, wahlweise. Der literarische Surrealismus und das Bild", in: *Das Abendland. Forschungen zur Geschichte europäischen Geisteslebens,* XXIX, hg. v. Eckhard Heftrich. Frankfurt am Main 2001, S. 215.

9 André Breton, *Die kommunizierenden Röhren,* aus dem Französischen von Elisabeth Lenk und Fritz Meyer. Frankfurt am Main 1992, S. 248.

10 Bischof, „Teleskopagen", S. 410.

11 Ebd., S. 224.

12 Ebd., S. 212.

13 Ebd., S. 213.

14 Ebd., S. 212.

15 Breton, *Nadja,* S. 94.

16 Aragon, *Rede der Phantasie,* S. 211.

17 Bischof, „Teleskopagen", S. 221.

18 „Nachwort". In: Breton, *Nadja,* S. 141.

19 Ebd., S. 142.

20 Ebd., S. 150.

Thomas Seibert

EXISTIERENDE A-PHYSIK.

AUTHENTIZITÄT ALS METHODE UND IDEAL

Der folgende Beitrag versucht sich an einer Revision der existenzdialektischen Problematik der Authentizität. Solcher Revision steht entgegen, dass der philosophisch wichtigste Existenzdialektiker Martin Heidegger seine Authentizität im Nationalsozialismus fand und sich dabei im Einklang mit seiner Philosophie glaubte: eine bleibende Besudelung des Denkens. Weil die Debatte um Heidegger aber weithin bloß polemisch geführt wird, hält sich die Revision eng an den Text und Kontext von *Sein und Zeit*.

Der existenzdialektische Grundbegriff der Authentizität[1] ist längst diskreditiert. Ethisch-politisch fiel er der Kritik des „Jargons der Eigentlichkeit" zum Opfer, philosophisch der Kritik des Essentialismus.[2] Beide Kritiken haben ihr Recht, sofern uns die Begriffe der Authentizität bzw. der Eigentlichkeit wortwörtlich auf die „Echtheit" eines „Wesens" verpflichten, das wir nie hatten und heute auch nicht mehr haben wollen. Da nun aber die De(kon)struktion eines jeden Wesens (*essentia*) auf sein je faktisches Dasein (*existentia*) historisch von niemand anderem als der Existenzdialektik begonnen wurde, sollte ihr zugestanden werden, ihren Aufruf zum authentischen Existieren gerade nicht wortwörtlich gemeint zu haben. Authentisch im existenzdialektischen Sinn ist vielmehr, wer um seine Wesens- und Eigentumslosigkeit weiß und das „Unzuhause" des Existierens als den Ort seiner Freiheit bewohnen will.[3] Um den Unterschied des existenzdialektischen Authentizitätsbegriff von einem wortwörtlichen Verständnis eigens hervorzuheben, wurde zwischenzeitlich der Ausdruck „zweite Authentizität" geprägt.[4]

1.

Heidegger geht es nur insoweit um die Analyse von Existenz und Eigentlichkeit, als sie den Weg zur Destruktion der Bewusstseinsphilosophie und mit ihr der überkommenen Metaphysik und Ontologie eröffnet. Dabei wohnt auch der Destruktion eine Dialektik inne.[5] Auf Zerstörung zielt sie nämlich nur, als sie „wiederholen" will, was Bewusstseinsphilosophie, Metaphysik und Ontologie gesucht, im Vollzug aber verfehlt haben: den „Sinn von Sein".[6] Dazu will die Destruktion die „ursprünglichen Erfahrungen" freilegen, „in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden."[7] Die Destruktion zielt also nicht auf die Beseitigung, sondern auf eine Wiederholung der bislang noch nicht zu ihrem eigentlichen Vollzug gelangten Metaphysik. Von ihr heißt es deshalb, dass sie nicht weniger als „das Grundgeschehen im Dasein"[8] sei.

1.1

Der dialektische Witz der Destruktion liegt darin, eine Wiederholung ohne gegebenen Ursprung zu sein, weil die Ursprungserfahrungen, die sie bergen will, immer schon verdrängt und deshalb längst vergessen wurden. Darum sind der existenziale Authentizitätsbegriff und sein existenzieller Vollzug zunächst gar nicht von ethisch-politischer, sondern von methodischer Bedeutung. Wer in verdrängten und vergessenen Erfahrungen den Sinn von Sein finden will, muss deren Verdrängen und Vergessen auch und gerade im eigenen Existieren durcharbeiten: den Sinn von Sein und die „Wahrheit der Existenz" gibt es nur im eigens freigelegten „Wahrsein qua Existieren".[9] Die Prekarität dieser Methode besteht darin, sich eine

Der existenzdialektische Grundbegriff der Authentizität ist längst diskreditiert.

ausnahmslos alle betreffende und deshalb universelle Wahrheit zunächst und zuletzt nur je vereinzelt aneignen zu können. So ist die Frage nach dem Sinn des Seins einerseits die höchstvermitteltste Frage allen Philosophierens, andererseits unmittelbar entscheidend für das eigene Existieren. Nimmt man beides zusammen, verweist das den Universalismus der Philosophie in ihm selbst auf die Ethik und auf die Politik. Deshalb kann Heidegger lapidar einräumen, dass der universalen phänomenologischen Methode „ein faktisches Ideal des Daseins" zugrunde liegt: „Das ist in der Tat so."[10]

1.3

Den strikt anti-essentialistischen Charakter dieses „faktischen Ideals" verdichtet Heidegger im bekanntesten Satz aller Existenzdialektik: „Das ‚Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz."[11] Dem entspricht, dass es ihr nicht um die Feststellung objektiver Eigenschaften der Existenz, sondern um die Auslegung des Sinns ihrer Vollzüge geht. Gefasst wird dieser Seinssinn im Begriff der „Sorge", der sagt, „dass es diesem Seienden in seinem Sein um sein Sein geht. [...] Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein."[12] Wenn ich den Begriff der Sorge hier wie anderswo durch den der Begierde ersetze, tue ich das, um die Existenzdialektik zwischen der Hegelschen Dialektik des Geistes und den zeitgenössischen Anti-Dialektiken des Lebens, Sprechens, Arbeitens und Sterbens zu platzieren: dort gehört sie hin.[13]

2.

Da ein Dasein nichts als der Vollzug je seiner Möglichkeiten ist, es selbst oder nicht es selbst zu sein, kann es universell nur in Formbegriffen gefasst werden. Sie werden „Existenzialien" genannt und strikt von allen Sachbegriffen (Kategorien) getrennt; von ihnen her begründet sich die Differenz *existenzial* (universell zur phänomenologischen Beschreibung der Existenz gehörig) und *existenziell* (zur singulären Existenz gehörig). Als bloß „formale Anzeigen" stehen sie jederzeit und überall in der Probe ihrer existenziellen Ent-Formalisierung, einer Bewegung zugleich des Denkens wie des Lebens, die immer nur im singulären Existieren entschieden werden kann.[14] Um die auf ihre je historisch-existenzielle Ent-Formalisierung angewiesenen Existenzialien dennoch in historisch-existenzialer Geltung fassen zu können, wird das Dasein phänomenologisch nicht im besonderen Einzelfall, sondern in seiner „durchschnittlichen Alltäglichkeit"[15] aufgesucht.

2.1

Da sie weithin unbestritten sind, führe ich die Existenzialien der Durchschnittlichkeit jetzt in schlichter Aufzählung ein. (a) Dasein ist kein weltloses Ego, sondern In-der-Welt-sein: eine Form des Lebens, Sprechens, Arbeitens und Sterbens, die jenseits der Dualismen vollzogen wird, die sich um die Trennung von „Innerlichkeit" und „Äußerlichkeit" gruppieren. (b) Die Lebensform des In-der-Welt-seins ist je meine, diese „Jemeinigkeit" aber in sich selbst Mitsein-mit-Anderen (also auch dann, wenn keine Anderen da sind).[16] (c) Welt als Existenzial meint nicht das Ganze des objektiv Vorhandenen, sondern einen historisch-koexistenziell geteilten Horizont des Existierens. (d) Das In-sein ist Begierde (Sorge), sofern es ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst und darin immer schon zu anderem Dasein, zu innerweltlichem Seienden und zur Welt im Ganzen verhält. (e) Die Begierde ist zeitlich und also geschichtlich. (f) Existenzial meinen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit nicht objektive Verläufe, sondern „Ekstasen" der Begierde.[17] (g) Den ekstatischen Charakter der Zeitlich- und Geschichtlichkeit fasst die außerordentlich dichte Formel „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)."[18] (h) Dabei steht das Sich-vorweg-sein für die Ekstase der Zukunft, die existenziell im zugleich praktischen und theoretischen Verstehen vollzogen wird; ihr eigentlicher Modus wird als „Vorlaufen" gefasst.[19] (i) Das Schon-sein-in steht für die Ekstase der Vergangenheit, die existenziell in der Affektivität der Stimmungen vollzogen wird und als solche Möglichkeitsbedingung jeden Verstehens ist; ihr eigentlicher Modus liegt in der Wiederholung und wird in der Differenz von Furcht und Angst erläutert.[20] (j) Das Sein-bei wird in der Ekstase der Gegenwart vollzogen; weithin dem Verfallen unterworfen, wird ihr eigentlicher Modus an der „Grenzsituation" des „Seins zum Tode" erläutert und im Begriff des „Augenblicks" gefasst.[21] (k) Entscheidend ist allerdings, dass die drei Ekstasen einen einzigen Vollzug bilden, dessen „Zeitigung" unter dem Primat der Zukunft steht: „Die Zeitigung bedeutet kein ‚Nacheinander' der Ekstasen. Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft."[22] (l) Aus dem Primat der Zukunft resultiert schließlich die Letztbestimmung des Daseins als „Transzendenz", wobei Heidegger diesen extrem überdeterminierten Grundbegriff aller Philosophie verbal versteht, d.h. aus dem Akt des Sich-überschreitens heraus.[23] Dabei erfüllt das Existenzial der Transzendenz zugleich den existenzialen Begriff der Metaphysik, unter der Heidegger nicht bloß eine Disziplin der Philosophie, sondern eine koexistenziell geteilte Praxis versteht: faktisch existierende Meta-Physik.[24] (m) Artikuliert wird die Einheit der Ekstasen durch die Zeitlichkeit des im Existenzial der „Rede"[25] gefassten kommunikativen Handelns.

Die Unstrittigkeit der Existenzialien endet nicht zufällig in der Beschreibung des Mitseins.

2.2

Die Unstrittigkeit der Existenzialien endet nicht zufällig in der Beschreibung des Mitseins. Sie wird im Ganzen unter das Existenzial des „Verfallens“ gestellt, das als Übersetzung des theologischen Begriffs des *status corruptionis*[26]eingeführt wird. Auch hier beschränke ich mich auf eine schlichte Aufzählung. (a) Im Ganzen seiner koexistenziell geteilten Alltäglichkeit verfällt das Dasein einer „Entfremdung“, deren Dynamik in den existenzial gebrauchten Begriffen des „Absturzes“ und des „Wirbels“ gefasst wird.[27] (b) Die Entfremdung widerfährt dem Dasein nicht von außen, sondern folgt aus seiner Begierde, die deshalb unter wiederum theologischem Rückgriff als „versucherisch“[28] bezeichnet wird. (c) Dem Vorrang des kommunikativen Handelns folgend zeigt sich die Entfremdung primär in den Sprechweisen des „Geredes“, das sich zumeist in der Stimmung bloßer „Neugierde“ hält; die Differenz Rede/Gerede wiederholt die urphilosophische Differenz *episteme/doxa* (Wissen/Meinung). (d) Gerede bleibt immer „zweideutig“ und führt zur „Zerstreuung“ von Dasein und Welt in ihren bloßen „Betrieb“.[29] (e) Das Mitsein verfällt der Entfremdung, weil die Begierde in den Beziehungen von Dasein zu Dasein zur Begierde der „Abständigkeit“ wird. Mit ihr fasst Heidegger die Hegelsche Anerkennungsbegierde und damit den weltgeschichtsgestaltenden Kampf um Anerkennung. Tatsächlich geht es dem Dasein im Abstand zu den Anderen weniger um diesen selbst als um seine Anerkennung durch diese Anderen: „Abständigkeit“ ist, was Bourdieu soziologisch als „Distinktion“ fasst.[30] (f) Der Kampf um Abständigkeit bzw. Anerkennung aber führt – „nach“ Hegel – nicht zu Verhältnissen gegenseitiger Freiheit und Gleichheit, sondern in eine existenzielle „Botmäßigkeit“, in der sich jedes Dasein der „Herrschaft der Anderen“ unterwirft.[31] (g) Die Unterwerfung resultiert aus der unvermeidlichen Orientierung des abständigen Daseins eben an der Durchschnittlichkeit des Begehrens, Lebens, Sprechens, Arbeitens und Sterbens: nur im Blick auf sie kann der gesuchte Abstand angestrebt werden. (h) „Diese Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das alltäglich zunächst Verfügbare vollzieht zugleich eine Abblendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur ‚Wirklichen‘.“[32] (i) Die Abblendung des Möglichen aber ist die Abblendung von Transzendenz und Meta-Physik. Sie „verdinglicht“ sich im „Man-Selbst“ als der allem Mitsein einbeschriebenen, diffus-anonymen Normativität des durchschnittlichen Alltagslebens und seiner gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken.[33]

3.

Genau an dieser Stelle schlägt die methodische Unterscheidung uneigentlichen (inauthentischen) und eigentlichen (authentischen) Daseins in eine ethisch-politische Unterscheidung um. Unvermerkt folgt Heidegger auch hier Hegel, der das Radikal des Kampfs um Anerkennung in einem Kampf auf Leben und Tod fasst.[34] Den gewinnt, wer im Kampf sein Leben wagt und seine Freiheit damit als Freiheit auch vom Naturzwang der Selbsterhaltung bewährt. Analog gewinnt bei Heidegger nur das Dasein seine Eigentlichkeit, das seine Geworfenheit als Geworfenheit in den Tod versteht und sich derart als Sein zum Tode ergreift. Der Kampf auf Leben und Tod findet nicht nur zwischen Herren und Knechten, sondern auch in jedem einzelnen Dasein statt, als Kampf zwischen seinem möglichen eigentlichen Selbst und dem Man-Selbst seiner wirklichen Existenz.

3.1

Da das Dasein nun aber immer schon seiner Botmäßigkeit unter die im Man-Selbst zugleich subjektivierte wie sozialisierte Herrschaft der Anderen verfallen ist, kann es diesen Kampf gar nicht von selbst aufnehmen. Es ist dazu auf das existenzielle Drama angewiesen, das ihm von den ereignishaften „Grundbefindlichkeiten“[35] Angst, Langeweile und Ekel aufgezwungen wird. Sie aber sind, daran hängt dann buchstäblich alles, gar nichts anderes als die verdrängten und von der Phänomenologie wiederholten Ursprungserfahrungen des Seins. Hinterrücks von ihnen überfallen, findet sich das Dasein ungewollt vor die Wahl gestellt, sich seiner im Sein zum Tode aufgebrochenen Transzendenz über alles Seiende hinaus weiter zu verschließen und in der Botmäßigkeit des Man zu verharren – oder im inhaltlich notwendig unbestimmten „Gewissensruf“ seine je eigene Möglichkeit faktisch existierender Meta-Physik zu vernehmen und zu entscheiden. Diese Wendung radikalisiert Kants praktische Vernunft existenziell und erhebt deshalb die von Kant bloß als Gefühl in Anspruch genommene *Achtung* zur ethisch-politisch letztentscheidenden, weil über Angst, Langeweile und Ekel hinausführenden Ursprungserfahrung des Seins.[36]

3.2.

Die dem Dasein im Vernehmen des Gewissensrufs eröffnete Möglichkeit seines eigentlichen Selbstseins ist dann aber in sich zugleich die Eröffnung der Möglichkeit seines eigentlichen, je im Einzelfall zu vollziehenden Mitseins. Bestimmt sich das Selbstsein aus der Sorge (Begierde), so bestimmt sich das Mitsein aus der „Fürsorge“ (Begierde nach der Begierde des Anderen), die sich in der Differenz ihrer Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit in die Modi der „vorausspringend-befreienden“ und der „einspringend-beherrschenden“ Fürsorge teilt.[37] Da die Problematik der Authentizität hier ihren existenzial-existenziell dichtesten Punkt erreicht, gebe ich Heidegger an dieser Stelle ausführlich selbst das Wort:

> Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die ‚Sorge‘ gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese

> Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. Diese einspringende, die ‚Sorge' abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen. Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als dass sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt,* nicht um ihm die ‚Sorge' abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was,* das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.[38]

Wenn Heidegger in der weiteren Erläuterung des eigentlichen und uneigentlichen Mitseins unmittelbar auf den Kampf um Abständigkeit zurückkehrt, wird deutlich, dass er das Mitsein auch hier in der Perspektive Hegels, d. h. in der Perspektive gegenseitiger Anerkennung bzw. Achtung zu fassen sucht. Deshalb lassen sich gegenseitige Vollzüge der eigentlichen, d. h. der vorausspringend-befreienden Fürsorge als ethisch-politische Kommunikationsverhältnisse bestimmen, von denen mit Hegel zu sagen wäre: „Sie anerkennen einander als gegenseitig sich anerkennend."[39]

4.
Mein Problem mit der Phänomenologie der Authentizität ist, dass ich mit ihr gar kein Problem habe, weil ich ihrer Dialektik im Kern zustimme. Deshalb habe *ich auch kein Problem mit dem zugegeben prekären Übergang der methodischen Unterscheidung uneigentlichen und eigentlichen Existierens in eine ethisch-politische Unterscheidung. Der Grund dafür liegt in der selbst wieder zugleich methodischen,* ethischen und politischen Notwendigkeit, die zuerst in der Vereinzelung erfahrene Wahrheit der Existenz existenzial (also universell) bewähren zu müssen: als Wahrheit, die gerade in ihrer Vereinzelung die Wahrheit aller ist und deshalb eigens kommuniziert werden muss. Solche Kommunikation geschieht in Verhältnissen der gegenseitigen Anerkennung und Achtung in Praktiken eines Wahrseins qua Existieren.

4.1
Die existenzielle Bewährung dieses Wahrseins qua Existieren will Heidegger dann im „Grundverfassung der Geschichtlichkeit" überschriebenen § 74 von *Sein und Zeit* einholen. Dort wird die jetzt in der ethischen Differenz der eigentlichen und uneigentlichen Begierde des Anderen (Fürsorge) gefasste existenzielle Authentizität zur Sache ihrer ausdrücklichen „Mitteilung" und diese zu einem politischen „Kampf" von Dasein gegen Dasein. In ihm wird die Authentizität des koexistenziellen Selbst- und Mitseins zum „Mitgeschehen" einer zuletzt von allen geteilten Welt. Auch dieser Formulierung stimme ich im Kern zu, besonders ihrer Vollzugsbestimmung als Mitteilung und Kampf. *Im Kern* heißt allerdings, dass meine Zustimmung dort ihre Grenze findet, wo Heidegger das „Mitgeschehen" einer von allen geteilten Welt als „Gemeinschaft" eines „Volkes" fasst.[40] In dieser noch formalen Wendung ist die nationalsozialistische Ent-Formalisierung der Existenzdialektik angelegt, mit der Heidegger sein Denken 1933 verrät.

5.
Dass dieser Schritt das authentische Mitsein nicht nur ethisch-politisch, sondern auch phänomenologisch verfehlt, ist schon 1928 die zentrale These von Heideggers damaligen Assistent Herbert Marcuse. Er macht im § 74 die Grenze aus, von der aus *Sein und Zeit* wiederholt werden müsse.[41] Im Vorgriff auf ähnliche Entscheidungen einer Vielzahl späterer Existenzdialektiker*innen ent-formalisiert Marcuse das authentische Mitsein in einer Kehre in den historischen Materialismus und ersetzt das „Volk" durch das revolutionäre Proletariat: ihm allein kann existenzial zuerkannt werden, für die koexistenziell geteilte Universalität authentischer Existenz einzustehen. Dazu darf allerdings gerade das Proletariat nicht als Gemeinschaft, ja es darf genau durchdacht nicht einmal als Klasse, sondern muss als die Nicht-Klasse angesprochen werden, die mit allen Klassen Schluss macht. Als diese Negativität ist es im strengen Sinn des *Manifests der Kommunistischen Partei* die „Assoziation, in welcher die Freiheit einer jeden die Bedingung der Freiheit aller ist"[42] – und nicht andersherum! Von dieser Assoziation sagt Heiner Müller später zu Recht: „Kommunismus ist die Entlassung des Menschen in seine Einsamkeit. Vor dem Spiegel gibt einem der Kommunismus nichts."[43]

5.1
Letzte Dialektik. Diese Einsamkeit erst bürgt für das Versprechen eines Mitseins, das kein Gerede, sondern der Rede wert wäre. ¶

Diese Einsamkeit erst bürgt für das Versprechen eines Mitseins, das kein Gerede, sondern der Rede wert wäre.

1 Von gr. *authentikós*, *authéntēs*, ursprünglich der Selbst- oder Verwandtenmörder, dann allgm. der ‚Urheber einer Tat' bzw. ‚zum Urheber einer Tat gehörend', später erweitert zu original, echt, zuverlässig, anerkannt, rechtmäßig, verbindlich. Vgl. https://www.dwds.de/wb/Authentizit%C3%A4t. Der Begriff Existenzdialektik stammt von Kierkegaard, ich verwende ihn zur methodischen Bestimmung der maßgeblich von Heidegger und Sartre ausgearbeiteten Phänomenologie der Existenz. Vgl. weiter unten, Fußnote 4.

2 Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt 1964. Der Titel zielt auf die von Heidegger verwendeten Begriffe der Eigentlichkeit und Eigentlichkeit, die Sartre später mit den Begriffen *authenticité* und *inauthenticité* übersetzt, dabei dem französischen *Sein und Zeit*-Übersetzer Henry Corbin folgend.

3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, S. 189.

4 Vgl. Peter Bürger, *Sartre. Eine Philosophie des Als-ob*, Frankfurt 2007, S. 37f.

5 Ebd., S. 19 sowie der gesamte § 6. Heidegger selbst hat die Verwendung des Begriffs der Dialektik für sein Denken ausdrücklich abgelehnt. Wenn ich ihm trotzdem ein dialektisches Vorgehen zuschreibe, folge ich damit Kierkegaard und Sartre. Die haben sich zwar wie Heidegger kritisch von Hegel und der Hegelschen Dialektik distanziert, ihre Kritik dabei aber nicht als Verabschiedung von aller Dialektik, sondern eher als deren Umarbeitung aus der existenziellen Seinserfahrung verstanden (Vgl. dazu in nuce Sartres Kierkegaard-Deutung *Das singulare Universale*, in: *Mai 68 und die Folgen, Reden Interviews Aufsätze 2*, Hamburg 1975, S. 123–150). Meines Erachtens ist Hegels ebenso unscheinbarer wie ungeheuerlicher und deshalb oft übersprungener Satz „Das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch" historisch als der erste Satz überhaupt der Existenzdialektik aufzufassen; vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1970, S. 580f. Berufen kann ich mich dabei auch auf Herbert Marcuse (*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1968) und auf Alexandré Kojève (*Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Frankfurt 1975). Ich erwähne das nicht zur Absicherung, sondern um bei dieser Gelegenheit zur Wieder-Lektüre und, wichtiger noch, zur Fortschreibung der hier genannten Texte zu motivieren.

6 *Sein und Zeit*, S. 2 u. pass. Der Begriff der Wiederholung ist ein Grundbegriff des Heideggerschen Denkens und steht deshalb auch in dessen bis zum Schluss durchgehaltenen Obertitel einer „Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein". Vgl. *Sein und Zeit*, § 1, § 68b und §74. Für weitere Verweise auch in anderen Schriften vgl. Hildegard Feick/Susanne Ziegler, *Index zu Heideggers ‚Sein und Zeit'*, Tübingen 1991, S. 110, sowie meine ausführliche Diskussion in *Hyperrevolution. Beiträge zu einem aleatorischen Materialismus*, https://www.thomasseibert.de/buecher/hyperrevolution/, 2008.

7 Ebd., S. 22.

8 Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* In: *Wegmarken*, Frankfurt 1978, S. 122.

9 Die Wendung „Wahrsein qua Existieren" findet sich in Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Marburger Vorlesung Sommersemester 1928*, S. 239. Der Begriff „Wahrheit der Existenz" findet sich in *Sein und Zeit*, S. 221.

10 Ebd., S. 310.

11 Ebd., S. 42.

12 Ebd., S. 12.

13 Vgl. oben Fußnote 4 sowie Thomas Seibert, *Zur Ökologie der Existenz, Freiheit, Gleichheit Umwelt*. Hamburg 2017: 44ff und pass.

14 Ebd., S. 12.

15 Ebd., S. 43.

16 Ebd., S. 42.

17 Ebd., S. 329. Im Begriff der Ekstase (griechisch *ékstasis*) zielt Heidegger auf die formale Dimension des ‚Aus-sich-heraus-Gehens', mit der auf das In-der-Welt-sein verwiesen wird.

18 Ebd., S. 192.

19 Ebd., S. 336ff; in nuce 350.

20 Ebd., S. 339ff; in nuce 350

21 Ebd., S. 346ff, in nuce 350. Zum Sein zum Tode vgl. ebd., § 46–53.

22 Ebd., S. 350.

23 Von lateinisch *transcendere*, hinüberschreiten, -steigen, -gehen.

24 Maßgeblich dazu die Vorträge *Was ist Metaphysik?* und *Vom Wesen des Grundes*, beide in Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt 1978.

25 Ebd., S. 349f

26 *Sein und Zeit*, S. 180.

27 Ebd., S. 178ff, 254, 347.

28 Ebd., 177.

29 Gerede ebd., S. 164 u. 44 weitere Stellen. Neugier: S. 170 u. 40 weitere Stellen. Zweideutigkeit: S. 172 u. 35 weitere Stellen. Zerstreuung: S. 56 u. 18 weitere Stellen. Betrieb: S. 174 u. 12 weitere Stellen.

30 Abständig(keit): S. 126 u. 5 weitere Stellen. Vgl. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt 1987.

31 Botmäßig(keit): ebd., S. 126 u. 3 weitere Stellen. Herrschaft der Anderen/Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit: S. 126 u. 3 weitere Stellen.

32 Ebd., S. 194f, vgl. 22 weitere Stellen.

33 Verdinglichung: S. 46 u. 5 weitere Stellen. Zum Man-Selbst systematisch ebd., § 25–27.

34 *Phänomenologie des Geistes*, S. 137–155.

35 Der „Überfall" der „Grundbefindlichkeiten" ist Ausgangspunkt der späteren „Kehre" der Existenzdialektik in eine Dialektik des Ereignisses. Zur Angst vgl. ebd.: § 40–42, vgl. auch *Was ist Metaphysik?*, a.a.O. Zur Langeweile vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Freiburg 1983. Die Grundbefindlichkeit „Ekel" führt Jean-Paul Sartre ein, vgl. *Der Ekel*, Hamburg 1975.

36 *Sein und Zeit*, § 54–60. Unverzichtbar dazu Heideggers 1930 gehaltene Vorlesung *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt 1982.

37 Der Ausdruck „Begierde nach der Begierde des Anderen" stammt von Jacques Lacan, vgl. *Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht*, in: *Schriften I*, Olten und Freiburg 1973, S. 220. Vgl. Fußnote 37.

38 Ebd., S. 122, Kursivierung im Original. Für den Zusammenhang vgl. den ganzen § 26. Der von Heidegger herausgehobene Gang der Fürsorge nicht auf das Was, sondern auf die Sorge des Anderen wird von Lacans Wendung der Begierde nach der Begierde des Anderen aufgenommen.

39 *Phänomenologie des Geistes*, S. 147.

40 *Sein und Zeit*, S. 384.

41 Herbert Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*. In: Herbert Marcuse, Alfred Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt/M 1973, S. 58.

42 Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in MEW 4, Berlin 1972, S. 482.

43 Heiner Müller, *Jenseits der Nation*, Berlin 1991, S. 58f.

vische

über

Halky

nspiel

das

onische

EIN INTERMEZZO

Corinna Schubert

SUCH ÜBER DAS ISCHE

DES LEICHT-SINNS

Zwischen Erschütterung und Pathos ein Atemholen. Abstandnehmen vom Ernst. Leichtigkeit.
Ausgehend von einem meteorologischen und einem zoologischen Phänomen werden im antiken Griechenland Mythen um die in einen Eisvogel verwandelte Alkyone gesponnen. Mal ist diese Metamorphose eine Strafe, mal eine Wohltat der Götter. Immer aber wird milde Sonne und Windstille für eine Zeit im Winter gewährt: die halkyonischen Tage.
Solche erlebte einst auch Friedrich Nietzsche in Nizza. Und weil für ihn erst aus der Aufmerksamkeit für Leib und Leben Philosophie wird, sind selbst Wettereinflüsse wert der Betrachtung. Sie werden transformiert in ein philosophisches Konzept, das als flüchtiger Moment des vollkommenen Glücks gerade das Schwerste nicht etwa vergisst, sondern „leicht nehmen" lernt.

Am Anfang war der Mythos. Schöpfungsmythen gehören auf allen Kontinenten zu den Erzähltraditionen und nicht zuletzt zu den ältesten Zeugnissen der Schriftkultur. Es liegt aber ein Grund-Paradox in allen solchen Kosmogonien, Theogonien, Schöpfungsmythen, deren wohl bekannteste das Buch *Genesis* der Bibel ist, also in solchen Erzählungen, die die Entstehung der Welt, wie sie ist, thematisieren. Das Paradoxe sehe ich darin, dass sie einerseits auf der Grundlage einer Genealogie, d. h. einer Entwicklungsgeschichte, beschreiben, wie etwas entstanden ist. Und andererseits dasselbe dann auf dieses Sein als etwas Unveränderliches festlegen: die Welt – als Erde, Himmel und Unterwelt –, die Götter, den Menschen.
Gleichzeitig wurden solche Erzählungen nicht nur erfunden, um sich die Entstehung der Welt überhaupt zu vergegenwärtigen und vorstellen zu können. Sondern auch zur Erklärung der Welt-Dinge, vorzugsweise um zu zeigen, wie die Dinge ihr sichtbares So-Sein, ihre Beschaffenheit, markante Aspekte ihres Aussehens oder ihren Namen erhielten: Nach einer französischen Sage wurde der einstmals noch grau gefärbte Eisvogel von Noah der Taube nachgeschickt. Er sollte erkunden, ob sich die Wasser der Sintflut zurückgezogen hätten. Da er auf seinem Flug einem Sturm ausweichen musste, flog er so hoch, dass die Oberseite seines Gefieders die Farbe des Himmels annahm, die Unterseite dagegen von der Sonne rot gebrannt wurde. Als der Bote Bericht erstatten wollte, konnte er die Arche nicht mehr finden, so dass er noch heute die Gewässer, nach Noah suchend, abstreift.
Wie in diesem Beispiel, handelt es sich also oft um die Veränderung von etwas bereits Vorhandenem, sodass es die uns bekannte Form und Farbe annimmt. Bei Tieren wird dabei meistens auch die Herkunft ihrer Namen oder ein als denkwürdig empfundenes Verhalten erklärt.

I. Der Mythos der Alkyone

Eine die beschriebene Tendenz zur Welt-Erklärung noch verstärkende Form sind Verwandlungsmythen. Die bekanntesten stammen von Ovid, der im ersten Jahrzehnt nach Christus mit seinen *Metamorphosen* solche Sagen gesammelt hat. Darunter ist auch die von Alkyone. Ein weiteres wichtiges Merkmal dieser Geschichten ist, dass sie vielgestaltig sind, dass sie also in vielen verschiedenen Varianten erzählt wurden. Mag sich auch mit der Zeit oft eine Version durchgesetzt haben, so existieren doch häufig Zeugnisse von Schwesterversionen. Daher gibt es zu den Fragen, warum der Eisvogel einen so klagenden Gesang vorbringt, weshalb sein Gefieder blau und kupfern gefärbt ist, warum er ständig suchend über das Wasser fliegt und welches besondere Brutverhalten ihm nachgesagt wird, mehrere Antworten. So unterschiedlich sie sind, weisen all diese Geschichten bestimmte gemeinsame Themen auf, anhand derer man gewissermaßen die Grundtöne für den Akkord des Halkyonischen herausschälen kann: Schmerz und Verlust, verbunden mit Leichtigkeit im Sinnbild des Fliegens.

Weil der Mythos von *Alkyone und Keyx* eher nicht zu den heute noch bekannten Geschichten gehört, soll er nun ausführlich Thema sein. Die Inspirationsquellen für diesen Mythos sind einerseits zoologischer, andererseits meteorologischer Art, wobei sich jedoch die verschiedenen Erklärungsformen ineinander verschränken, sodass die eine die Begründung für die andere bietet und umgekehrt. Erstens wird also ein bestimmtes Wetterphänomen der griechischen Inseln Αλκυονίδες μέρες (die „halkyonischen Tage") genannt. Schon in der antiken Zeit sind einige Wochen ab Mitte Dezember bis Mitte Februar durch anhaltende Windstille und milde Sonnigkeit gekennzeichnet. Am häufigsten treten die halkyonischen Tage Mitte bis Ende Januar auf, was vielleicht auch dazu beigetragen hat, eins der wichtigsten Feste, die dreitägigen Lenäen, während solcher stabiler Wetterbedingungen stattfinden zu lassen. Gegenüber den uns bekannteren Dionysien traten hier mehr Komödien (nämlich fünf) als Tragödien (nur zwei) im Wettbewerb gegeneinander an. Manchmal thematisierten sie auch das angenehme Wetter. Die halkyonischen Tage sind also eine ruhige Zwischenzeit, die während des kalten, regnerischen Winterwetters weniger erwartbar und darum umso auffälliger erscheint.[1]

Der zoologische Ausgangspunkt ist, wie bereits angedeutet, der Eisvogel. Dessen Ruf und Verhalten waren Anlass für eine besonders tragische Verwandlungsgeschichte. Unsere Quellen werden Ovid sein, aber auch ein anonymer, pseudo-platonischer Text und ein kurzer, aber umso interessanterer Verweis bei Apollodor. Die Grundgeschichte entnehme ich dem Text *Halkyon*, der erst sowohl Platon als auch Lukian von Samosata zugeschrieben, aber schon in der Antike als bloße Imitation der Sokrates-Dialoge verstanden wurde. In der Übersetzung von Martin Wieland trägt er den Titel „Der Eisvogel oder Die Verwandlung":

> *Chairephon:* Was für Töne sind das, Sokrates, die fernher [...] zu uns herüberschallen? Wie lieblich sie sind! Was für ein Geschöpf kann das sein, das eine so schöne Stimme von sich gibt? Denn alles, was im Wasser lebt, pflegt doch stumm zu sein.
>
> *Sokrates:* Es ist ein Meervogel, Chairephon, Halkyon genannt, der immer trauert und klagt; ein altes Volksmärchen erzählt von ihm: Halkyone, eine Tochter des Aiolos, Hellens Sohn, wurde in der ersten Blüte der Jugend mit dem schönen Sohn eines schönen Vaters, mit Keyx aus Trachis, dem Sohn des Morgensterns Heosphoros, vermählt, und da sie das Unglück hatte, ihn durch einen frühzeitigen Tod zu verlieren, irrte sie untröstlich auf dem ganzen Erdboden umher, in der vergeblichen Hoffnung, ihn wiederzufinden, bis die Götter sie endlich aus Mitleid in diesen Vogel verwandelten, in welcher Gestalt sie nun in allen Meeren herumfliegt und den geliebten Gatten sucht, den sie auf der Erde nirgends hatte finden können.[2]

Im Fortgang des Dialogs spielt Alkyone keine wichtige Rolle mehr, sondern gerät lediglich zum nachahmenswerten Beispiel für die bedingungslose Treue einer Frau. Thematisiert werden aber auch z. B. die Macht der Götter und die Grenzen der Erkenntnis.

Ovid (Publius Ovidius Naso, 43 v. Chr. – ca. 17 n. Chr.), dessen Version des Mythos als elftes Buch der *Metamorphosen* im ersten Jahrzehnt n.Chr. und damit etwa 200 bis 300 Jahre später entstand, ist da schon ausführlicher. Hier wird detailliert von Keux' Vorhaben berichtet, zur See zu fahren, von den Bedenken seiner Angetrauten Alkyone, die ihn drängt, sie mitzunehmen, von der Abfahrt, dem letzten Kuss, bei dem Alkyone vor Schmerz zu Boden sinkt. Und, wie das so sein muss in tragischen Geschichten, gerät das Schiff unverzüglich in einen Sturm, wobei die ganze Besatzung, darunter auch Keux, ertrinkt. Während er zwischen hohen Wellen stirbt, gedenkt er Alkyones mit Wehmut. Zuletzt aber ist Keyx glücklich, sie nicht mitgenommen zu haben, da sie nun sein Schicksal nicht teilen muss. Der Leser jedoch ahnt, dass das nicht auch ihr Urteil wäre.

So ist die Geschichte zunächst die eines Teenagers, der von Abenteuerlust und Erlebnishunger getrieben wird, wobei ihn sicher auch – modern gesprochen – seine *peer group* zur Mutprobe anstachelt. Alkyone, die genauso wenig Angst vor der Unbequemlichkeit und den Gefahren eines Seefahrer-Lebens hat und die einfach nur nicht mitdarf, weil es ‚zu gefährlich' für sie (als Frau?) ist, muss dagegen als Zurückgelassene allerlei Ängste ausstehen. Was ihr in der Gestalt einer Frau verwehrt blieb – den Ort zu verlassen, auf Reisen zu gehen und bei ihrem Geliebten zu bleiben –, wird ihr erst später von den Göttern in der Gestalt des Eisvogels ermöglicht.

Nach der Abfahrt des Schiffs erscheint der schlafenden Alkyone nun in einer Nacht der Traumgott Morpheus. Als geübter Formwandler hat er die Gestalt des ertrunkenen Keyx angenommen, um ihr die Botschaft von dessen Tod glaubhaft zu überbringen. Alkyone kehrt am nächsten Tag zum Strand und derselben Stelle zurück, wo sie Keyx einst verabschiedete. Dort findet sie seinen Leichnam in den Wellen, klettert auf die Kaimauer und fliegt als Vogel verwandelt in die Luft.

An dieser Stelle sagen einige Überlieferungen, sie habe sich in Todesabsicht ins Meer gestürzt und sei daraufhin verwandelt worden. Bei Ovid ist das nicht so klar, Alkyone scheint vielmehr die Nähe von Keyx' Leichnam zu suchen und eben in Gestalt des Vogels zu ihm gelangen zu können. Die Verwandlung in den zarten und schöngefärbten Vogel ist darum gleichermaßen Ausdruck ihrer Liebe wie ihrer Verzweiflung und ihres Schmerzes. Es bleibt offen, ob bereits hier göttliche Macht im Spiel ist, oder ob die Götter auf die wundersame Verwandlung Alkyones aus Liebe reagieren und so die Gattung der Eisvögel stiften.

Ovid schildert das ganze Ausmaß dieses Leidens einer Liebenden in beeindruckender poetischer Intensität, weshalb hier ein längerer Auszug gestattet sei. Er setzt am Morgen nach dem Traum ein:

Frühzeit war's: sie geht aus dem Haus an den Strand und besuche
Harmvoll wieder den Ort, von wo sie dem Fahrenden nachsah.
Während alldort sie verweilt und sagt: „Hier löst' er die Taue,
Hier an diesem Gestade empfing ich des Scheidenden Küsse!"
Und sich erinnert genau, was alles geschehn, und hinausschaut
Über das Meer, da wird sie von weitem gewahr in den Wellen
Etwas, das wie ein Leib aussah, und unklar im Anfang
War's, was das wohl sei. Wie näher die Flut es herantrieb
Und es, obschon noch fern, doch sichtbar geworden als Leichnam,
Schaute sie bang geschreckt den Ertrunkenen, ohn' ihn zu kennen
Gleich als weinte sie nur um den Fremdling, sprach sie: „Du Ärmst
Wer du auch seist und wofern du ein Weib hast!" Schwimmend im
Kommt stets näher der Leib. Je mehr ihn jene betrachtet,
Desto minder bleibt ihr Besinnung. Dicht an das Ufer
Sieht sie ihn jetzo geschwemmt; schon kann sie ihn deutlich erken
Keyx war's. „Er ist's!" ruft jammernd sie aus und zerreißt sich
Antlitz, Haare zugleich und Gewand, und die zitternden Hände
Streckt sie nach Keyx aus und spricht: „So, teuerster Gatte,
So, Unglücklicher, kehrst du zu mir!" Von Händen gebildet
Liegt an den Wogen ein Damm, der dem Zorn ankommender Mee
Einhalt tut und den Druck der Gewässer ermüdet im voraus.
Dort springt jene hinauf, und – seltsam, dass sie es konnte –
Fliegend zerteilt sie die Luft, und mit eben erwachsenen Schwinge
Streicht an den Wellen sie hin als mitleidswürdiger Vogel.
Während im Fluge sie schwebt, lässt klagende Töne dem Schmerzl
Ähnlich vernehmen ihr Mund, der klappert mit spitzigem Schnabe
Wie sie berührte darauf den stummen und blutlosen Leichnam
Und an den teueren Leib anschmiegte das neue Gefieder,
Küsste sie ihn umsonst mit dem kalten gehärteten Schnabel.
Ob das jener gefühlt, ob sich von der Welle Bewegung
Scheinbar hob sein Gesicht, nicht wusst' es die Menge; doch Keyx
Hatt' es gefühlt. Mitleid rührt endlich die Götter, und beide
Wandeln in Vögel sich um. Die gleiches erleidende Liebe
Blieb auch da, wie zuvor, und gelöst ward auch bei den Vögeln
Nimmer der ehliche Bund. Sie paaren sich, werden zu Eltern,
nd in der frostigen Zeit sitzt sieben beruhigte Tage
rütend Alkyone da in dem Nest, das schwimmt auf den Wogen.
nn ist sicher die Fahrt; dann lässt die gehüteten Winde
blos nicht aus der Haft und gewährt Meerstille den Enkeln.[3]

Ovids Geschichte endet also, indem Alkyone-Eisvogel zur Brutzeit Windstille geschenkt wird. Das kommt nicht von ungefähr, ist ihr Vater doch Aiolos, der Windgott. Dabei verwebt sich die Geschichte der Alkyone immer mehr mit den zoologischen Anmerkungen über die Eisvögel, bis beide kaum merklich ineinander übergehen.

Anders jedoch als beim Pseudo-Platon, spielt bei Ovid das Flugverhalten der realen Vögel keine Rolle. Dort hatte Alkyone lange und verzweifelt klagend auf der Erde nach ihrem Geliebten gesucht, von dem sie nicht weiß und vermutlich auch nicht wissen will, dass er bereits tot ist. Die Suchbewegung der Alkyone auf der Erde scheint sich hier im beobachteten Verhalten der Vögel zu spiegeln, scheinbar suchend über das Wasser zu fliegen. Dabei erinnert Alkyones Wehklagen an den ja auch als „klagend" interpretierten Gesang des Eisvogels. Schließlich erbarmen sich die Götter und verwandeln sie zum Trost in einen Eisvogel. Die Analogie der Suchenden, Klagenden zum Vogel ist deutlich.

Bei Ovid hingegen sind es andere Merkmale, die als Verbindungselement zwischen Mensch und Tier herangezogen werden. Da ist einmal die von Alkyone bewiesene Treue, die ihre Entsprechung in der monogamen „Ehe" der Eisvögel hat, da sie offenbar eine lebenslange Partnerschaft eingehen. Zum anderen betrifft es das Brutverhalten selbst. In Ovids Erzählung fliegt Alkyone als Eisvogel über das Meer, um auf Keux' Leichnam zu landen und ihn zu liebkosen: „Wie sie berührte darauf den stummen und blutlosen

Leichnam/ Und an den teueren Leib anschmiegte das neue Gefieder,/ Küsste sie ihn umsonst mit dem kalten gehärteten Schnabel.“ Anrührend ist, wie sich im Vogelschnabel der verwandelten Alkyone – und im Gegensatz zu den sonst weichen, warmen Lippen eines Menschen – bereits die Kälte und Starrheit des Todes wiederfinden. Auch sie ist schon nicht mehr eine menschlich-Lebende. Die daraufhin erfolgende Verwandlung beider Liebenden in Eisvögel veranlasst Ovid zu einem zoologischen Ausblick. Weil ihr die Götter auch Windstille schenken, baut sich Alkyone-Eisvogel fürderhin ihr Nest direkt auf dem Wasser und brütet sieben Tage lang, da das Meer ruhig liegt. Was in der Geschichte aber zunächst auf dem Wasser treibt, ist – Keyx’ Leichnam. Der Tote wird nun zu einem Nest für die Brut Alkyones und sie zieht die Nachkommen auf, die sie mit ihrem menschlichen Gemahl nie hatte. Denn in der Logik der Analogie treibt Keyx’ Leichnam auf dem Wasser genauso wie die Nester der Eisvögel auf dem Wasser treiben sollen. Das aus dem toten Körper des Liebsten gebaute Nest wird somit Sinnbild und Symbol sowohl für die treue Liebe wie für den Kreislauf des Lebens, der aus dem Toten immer wieder Lebendiges gebiert.

In einer Variante des Mythos heißt es, indem ebenjener Lebenskreislauf thematisiert wird, dass Alkyone-Eisvogel nun jeden Winter ihren Gatten zu Grabe trägt, sich ein Nest baut und brütet. Genauso wie aus Einer Viele werden, die Verwandlung der Alkyone also die Gattung der Eisvögel begründet, wird hier aus dem einmaligen Tod des Keyx ein sich im Rhythmus der Jahreszeiten wiederholendes Bestattungsritual, dessen Regelmäßigkeit mit der alljährlichen Brut der Vögel zusammenfällt.

Andere Erzählungen tragen weitere Elemente zum Mythos um Alkyone-Eisvogel hinzu. So liest man bei Apollodoros in den *Hellenischen Sagen*: „Alkyone heiratete Keyx, des Heosphoros Sohn. Beide kamen durch ihren Stolz zu Fall. Er nannte nämlich seine Frau Hera, sie ihren Mann Zeus. Zur Strafe verwandelte sie Zeus in Vögel, sie in einen Meereisvogel, ihn in eine Seemöwe.“ (I, 52)[4] Hier ist also nicht Mitleid mit einem tragischen Schicksal das Motiv der Verwandlung, sondern der Eisvogel-Zauber ist nichts anderes als eine Strafe für die blasphemische Anmaßung, die Kosenamen nach den höchsten Göttern zu wählen. Ein anderer Mythos erklärt das Vorhandensein von Eisvögeln mit einem Hinweis auf den Giganten Alkyoneus, dessen Töchter sich nach seinem Tod die Klippen hinabgestürzt haben sollen: „Oder man nannte sie die verwandelten Töchter des Riesen Alkyoneus, welche sich nach dem Tode ihres Vaters von dem kanastraeischen Vorgebirge der Halbinsel Pallene ins Meer gestürzt hätten und durch Amphitrite in jene Vögel verwandelt worden wären.“[5] Soweit der Einblick in die mit dem Eisvogel verbundene antike Mythologie.

Das erfahrene Leid wird also zum Initiationsmoment für eine Veränderung

II. Halkyonisches Philosophieren mit Friedrich Nietzsche

Wenn nun das Halkyonische als ein philosophisches Konzept gefasst werden soll, müssen zunächst die wichtigsten Elemente des mythischen Untergrunds gebündelt werden. Genannt hatten wir bereits die Verbindung von aufwühlendem, ek-statischem Leid mit dem Trost in der Ruhe der Windstille. Die ruhigen „halkyonischen Tage" sind also aus dem Schmerz geboren, sind eine göttliche Entschädigung für den Verlust des Geliebtesten. Insofern scheint mir das Halkyonische ein zutiefst komplementäres Konzept zu sein: Hier werden scheinbar unversöhnliche Gegensätze aufgenommen. Hier wird miteinander vereint, was für gewöhnlich als Gegensätzliches und einander Ausschließendes angesehen wird: Tod und Leben, Schmerz und Ruhe, Verlust und Neubeginn.

Die Verwandlung in einen Eisvogel geschieht als Metamorphose erst aus der tiefen Schmerzerfahrung heraus. Gerade das erfahrene Leid wird also zum Initiationsmoment für eine Veränderung. Als fundamentales Transformationsereignis hat die Metamorphose ihre Entsprechung in der verstörenden Erschütterung, die ein solcher Verlust bedeutet und die nichts so lässt, wie es einmal war. Übertragen in ein philosophisches Konzept, wird das Halkyonische eine Haltung zur Welt, die die vielfältigsten Leidensmomente, denen wir ausgesetzt sind, nicht einfach ausmerzen oder vergessen will, sondern sie zu verwandeln bestrebt ist.

Die ruhige Zwischenzeit, die mit den halkyonischen Tagen in Verbindung gebracht wird (nur etwa zwei, drei Wochen), ist also vergleichbar mit einem Atemholen, das umso kostbarer erscheint, als es ein flüchtiges, vergehendes Zwischenspiel ist. Und es ist ein Atemzug, der wohl noch leicht im Hals brennt. Dieses Intermezzo innerer Ruhe kann folglich nur im Bewusstsein der es selbst konstituierenden Leiderfahrung bestehen: Denn der Seelenstille geht Sturm voraus und mit ihm der existentielle, existenzgefährdende und schlimmste Schmerz. Auf diese Weise aber würden Leiden, Tod oder Verlust nicht ausgeschlossen und möglichst schnell vergessen, sondern es würde ein Umgang mit ihnen gesucht, dem die Vorstellung von Vollkommenheit anhaftet. Eine solche Haltung käme dem nahe, was der Philosoph Friedrich Nietzsche mit dem Konzept des *amor fati* verbunden hat.

Vor allem als Adjektiv „halkyonisch" durchdringt das hier entwickelte Thema die Philosophie Nietzsches. Ähnlich wie die eng mit Nietzsche in Verbindung stehenden Begriffe „Morgenröthe" oder „Genesung" wäre das Halkyonische zu begreifen als eine Übergangszeit, im völligen Bewusstsein des nur vorläufigen Charakters dieses Moments, der mit Bestimmtheit vergehen wird: Der Buchtitel *Morgenröthe* (1881) weist auf die Zeitspanne hin, in der es nicht mehr Nacht, aber auch noch nicht Tag ist. Und der Begriff der „Genesung", wie er v. a. im Vorwort zu *Menschliches, Allzumenschliches* von 1886 im Kontext der „großen Gesundheit" entwickelt wird, umfasst eine ähnliche Komponente des nicht-mehr(-krank) und noch-nicht(-gesund) Seins.[6]

Bei Nietzsche tritt uns das Halkyonische in zwei Bedeutungsebenen entgegen: Zunächst ist es verbunden mit einem Status der Vollkommenheit. Hierbei steht vor allem die sonnendurchflutete Ruhe für das „Vollkommene und Letzthin-Reife in jeder Cultur und Kunst, das eigentlich Vornehme an Werken und Menschen, ihr Augenblick glatten Meers und *halkyonischer* Selbstgenugsamkeit, das Goldene und Kalte, welches alle Dinge zeigen, die sich vollendet haben."[7] Unverkennbar sind Statik, Ruhe und Bewegungslosigkeit am Halkyonischen hervorgehoben, während das sonst prägende Element der Ambiguität fehlt. Die für uns wichtigere Bedeutung wird dann im Zusammenhang mit dem *Zarathustra* thematisch. Nietzsche hat das Buch *Also sprach Zarathustra* zwischen 1882 und 1885 in vier Teilen geschrieben und zunächst einzeln veröffentlicht. In der Vorrede zur *Genealogie der Moral* (1887) bezieht sich Nietzsche anlässlich der Frage des Verstanden- oder nicht-Verstanden-Werdens auf den Zarathustra und charakterisiert ihn wie folgt:

> Was zum Beispiel meinen „Zarathustra" anbetrifft,
> so lasse ich Niemanden als dessen Kenner gelten, den
> nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief
> verwundet und irgendwann einmal tief entzückt hat:
> erst dann nämlich darf er des Vorrechts geniessen,
> an dem *halkyonischen* Element, aus dem jenes Werk
> geboren ist, an seiner sonnigen Helle, Ferne,
> Weite und Gewissheit ehrfürchtig Antheil zu haben.[8]

Hier wird die bisher entwickelte Dialektik des Halkyonischen deutlich: Sie drückt sich in dem Anspruch aus, mit einem bloßen Text – der Erzählung des als Lehrer scheiternden Zarathustra – *gleichzeitig* „tief verwunden" und „tief entzücken" zu können.

Ohne hier auf das Werk selbst näher einzugehen, ist damit doch eine klare Voraussetzung formuliert, ohne die Nietzsche zufolge das „halkyonische Element" gar nicht wahrgenommen bzw. nicht an ihm partizipiert werden könne. Man muss sich also gewissermaßen von dem Text verletzen lassen, von ihm ergriffen sein oder in seiner eigenen Schwäche und Unzulänglichkeit schamvoll ertappt sein. Hier denke man etwa an Zarathustras Rede von den „letzten Menschen", die es sich in ihrer eigenen laschen Bequemlichkeit einrichten, ohne höhere Ziele, ohne Mut zu solchen Zielen – die, kurz gesagt, von diesem erstaunlichen Phänomen, das wir Leben nennen, nichts wollen als ihre Ruhe, Ablenkung, Schmerzlosigkeit, ein kleines Glück.

Gleichzeitig aber soll *Also sprach Zarathustra* auch „entzücken" können, was ich seiner Struktur vielfältiger Verheißungen zurechnen würde: Indem es etwa auf Erhabenheit, auf hohe Ziele und vornehme Distanzen als menschliche Möglichkeiten hinweist, verlockt das Buch dazu, solche Haltungen anzustreben. Das gelingt ihm nicht zuletzt durch die eindringliche, poetische, bilder- und gleichnisreiche Sprache. Freilich ohne den mitzudenken, der bislang einziger Bürge für solche Höhen war: dass „Gott tot ist", stellt Zarathustra gleich zu Beginn klar.

Wer beides, Verletzung und Verzückung, bei der Lektüre des *Zarathustra* wirklich erlebt habe, dem erst erschließe sich dessen halkyonische Herkunft aus einer besonderen „Helle, Ferne, Weite und Gewissheit“.[9] Dieses „Helle“ und „Weite“ aber ist ohne die vorangegangenen Verletzungen nicht denkbar.
In eine ähnliche Richtung weist ein Abschnitt im Vorwort zu *Ecce homo*, der ebenso auf den *Zarathustra* reflektiert. Hier heißt es:

> Man muss vor Allem den Ton, der aus diesem Munde kommt, diesen *halkyonischen* Ton richtig *hören*, um dem Sinn seiner Weisheit nicht erbarmungswürdig Unrecht zu thun. „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüssen kommen, lenken die Welt –“[10]

Was ist nun das spezifisch Halkyonische an diesem Satz? Zunächst fällt die Gegensatz-Struktur auf: Gerade die „stillsten Worte“ würden „den Sturm“ bringen – also Worte, denen man es am wenigsten zutrauen würde, da sie erst einmal kein Gehör finden und unbeachtet bleiben. Und von den die „Welt lenkenden Gedanken“ wird ausgesagt, dass sie „mit Taubenfüssen kommen“. Wenn schon bloße Gedanken tatsächlich die Welt zu beeinflussen fähig sind, erwartet man doch eigentlich ganz andere Tiere, die ihnen ihre Füße leihen: die so gefährlichen, wie majestätischen Löwen etwa, oder wenigstens ein stolzer Adler. Auch hier aber scheinen die wirkmächtigsten Gedanken gerade auf den Füßen einer Taube erst einmal unterschätzt zu werden und man unternimmt nichts gegen sie, bis sie tatsächlich ihre Wirkmächtigkeit zeigen. Um das zu leisten aber muss ihnen bereits eine Gewalt und Überzeugungskraft eignen, die ihren Erfolg begründet. Der beschworene „halkyonische Ton“ kann folglich als Leichtigkeit im Angesicht des Schwersten beschrieben werden, sei es im Verlust (Alkyone) oder darin, eine große, folgenreiche Aufgabe ins Werk zu setzen. Darin würde er einem der bekanntesten Konzepte Nietzsches ähneln, dem – auch gegen Schopenhauer entworfenen – *amor fati*. Als „Liebe zum Schicksal“ umfasst es ganz ausdrücklich das von den Zufällen des Lebens angeschwemmte Leiden, den Stress, den Schmerz, den Verlust, die allesamt – um der schöneren Lust und des tieferen Glückes willen – in den wahrhaft halkyonischen Momenten bejaht werden können. Am ergreifendsten ist dies im Nachtwandler-Lied des vierten Teils von *Also sprach Zarathustra* dargestellt:

> Ihr höheren Menschen, was dünket euch? Bin ich ein Wahrsager? Ein Träumender? Trunkener? Ein Traumdeuter? Eine Mitternachts-Glocke?
>
> Ein Tropfen Thau’s? Ein Dunst und Duft der *Ewigkeit*? Hört ihr’s nicht? Riecht ihr’s nicht? Eben ward meine Welt vollkommen, Mitternacht ist auch Mittag, –
>
> Schmerz ist auch eine *Lust*, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne, – geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr.
>
> Sagtet ihr jemals Ja zu Einer *Lust*? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu allem Wehe. *Alle* Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt, –
>
> – wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, spracht ihr jemals „du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!“ so wolltet ihr Alles zurück!
>
> – Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelt, verliebt, oh so liebtet ihr die Welt, –
>
> – ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! Denn *alle Lust will – Ewigkeit!*[11] ¶

1 Vgl. hierzu Christina Chronopoulou / A. Mavrakis, *Ancient Greek drama as an eyewitness of a specific meteorological phenomenon. Indication of stability of the Halcyon days*. https://doi.org/10.1002/wea.2164 (abgerufen am 13.08.2019).

2 Lukian, *Sämtliche Werke. Mit Anmerkungen. Nach der Übersetzung von C. M. Wieland bearbeitet und ergänzt von Dr. Hanns Floerke. Fünfter Band*. München/Leipzig 1911, S. 1 f.

3 *Ovids Metamorphosen, übersetzt von Reinhart Suchier, 3. Theil.* Stuttgart 1858, S. 27 ff.

4 *Die griechische Sagenwelt. Apollodors Mythologische Bibliothek. Aus dem Griechischen von Christian Gottlob Moser und Dorothea Vollbach*. Leipzig 1988, S. 21.

5 Ludwig Preller, *Griechische Mythologie. Zweiter Band. Die Heroen*. Berlin 1875, S. 250.

6 *Menschliches, Allzumenschliches* I, KSA Bd. 2, München/ Berlin/ New York 1988, S. 18, Vorrede, Abs. 4.

7 *Jenseits von Gut und Böse.* KSA Bd. 5. München/ Berlin/ New York 1988, S. 159; Aph. 224.

8 *Zur Genealogie der Moral.* KSA Bd. 5, S. 255; Vorrede, Abs. 8.

9 Ebd.

10 *Ecce homo.* KSA Bd. 6. München/ Berlin/ New York 1988, S. 259; Vorwort, Abs. 4.

11 *Also sprach Zarathustra.* KSA Bd. 4. München/ Berlin/ New York 1988, S. 402; Buch IV, Nachtwandler 10.

NIETZSCHES ERDE UND DER GROSSE BAUM DER MENSCHHEIT

In der Ausarbeitung seines Vortrags anlässlich des 5-jährigen Bestehens der Halkyonischen Assoziation für radikale Philosophie, den wir ins Deutsche übersetzten, geht Gary Shapiro der Frage nach, was das Halkyonische für Nietzsche bedeutet und inwiefern dieser Begriff im Verhältnis zu Nietzsches Ethik der „Treue zur Erde“ und den ökologischen Aspekten seines Denkens steht. Er erblickt in ihm einen Vorreiter zeitgenössischer Denker des Ökologischen wie dem Theoretiker Bruno Latour und dem Schriftsteller Richard Powers – und den Verkünder einer Zukunft, die von einem neuen „übermenschlichen“ Verhältnis zwischen Mensch und Erde geprägt ist, das eine grundsätzliche Alternative zur Zivilisation der Unruhe darstellt.

I. Nietzsche als Prophet der ökologischen Apokalypse

Im Jahre 1873 schrieb Nietzsche eine berühmte Fabel über den menschlichen Intellekt und seinen Platz in der Natur. Sie beginnt mit den Worten:

> In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.[1]

Heute könnte Nietzsche noch hinzugefügt haben: Noch bevor die Sonne ausgeglüht und der Planet erfroren war, haben diese oberschlauen Tiere die Erkenntnis gebraucht, um Werkzeuge zu entwickeln, Maschinen zu bauen, die Erde zu übervölkern, gewaltige Kriege gegeneinander zu führen, Atomwaffen einzusetzen, Seen zu vergiften, Flüsse und Ozeane, Ödland zu machen, wo Wälder waren und einen Großteil des Ackerlands zu erschöpfen. Sie haben Trillionen von Tonnen Fossilien anderer Lebewesen verbrannt, wobei sie die Luft mit Kohlenstoff übersättigt haben. Sie haben ihr Habitat überhitzt, das sechste große Artensterben provoziert, ihre vielgepriesene Zivilisation an den Abgrund gedrängt, indem sie viele Menschen den Fluten, der Dürre, dem Hunger und der Seuche ausgesetzt haben. *Lange* bevor der Planet erfroren war, erklärten die wenigen Überlebenden Wissenschaft und Technik zu verbotenen Praktiken. Die „Weltgeschichte“, wenn man ihrer überhaupt gedachte, wurde als ein sündiges Kapitel betrachtet, für das die schrumpfende Menschheit Buße abzuleisten habe, bis auch sie ganz verschwunden war.

Ist es bereits zu spät, der Erde seine Treue auszusprechen?

Hat Nietzsche bereits etwas von dem vermutet, was wir heute beobachten? – Wir finden einige äußerst bemerkenswerte Andeutungen.
In seinen Notizen um 1882, als er *Also sprach Zarathustra* verfasste, schrieb er:

> Man soll das Böse schonen, wie man den Wald schonen soll. Es ist wahr, daß durch das Lichten und Ausroden des Waldes die Erde wärmer wurde — [2]

Die globale Erwärmung lag demnach nicht jenseits der Grenzen seiner Vorstellungskraft. Ich werde später auf das Thema des Waldes zurückkommen. Ebenfalls im Jahr 1882 las Nietzsche Bücher über Humangeographie und machte sich in ihnen Notizen, insbesondere zu Friedrich Ratzels *Anthropo-Geographie*.

Die globale Erwärmung lag demnach nicht jenseits der Grenzen seiner Vorstellungskraft.

Das Globale ist das neoliberale Pendant zur Welt ins Hegels Weltgeschichte.

Es gibt eine andere Warnung über die Erde im *Zarathustra* im Kapitel „Von großen Ereignissen", in dem Nietzsches Held zum Feuerhund spricht: „Die Erde [...] hat eine Haut; und diese Haut hat Krankheiten. Eine dieser Krankheiten heisst zum Beispiel ‚Mensch.'"[3]
Jetzt ist diese Hautkrankheit so weit fortgeschritten und ausgebreitet, dass sie irreversible Narben hinterlassen hat. Geologen heißen unsere Epoche das Anthropozän. Verschwände die Menschheit jetzt, könnten außerirdische Geologen in Millionen von Jahren das Stratum des Anthropozäns zusätzlich zu den anderen Schichten entdecken, die es bedeckt und mit denen es sich mischt – samt klaren Beweisen für das sechste große Artensterben und die nuklearen Explosionen.

II. Das Halkyonische als Gegenvision zur Zivilisation der Unruhe

Im schroffen Gegensatz dazu feiert der Mythos vom Halkyon eine besonders ruhige, nährende Atmosphäre. Vor etwa 30 Jahren erkundete ich einige Wege, auf denen diese Geschichte Nietzsche heimsuchte.[4] Er führte das Wort „halkyonisch" nach einem fast 200-jährigen Ausbleiben wieder ins Deutsche ein. Er sagte, dass wir *Also sprach Zarathustra* nicht verstünden, wenn wir nicht den halkyonischen Ton des Buches heraushörten. Hier möchte ich versuchen, über Nietzsches Ideen von Zeit und Geschichte nachzudenken, in den Begriffen des Halkyon-Mythos, in den sie eingebettet sind, und in Beziehung zum Anthropozän, das Nietzsche nicht hat kommen sehen, aber das zu bemerken er mit seinen philosophischen und imaginativen Ressourcen im Stande hätten sein können.
Zuerst in aller Kürze zur Geschichte. Ich muss Sie nicht an Alkyones traurige Erzählung erinnern, an ihre Verwandlung in einen Seevogel, gemeinsam mit ihrem Ehemann Ceyx, und an ihr bemerkenswert friedliches Nisten zur Wintersonnenwende auf dem Mittelmeer, wo sie ihre Eier in einem wundersamen treibenden Nest ausbrütetet – was einige der größten Geister der Antike zu sehen berichtet hatten. Ovids *Metamorphosen* erzählen die Geschichte am Ausführlichsten. Es ist eine von vielen Geschichten bei Ovid, in der sich „Formen in andere Körper wandelten", von Menschen zu Tieren oder Pflanzen. Das ist manchmal eine Bestrafung, manchmal Lohn oder Wiedergutmachung. Bisweilen, wie bei Alkyone oder Daphne, die in einen Baum verwandelt wird, rettet die Verwandlung die Person vor dem Tod, vor Vergewaltigung oder vor anderen Gefahren. Es handelt sich bei Ovid um ein proto-evolutionäres Thema, eine poetische Affirmation der menschlichen Verbundenheit mit anderen Lebensformen. Noch bevor die abrahamitischen Monotheismen so viele Menschen davon überzeugt hatten, dass Menschen absolut von allen anderen Formen des Lebens verschieden sind, haben Heiden wie Pythagoras, Empedokles und Ovid erahnt, dass diese Grenzen durchlässig sind. Die Evolutionstheorie bestätigte dies, sie zeigte Lebensformen, die sich, allerdings graduell und ohne göttliche Intervention, in andere Spezies verwandeln. Das Wirken der Götter wurde durch die DNA ersetzt. Menschen können nicht in Mäuse verwandelt werden, aber sie teilen 97% ihrer DNA mit diesen Nagetieren, die zu exzellenten Versuchstieren für Medikamente, die wir für uns selbst einsetzen wollen, geworden sind. Dem Autoren, den ich bald besprechen werde, zu Folge sind

> Mythen die großen Wahrheiten [...], in Geschichten verwandelt, damit man sie sich besser merken kann[.][5]

Wie seltsam, dass wir uns gerade jetzt, wo wir beginnen die massive Verwicklung mit der natürlichen Welt zu begreifen, fragen müssen, ob es nicht zu spät ist, die metastabilen, wechselnden Gleichgewichte zu bewahren, die die menschliche Erinnerung, Geschichte und Legende bedingen. Als Verursacher und Beobachter des sechsten großen Artensterbens, hoffen wir, seltenes Saatgut aufzubewahren und klonen ausgestorbene Tierarten aus ihren eingefrorenen Überbleibseln. Hegel sagte, die Eule der Minerva fliegt erst bei Abenddämmerung. Die Philosophie malt ihr Grau in Grau, wenn die Schatten der Nacht einfallen. Wir erkennen, wo wir waren und wie wir dorthin gelangt sind erst, wenn der Prozess abgeschlossen ist, wenn er sich in eine neue Phase begibt. Der große Idealist wandte sich einer Vogelgeschichte zu, als er nach einer Metapher für den Einschnitt oder die Zäsur von Zukunft und Vergangenheit suchte. Selbstverständlich sprach er von einer Geschichte des Menschen, die er sich innerhalb einer relativ permanenten natürlichen Umgebung vorstellte.
Vielleicht verdankt der halkyonische Mythos etwas der Existenz eines bestimmten Mikroklimas im Mittelmeer. Ein Mikroklima ist etwas, das Gilles Deleuze eine Assemblage nennen würde: eine zufällige Kombination von Faktoren, die aus unterschiedlichen Quellen hervorgehen und in einem klar unterscheidbaren Ereignis oder einer Sache konvergieren. Meteorologische Phänomene – wie zum Beispiel Wirbelstürme – sind Musterbeispiele dafür. Vielleicht hat eine solche Ruhe, wie sie Ovid in Alkyones einsamen Brutplatz auf dem Wasser bezeugt, zu seiner Zeit tatsächlich stattgefunden. Jetzt werden die Mikroklimata der Erde verwischt und zersetzt. Wenn die halkyonischen Tage einst über dem Mittelmeer ruhten, ist das neue Bild dieses Meeres das einer gefährlichen Route für Geflüchtete – von denen viele vom Klimawandel getrieben werden.
Lassen Sie uns also über das Wetter reden – Nietzsches Gegenstand obsessiven Interesses. Er nannte sich selbst ein menschliches Barometer, nomadisch umherwandernd, auf der Suche nach angenehmen, saisonalen Klimata. Das Klima verändert sich, der Wasserspiegel steigt,

die Wahrscheinlichkeit und die Häufigkeit stärkerer Stürme ebenfalls. Die Bedingungen, die es den Menschen erlauben, sich auf der Erde zu verbreiten, Technologien zu entwickeln und sich in Megastädten zu sammeln, stehen am Rande eines Wendepunktes. Wenn nach der befürchteten Katastrophe Überlebende verbleiben, können sie auf die etwa 12.000 Jahre zwischen der letzten Eiszeit und dem Desaster als auf die halkyonischen Tage der Erde zurückblicken. Manche werden von einer Wiederkehr träumen, die wiederholt werden sollte, wenn die große Sanduhr der Existenz gewendet wird.

III. Latour und Powers. Zwei Perspektiven auf die „große Politik der Erde“

Wie können wir uns über diese Gegenüberstellung des Motivs des Halkyon mit dem Anthropozän Gedanken machen? Das eine verweist auf ein mythisches Kreisschema, das andere auf eine irreversible Schicht in einer zeitlich linearen, geologischen Akkumulation. Das eine beinhaltet begriffliche und wissenschaftliche Analysen, das andere ist literarisch und imaginativ. Es gibt einen analogen Kontrast in Nietzsches beiden Art und Weisen über die Erde, ihre Zukunft und ihre Zukünftigkeit, zu schreiben. Da ist das große, halkyonische Landschaftsgedicht Zarathustra und sein eher prosaisches, argumentatives Negativ, *Jenseits von Gut und Böse*. Ich will zwei kontemporäre Werke verschiedener Autoren kommentieren, die den Gegenstand auf diese zweifache Art angehen, ein theoretisches und ein vorwiegend imaginatives (glücklicherweise sind beide auch vom jeweils anderen Modus durchdrungen). Auf der wissenschaftlichen Seite steht Bruno Latours *Das terrestrische Manifest*[6] (*Où atterrir? Comment s'orienter en politique*; 2017). Das vordergründig literarische und imaginative Werk ist Richard Powers *Die Wurzeln des Lebens* (*The Overstory*; 2018). Ich werde versuchen, Nietzsches „große Politik der Erde“ mit diesen Büchern zu denken.

Latours Begriff des Terrestrischen ist nahe an dem, was Nietzsche die „Menschen-Erde“*[7] nennt. Latours Terrestrische wird als ein politischer Attraktor oder als Fokus verstanden, der von den konventionelleren, aber mittlerweile veralteten Begriffen des Globalen und des Lokalen unterschieden wird. Grob gesprochen ist das Globale Ziel neoliberaler Politiken und Praktiken, wie sie in den letzten Jahrzehnten beschleunigt aufgetreten sind. Es ist bestrebt, so viel von der Erde wie nur möglich dem Regime des Marktes zu unterwerfen: Ressourcen, Menschen eingeschlossen, werden zum Wohl des größtmöglichen Wachstums ausgebeutet, mit wenig bis gar keiner Rücksicht für die Folgen der generalisierten Ausbeutung. Das Globale ist das neoliberale Pendant zur „Welt“* in Hegels „Weltgeschichte“* oder Hartmanns „Weltprozess“*. In einer Reaktion darauf stehen viele für das Lokale ein, indem sie regionale Traditionen, Brauchtum, politische und wirtschaftliche Beziehungen verteidigen. Aber sowohl das Globale als auch das Lokale sind heute unmöglich. Das Projekt des Globalen begegnet den desaströsen Konsequenzen unbegrenzten Wachstums. Das Lokale hat aufgehört eine gangbare Alternative zu sein. Es gewährt keine sichere Zuflucht mehr, wo es von neoliberalen ökonomischen Eingriffen und der Verschmutzung von Land, Luft und Meer durch einen ungehemmten Industrialismus irritiert wird. Das Terrestrische ist die menschlich bewohnte Erde in ihrer Komplexität, eine Erde, die auf menschliche Vorhaben in unvorhersehbaren und unerwarteten Weisen antwortet. Für Latour ist es eine Frage des Maßstabs. Ich zitiere:

> Es ist sinnlos, die Wesen, welche die im Kampf befindlichen Territorien beleben, aus denen das Terrestrische besteht, wieder hinter nationale, regionale, ethnische, identitäre Grenzen drängen zu wollen; genauso sinnlos ist es aber auch, sich aus diesen Territoriumskämpfen herauszuhalten, um sich „auf das Niveau des Globalen“ zu erheben und die Erde „als Ganzes“ zu erfassen. Denn das Terrestrische ist gerade durch die Subversion der zeitlichen wie räumlichen Stufen und Grenzen definiert. Diese Macht wirkt überall gleichzeitig, weist allerdings keine Einheit auf. Sie ist politisch, aber nicht staatlich. Sie ist buchstäblich atmosphärisch.[8]

Nietzsche entwickelt ähnliche Kritiken sowohl am Globalismus als auch am Lokalismus. In der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* attackiert er das Globale, indem er Eduard von Hartmanns „Weltprozess“* verhöhnt, ein eigenartiges Amalgam hegelscher Geschichtsphilosophie und schopenhauerischer Ethik. Hartmann dachte, dass die moderne Welt das Endstadium der Menschheit darstelle, der Versuch, das Glück durch Wissenschaft, Industrie und Kommerz zu erlangen. Als er in den 1860ern schrieb, dachte er, dieser Prozess würde wahrscheinlich von amerikanischen Oligarchen angeführt werden, welche er mit (zweifellos) unbewusster proleptischer Ironie „Republikanische Pyramide“ nannte. Dieser letzte große kulturelle und politische Versuch, das irdische Glück zu erreichen, war ein Ziel, das der Schopenhaurianer Hartmann für unmöglich erklärte. Diese pessimistische Analyse kann auf das heutige Unbehagen damit übertragen werden, wie das Internet Arbeit und Kommerz zur Kolonisierung immer größerer Bereiche des täglichen Lebens ermutigt, während die sozialen Medien Mobbing, Betrug, Hysterie und den neidischen Vergleich mit „friends“ und „frenemies“ ermöglichen. Wenn dies das Globale ist, dann will Nietzsche daran nicht teilhaben. Und dennoch

Jede genuine, originelle Kultur benötigt eine fürsorgliche und unterstützende Atmosphäre, um Wurzeln zu schlagen und zu erblühen.

können wir sagen, er habe auf Hartmanns Frage nach der Richtung der Zukunft der Erde geantwortet.

Im selben Text beschreibt Nietzsche zwei scheinbar entgegengesetzte Einstellungen zum Lokalen. Seine Analyse der antiquarischen Geschichtsschreibung, die sich auf das Regionale und das Spezifische fixiert, erklärt, wie sie im besten Falle eine Form der Würdigung und Bewahrung eines genuinen Erbes darzustellen vermag, aber zu einer geistlosen Verkittung nutzloser Restbestände der Geschichte verkommen kann. Nietzsche betont hier auch auf schöne Weise, wie jede genuine, originelle Kultur eine fürsorgliche und unterstützende *Atmosphäre* benötigt, um Wurzeln zu schlagen und zu erblühen.[9] Was geschieht aber nun, wenn wir diese Atmosphäre zerstören? In *Jenseits von Gut und Böse* verwendet Nietzsche vernichtenden Sarkasmus, um die Blut-und-Boden-Advokaten seiner Zeit als an „Schollenkleberei"* leidend zu portraitieren.[10] Er sieht, dass die europäischen Bevölkerungen zunehmend nomadisch werden, indem sich Arbeiter in diversen Anstellungen an verschiedene Lebenssituationen anpassen, die Migrationsbewegungen der Menschen, die aus politischen Gründen oder aufgrund des Klimawandels auf der Flucht sind, eingeschlossen. Nietzsche dekonstruiert die binäre Opposition des Globalen und des Lokalen. Keines der beiden hält sein Versprechen. Der Weg nach vorne ist weder die glitzernde Verheißung des alles globalisierenden Neoliberalismus noch seine negative Version, der Massensuizid, wie er von Hartmann gesehen worden war. Das Lokale ist nicht mehr, was es zu sein beansprucht, und wird nie wieder die Aura zurückerlangen, die ihm die Nostalgie im Zeitalter des einbrechenden Klimawandel zuspricht (so viel zum Slogan „Make America Great Again" des amerikanischen Hanswurst*-Präsidenten).

Ich habe nahegelegt, dass Latours Geo-Ethik und Geo-Politik eine kontemporäre Version von Nietzsches großer Politik der Erde darstellt. Ich interpretiere Nietzsches Erde in *Nietzsche's Earth*[11] unter Rekurs auf den Gegensatz zwischen Welt* und Erde*. Welt* ist die Welt der Weltgeschichte, zusammengesetzt aus Nationalstaaten, deren Einheit und Schicksal von theologischen Kategorien modelliert wird (wie Carl Schmitt später gezeigt hat). Die Erde* oder „Menschen-Erde"* ist eine Ebene der Immanenz, die irreduzibel plural ist und mobile Populationen sowie sich verändernde Landschaften enthält. Um diesen Gegensatz zu verstehen, bemühe ich Nietzsches analytische Kategorien wie die begrifflichen Paare Masse/Multitude, Staat/Nomade, gepfändete Zeit/Zeit der Gelegenheit (*kairós*), Garten/Ödland – Variationen des Gegensatzes von Welt/Erde.

Latours Manifest hängt mit dieser Analyse zusammen. Ich verbinde es mit Richard Powers' Roman *Die Wurzeln des Lebens* und lade Sie dazu ein, an eine bestimmte Resonanz zwischen Nietzsches Lied von der Erde, dem *Zarathustra* und dem Motiv des Halkyon zu denken. Der *Zarathustra* etabliert den Gegensatz zwischen der Ödnis, die der „Wahrsager"* verkündet,[12] und dem Garten, der von Adler und Schlange als Ort enthüllt wurde, der auf den Genesenden wartet, der mit seinen abgründigen Gedanken kämpft.[13]

Wie der englische Originaltitel des Buches, *The Overstory*, „Die Übergeschichte", suggeriert, arbeitet der Roman auf multiplen Ebenen. Es versammelt eine ungleiche Gruppe Amerikaner aus verschiedenen Orten und mit verschiedenen Hintergründen. Sie alle haben lebensverändernde Erfahrungen gemacht, in denen Bäume eine Rolle spielten. Eine Gruppe verbindet sich in den 1990er Jahren, um Amerikas große Wälder am Nordwestpazifik vor den raubtierhaften Interessen der Holzwirtschaft zu retten. Die Charaktere werden von der sich verschlimmernden natürlichen Umwelt bewegt, vor allem der Entforstung und der mit ihr einhergehenden ökologischen Zerstörung. Das Ödland resultiert hier aus einer desaströsen Baumkrankheit und gedankenloser Abholzung; der Garten ist in den reichen, alten Wäldern zu finden, wo gigantische Mammutbäume wachsen. Die Hauptcharaktere haben ihre Treue folglich der Erde geschworen. Einige von ihnen werden zu Umweltaktivisten. Sie leben in anarchischen Waldlagern, demonstrieren, werden verprügelt und verhaftet. Ein Paar lebt für ein Jahr in den Höhen der Mammutbäume, sie hindern Holzwilderer am Fällen der Bäume. Sie entdecken dabei ein überraschend diverses Ökosystem im Schirm des Waldes – das Kronendach[14]. Einige wenden sich Sabotage und Brandstiftung zu und töten versehentlich einen ihrer Fünfergruppe in einem Bombenattentat. Die Splittergruppe zerfällt, wohlwissend, dass sie als Umweltterroristen gesucht werden. Einer, der beinahe ein Einsiedlerleben führt, wird von einem verdeckten US-Agenten geschnappt. Er fällt eine problematische Entscheidung und verrät eine weitere Person aus seiner Gruppe. Diese, die von einem Informanten bei Occupy Wall Street entdeckt wird, wählt lieber die lebenslängliche Haft als einen anderen aus der Gruppe zu verraten.

Ein weiterer Charakter ist Patricia Westerford, ein unbeholfenes junges Mädchen, teilweise taub und sozial ungeschickt. Ihre frühe Liebe zu Pflanzen wird von ihrem Vater, einem Agrikulturerweiterungsagenten, gefördert. Als Patricia vierzehn ist, gibt ihr Vater ihr eine Jugendausgabe von Ovids *Metamorphosen* und sie ist vom ersten Vers begeistert: „In neue Gestalten verwandelte Wesen will ich besingen"[15] Patricia ist besonders von den Geschichten fasziniert, in denen sich Menschen in Bäume verwandeln: Daphne, die Mänaden, die Orpheus angreifen, Myrrha und besonders Baucis und Philemon, „das unzertrennliche Paar [...], das die Jahrhunderte gemeinsam als Eiche und Linde verbringen darf, ihr Lohn dafür, dass sie Fremde beherbergten, die sich als Götter erwiesen."[16] Sie liest den Ausschnitt bei der Beerdigung ihres Vaters. Schließlich wird Patricia zur Waldbotanikerin und Dendrologin. Sie wird zur Pionierin einer neuen Baumwissenschaft, einer Wissenschaft, die wir kennenlernen, indem wir ihre Untersuchungen an Ort und Stelle verfolgen. Die Bäume kommunizieren rhizomatisch miteinander und mit ihren jeweiligen Ökosystemen. Patricia schreibt:

> Wälder heilen einander, sie finden ihre Gestalt durch Synapsen im Erdboden. Und indem sie ihre Gestalt finden, gestalten sie wiederum die Zehntausende von anderen, mit ihnen verbundenen Geschöpfe, die sie von innen heraus formen. Vielleicht hilft es, wenn wir uns Wälder als gewaltige, weit ausgreifende, sich verzweigende unterirdische Riesenbäume vorstellen.[17]

Ein anderer Charakter, Nick Hoel, wächst auf einer Farm in Iowa auf, die lange im Familienbesitz gewesen ist. Ihr Kleinod ist ein gewaltiger Walnussbaum, der irgendwie einen Pilz überlebt hat, die seine Art auf dem gesamten Kontinent eliminierte. 80 Jahre zuvor hatten Nicks Vorfahren damit begonnen, monatliche Fotos des Baumes zu machen. Zusammen bilden sie ein Daumenkino, das sein beeindruckendes Wachstum in wenige Minuten zusammenfasst. Nachdem der Rest der Familie bei einem schrecklichen Unfall ums Leben kommt, wendet sich Nick der „Baumkunst" zu, er macht Bilder von Bäumen oder integriert sie in Skulpturen und Gemälde. In der Zwischenzeit erlebt, am östlichen Ende des Kontinents, Olivia, eine rastlose junge Frau, die ein zielloses Leben führt, eine Nahtoderfahrung durch Stromschlag. Jetzt rufen sie geisterhafte Stimmen zu einer Reise nach Westen, wo sie sich dem uralten, bedrohten Leben widmen soll. Sie begegnet auf ihrer Fahrt durch das Land Nick, sie verbünden sich und kommen als Öko-Aktivisten im pazifischen Nordwesten an.

Ich teile diese erzählerischen Stücke, um einen grundlegenden Eindruck von dem weitläufigen und komplexen Äste- und Wurzelsystem des Buches zu vermitteln. Diese Ausschnitte mögen zwei wichtige Dimensionen dieser imaginativen Erzählung des Anthropozäns verdecken. Die eine ist, was wir als den Hauptcharakter des Romans bezeichnen können: das Kollektiv der Bäume und Wälder, das blühende, aber bedrohte Ökosysteme ermöglicht und das als Anziehungskraft auf das gemischte Set von Menschen wirkt, die sich dazu hingezogen fühlen, es zu lieben und zu beschützen. Nietzscheleser können sie sich als analog zu den „höheren Menschen" denken, deren individuelle Wege sie dazu veranlassen, in Zarathustras Höhle zusammenzukommen. Beide Gruppen werden vom gegenwärtigen Zustand der Erde provoziert.

Eine zweite Dimension von *Die Wurzeln des Lebens*, die leicht durch die Reduktion auf konventionelle Narrative verdeckt wird, ist ihre Transformation der Zeitvorstellung. Die zum Schutz der großen Bäume hingezogenen beginnen zu begreifen, wie die Zeitspannen dieser Wälder das Menschenleben schrumpfen. Ihre einst vorhersehbaren Lebensläufe und Karrieren werden durch das drohende ökologische Desaster durcheinandergeworfen, die ökologischen Anpassungen von Jahrtausenden werden über den Haufen geworfen. Die Zivilisation der klugen Tiere erweist sich als ein Aufblitzen zwischen der letzten Eiszeit und dem kommenden Klimawandel. Die Charaktere beginnen sich zu de-narrativieren, sie beginnen ihre individuellen Leben als Äquivalent zu Millisekunden in der langen Geschichte der Erde zu betrachten. Eine Geschichte, die von Geologie und Baumringen besser erfasst wird als von den geschriebenen Chroniken der menschlichen Geschichte. Wir können hier nietzscheanische Resonanzen vernehmen. Denken Sie an seinen Gegensatz von parochialer Weltgeschichte* und der *langue durée* der Hauptgeschichte*, sogar mit Bezug zur menschlichen Spezies. Ovids *Metamorphosen* vollziehen ähnliche temporale Transformationen. Alcyone opfert ihre eine sterbliche, menschliche Zeitspanne, indem sie zu einer Vogelspezies wird, deren jährlicher Nestzyklus ihre Beharrlichkeit markiert. Die Menschen, die zu Bäumen werden, wie Baucis und Philemon, werden ewige Kontemplation und Beisammensein genießen.

Adam Appich trifft im anarchischen Camp ein, um dort Forschungen im Rahmen seiner Doktorarbeit in Psychologie durchzuführen. Er interessiert sich für den „Zuschauer-Effekt", die menschliche Tendenz ein ernstes Problem zu erkennen, während angenommen wird, jemand anderes werde dafür eine Lösung finden. Warum nicht die wenigen Ausnahmen studieren, die sich nicht passiv einrichten? Adam – so wird er genannt – wird in einen großen *Garten* eingeladen, er gesellt sich zu einem Paar, das weit oben im Schirm des Waldes lebt. Das Leben dort ist prekär, gefährlich, voller Prüfungen und Entdeckungen. Einfache menschliche Vorgänge wie Essen, Schlafen, Sex und Toilettengänge werden problematisch und herausfordernd. Selbstverständlich ist er von dieser neuen Lebensführung im Kronendach[18] begeistert und tritt ihrem Kreis für eine Weile bei. Nach einem tödlichen Bombenunfall kehrt er an die Akademie zurück und baut sich eine zufriedenstellende universitäre Karriere und ein glückliches Privatleben auf. Zehn Jahre später identifiziert ihn der Informant in einer gestellten „Zufallsbegegnung" bei Occupy Wall Street. Zu einer 140-jährigen Haftstrafe verurteilt, weist Adam die Möglichkeit zurück seine Haftzeit zu verkürzen, indem er andere Beteiligte aufdeckt.

> Er denkt: Siebzig plus siebzig, kaum der Rede wert. Eine Schwarzweide plus eine Traubenkirsche. Er hatte mit Eiche gerechnet. Er hatte mit Douglasie gerechnet, Eibe. Siebzig plus Siebzig. Mit dem, was ihm für gute Führung erlassen wird, kann er womöglich die erste Hälfte der Strafe sogar noch ganz absitzen, bevor er stirbt.[19]

Vorher stellt der Erzähler fest:

> Aber Menschen haben gar keinen Begriff davon, was Zeit ist. Sie glauben, es ist eine Linie, die drei Sekunden hinter ihnen aus dem Nichts kommt und genauso schnell wieder in den drei Sekunden Nebel vor ihnen verschwindet. Sie sehen nicht, dass Zeit aus immer größer werdenden Ringen besteht, einer um den anderen, immer weiter nach außen, bis zur hauchdünnen Haut des *Jetzt*, die zum Leben auf die gewaltige Masse all dessen angewiesen ist, was bereits gestorben ist.[20]

IV. Nietzsches Zukünftigkeit

Auch Nietzsche hat sich verschiedene Zeiten und Tempi vorgestellt und sie verhandelt. Diese temporalen Modi existieren neben seiner bekannten ewigen Wiederkehr und werden von ihr nicht ersetzt. Die frühen Jahre seines Jahrhunderts waren bereits Zeuge der Konsolidierung von geologischen und paläontologischen Entdeckungen der Strata und Fossilien gewesen, die die Tiefenzeit der Erde belegen. Diese bahnten den Weg für Darwins konkretes Verständnis der Evolution. Bereits 1865 kämpfte Nietzsche mit Hegels *Weltgeschichte*, die er als prätentiösen, eurozentrischen Narzissmus zu betrachten begann, um sie durch einen volleren, pluraleren Versuch zu ersetzen, sich der Vergangenheit zu stellen. Jede der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* zielt darauf ab, ein modernistisches Metanarrativ zu untergraben, ob Strauss' nationalistischen Triumphalismus, Hartmanns bleiches Bild der melancholischen Verwirklichung der Moderne oder das Geschwafel der Journalisten und „öffentlichen Intellektuellen", die die kleinen Neuigkeiten des Tages inflationär aufblasen. Im letzten Teil der Reihe sprach Nietzsche von einem neuen Weg, die Zeit nach „großen Ereignissen" einzuteilen, unerwartete und unvorhergesehene Risse, die eine neue Ära einleiten. Obwohl er sich bald von seiner Identifikation des letzten „großen Ereignisses" mit Wagners Versuch der Konsolidierung der westlichen Kultur losgesagt hat, kommen „große Ereignisse" im entsprechenden Kapitel des *Zarathustra* zurück an die Oberfläche.[21] Wir begegnen in Nietzsches Schriften oft einem Respekt für das langsame Wachstum von Leben und Kulturen, ebenso wie seiner Erkenntnis, dass gegenwärtige, industrielle Gesellschaften besessen sind von der Amerikanisierung der Wachstumsgeschwindigkeit, der Produktivität und einem engen Verständnis von Effektivität. *Jenseits von Gut und Böse* ist ein Prolegomenon zu einer Philosophie der Zukünftigkeit, der Zu–kunft*, indem es den Freigeistern kritische Kategorien bietet, über ihre Gegenwart hinaus zu denken. Es erinnert sie in machiavellischer Manier, wachsam nach dem *kairós* zu suchen, dem günstigen Augenblick, der an der Stirnlocke gepackt werden muss, ehe er vorübergelaufen ist. In der *Genealogie der Moral* argumentiert Nietzsche, dass die Zivilisation erst durch die Internalisierung von Schuld und Verbindlichkeit ermöglicht wurde. Eine Schuld zu tragen, die beglichen werden muss, oder Schulden anzuhäufen, die abgezahlt werden müssen, ist wie eine Hypothek auf seine Zeit. Die Menschen sind immer noch raffiniert darin, Tilgungspläne auszuarbeiten, sie geben ihre Schulden sogar an kommende Generationen weiter. In der Zeit der *Genealogie* und genauer noch im *Antichrist* schenkt Nietzsche dem Phänomen der Beschleunigung eine immer größere Aufmerksamkeit. Wie der ehemalige Theologiestudent und enge Freund von Franz Overbeck genau wusste, haben die christliche Thematik des Antichristen und dasjenige, was Paulus in einer sehr rätselhaften Passage als „das Aufhaltende" (*katéchon*) bezeichnet,[22] alle mit Beschleunigung und Verlangsamung zu tun. In *Ecce Homo* spricht Nietzsche metaphorisch von Erdbeben, die die politische und kulturelle Welt erschüttern;[23] im Anthropozän erleben wir täglich eine Kaskade von Erdbeben, Stürmen, Fluten und Bränden, die ein irdisches Analogon zur Ankunft des Antichristen bilden.

Die Zeit der langen Spannweite ist Nietzsche also keinesfalls fremd. Seine frühen Notizen zur ewigen Wiederkehr legen nahe, dass diejenigen, die von dem Gedanken transformiert werden, die Aufgabe auf sich nehmen werden, ihn über einen Zeitraum von Jahrtausenden zu lehren, eine Zeitspanne gleich der, die zum Wachstum eines großen Waldes benötigt wird.[24] Zarathustra vergleicht die Sorge für seine „Kinder", die er inspiriert hat, mit der beständigen Arbeit, eine „lebendige Pflanzung"[25] zu kultivieren:

> Noch grünen mir meine Kinder in ihrem ersten Frühlinge, nahe bei einander stehend und gemeinsam von Winden geschüttelt, die Bäume meines Gartens und besten Erdreichs. […] Aber einstmals will ich sie ausheben und einen Jeden für sich allein stellen: dass er Einsamkeit lerne und Trotz und Vorsicht.[26]

Als Zarathustra träumt, die Welt zu wiegen, ist es „als ob ein Baum mir winke, ein breitästiger, starkwilliger, gekrümmt zur Lehne und noch zum Fussbrett für den Wegmüden"[27]. Lasst uns in Zukunft in einem großen Baum leben, ruft Zarathustra seinen Freunden zu: „Auf dem Baume Zukunft bauen wir unser Nest; Adler sollen uns Einsamen Speise bringen in ihren Schnäbeln! […] Und wie starke Winde wollen wir über ihnen [„de[n] Unsaubere[n]"] leben, Nachbarn den Adlern, Nachbarn dem Schnee, Nachbarn der Sonne"[28]. Diese Worte erzeugen eine Atmosphäre gleich des idyllischen und dennoch gefährlichen Lebens der Öko-Aktivisten im Schirm des Waldes. Der freie Geist ist ein „in Wäldern Hausende[r]"[29]. *Zarathustra* ist ein Buch über Bäume und Gärten, die mit der Zukunft im Bewusstsein gepflanzt wurden. Die Rosenäpfel, die Zarathustra sich von den Bäumen, die er liebt, erhofft,[30] materialisieren sich in „Der Genesende", gepflückt von Adler und Schlange, die ihm erzählen, dass die Welt ihn als Garten erwartet.[31]

Nietzsche spekuliert gelegentlich darüber, einige Aspekte der Erde neu zu gestalten – seinen Garten zu kultivieren. Einige Aphorismen entwerfen die Möglichkeit eines „großen Baums der Menschheit"[32], einer Erde, die in den Begriffen der „medicinische[n] Geographie"[33] gestaltet ist. Hier können Individuen und Gruppen die Umgebung finden, in der sie am besten gedeihen, zu ihren eigenen Bedingungen. Der „große Baum" wäre ein grünes Aufblühen des Planeten, ein großer Garten ausgedehnten Lebensraums, ein Amalgam aus umweltbewusster Konstruktion und Wiederaufforstung. Vielleicht wird der kommende Garten ein gigantischer Schirm von Bäumen über der Erde sein.

Könnte der Übermensch* der Gärtner des großen Baumes über der Erde werden? So wie ich Nietzsche lese, müssen wir alle gnostischen Konzeptionen vom Übermenschen* zurückweisen. Mit einer gnostischen Konzeption meine ich eine, die den Übermenschen*, einmal ausgebildet, als nicht mehr notwendig und wesentlich mit der Erde

Lasst uns in Zukunft in einem großen Baum leben, ruft Zarathustra seinen Freunden zu: „Auf dem Baume Zukunft bauen wir unser Nest; Adler sollen uns Einsamen Speise bringen in ihren Schnäbeln! [...] Und wie starke Winde wollen wir über ihnen [„de[n] Unsauberе[n]“] leben, Nachbarn den Adlern, Nachbarn dem Schnee, Nachbarn der Sonne“

verbunden ansieht. Nietzsches radikale Emphase auf die Zukünftigkeit als real, offen und unvorhersehbar ist von zentraler Tiefe für sein politisches Denken, sie überschattet alle Spekulationen über Eugenik oder über spezifische Charakteristiken des Übermenschen*. Der Übermensch* sollte im Rahmen von Nietzsches Analyse der Grenzen des Konzepts vom Menschen* begriffen werden. In seiner genealogischen Diskussion von Versprechen und Schuldökonomie leitet er das Wort „Mensch“* von dem Sanskritwort „manas“ her, das „der Messende“ heißt, mit der Suggestion, dass Menschen im Zeitalter der Zivilisation (im Zustand des Anthropozäns) beständig ihre Zukunft verpfänden.[34] Wie die Ökoaktivisten aus *Die Wurzeln des Lebens* ist auch der Übermensch* frei von der allzu abgemessenen Zeit der selbstzerstörerischen Zivilisation. Zarathustras Rede auf dem Marktplatz – und das Globale ist nichts anderes als ein Marktplatz – beschreibt den letzten Menschen als den, der die Erde klein macht, weil er das Unermessliche misst.[35]
Im Gegenzug spricht Zarathustra von *„neue[n] Völker[n]“*[36], die dem Sinn der Erde dienen werden. Sie haben die Zukünftigkeit verstanden: „Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde.“[37] Die Erde selbst, prophezeit Zarathustra, wird zu einer „Stätte der Genesung“[38] werden. In „Von alten und neuen Tafeln“ heißt es über die Zukunft, sich der Provokation des Erdbebens bedienend:

> Oh meine Brüder, es ist nicht über lange, da werden *neue Völker* entspringen und neue Quellen hinab in neue Tiefen rauschen.
>
> Das Erdbeben nämlich – das verschüttet viel Brunnen, das schafft viel Verschmachten: das hebt auch innre Kräfte und Heimlichkeiten an’s Licht.
>
> Das Erdbeben macht neue Quellen offenbar.[39]

Wir können das Erdbeben als jedes große Ereignis und jeden großen Aufruhr lesen, Ereignisse, die unsere Situation durcheinanderbringen, uns mit dem Prekären in unseren Gewohnheiten konfrontieren und plötzlich unerwartete Möglichkeiten aufzeigen.
Werden die Übermenschen die Menschen sein, die im Kronendach[40] leben werden, im großen Baum der Menschheit? Ich stelle das als eine *offene* Frage, nicht als ein Fazit. Wird es andere Verwandlungen geben, jenseits des Kamels, des Löwen und des Kindes, die Zarathustra angekündigt hat?[41] In einer späten Expedition in den Dschungel Brasiliens begegnet Patricia Westerford, die Pionierin der Baumwissenschaft in *Die Wurzeln des Lebens,* einem bemerkenswerten Baum, dessen Rinde auf geheimnisvolle und doch natürliche Weise die Form eines weiblichen Gesichts angenommen hat. Mit Ovid im Hinterkopf denkt sie an solche Phänomene als „Erinnerungen, in die Zukunft gesandt von Menschen, die am Ufer stehen, da, wo die Menschheit Abschied nimmt von allem anderen, was lebt.“[42] Später sehen wir Patricia, jetzt alt und gebrechlich, in ihrer vermutlich letzten Vorlesung. Nachdem sie über die Sch
Klimakatastrophe spricht,
denn sie denkt darüber nac
sie ein tödliches Gift einni
aus dem Wald angefertigt
beendet. Wie Zarathustra sa
Zeit zu sterben und dass de
ert wird.[43] Der Roman übe
Vorstellungskraft, uns beid

Aus dem Englischen von Alex
Der Text kann im Original s
sprachigen Version auf unse
rufen werden. ¶

1 Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. In: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I – IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873. Kritische Studienausgabe* Bd. 1. München 1999, S. 872–890; 871.

2 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882–1884. Kritische Studienausgabe* Bd. 10. München 1999, S. 191.

3 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe* Bd. 4. München 1999, S. 168.

4 Vgl. insb. Gary Shapiros Studie *Alcyone. Nietzsche on Gifts, Noise, and Women* (Albany 1991). (Anm. d. Übers.)

5 Richard Powers, *Die Wurzeln des Lebens*. Frankfurt a. M. 2018, S. 187.

6 Berlin 2018.

7 Vgl. *Also sprach Zarathustra*, S. 100 & 274. Hier wie Folgenden kennzeichnet der Asterix Wörter, die auch im Original auf Deutsch sind. (Anm. d. Übers.)

8 Latour, *Das terrestrische Manifest*, S. 108.

9 Nietzsche verwendet das Wort „Atmosphäre" in diesem Sinne in der zweiten Unzeitgemäßen an mehreren Stellen (vgl. etwa gleich zu Beginn *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I - IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Kritische Studienausgabe* Bd. 1. München 1999, S. 243-334; 252). (Anm. d. Übers.)

10 Vgl. Aph. 241 (Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studiengabe* Bd. 5. München 1999, S. 9–243; 180) (Anm. d. Übers.).

11 *Nietzsche's Earth. Great Events, Great Politics*. Chicago 2016.

12 Vgl. *Also sprach Zarathustra*, S. 172. (Anm. d. Übers.).

13 Vgl. die Rede „Der Genesende" (*Also sprach Zarathustra*, S. 271 f.) (Anm. d. Übers.)

14 Im englischen Original heißt es für „Kronendach" *overstory*. (Anm. d. Übers.)

15 Powers, *Die Wurzeln des Lebens*, S. 693.

16 Ebd., S. 212.

17 Ebd., S. 248.

18 Vgl. Fn. 14. (Anm. d. Übers.)

19 Ebd., S. 515.

20 Ebd., S. 389.

21 Vgl. die Rede *„Von großen Ereignissen"* (*Also sprach Zarathustra*, S. 167–171). (Anm. d. Übers.)

22 Vgl. 2. Thes. 2, 6 f. (Anm. d. Übers.)

23 Vgl. *Ecce homo*. In: *Der Fall Wagner* e. a. *Kritische Studienausgabe* Bd. 6. München 1999, S. 255-374; 366. (Anm. d. Übers.)

24 Vgl. etwa das Nachlassfragment 11 [158] (Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882. Kritische Studienausgabe* Bd. 9. München 1999, S. 503). (Anm. d. Übers.)

25 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 203.

26 Ebd., S. 204.

27 Ebd., S. 236.

28 Ebd., S. 126.

29 Ebd., S. 132.

30 Vgl. ebd., S. 142. (Anm. d. Übers.)

31 Vgl. ebd., S. 271 f. (Anm. d. Übers.)

32 Vgl. *Der Wanderer und sein Schatten*, Aph. 189 (in: *Menschliches, Allzumenschliches. Kritische Studienausgabe* Bd. 2. München 1999, S. 635–636). (Anm. d. Übers.)

33 *Der Wanderer und sein Schatten*, Aph. 188 (ebd., S. 634 f.).

34 Vgl. *Zur Genealogie der Moral*. In: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studiengabe* Bd. 5. München 1999, S. 245–412; 306. (Anm. d. Übers.)

35 Vgl. *Also sprach Zarathustra*, S. 19. (Anm. d. Übers.)

36 Ebd., S. 265.

37 Ebd., S. 100.

38 Ebd., S. 101.

39 Ebd., S. 265.

40 Vgl. Fn. 17. (Anm. d. Übers.)

41 Vgl. die Rede *Von den drei Verwandlungen* (ebd., S. 29–31). (Anm. d. Übers.)

42 Powers, *Die Wurzeln des Lebens*, S. 430.

43 Vgl. *Also sprach Zarathustra*, S. 93. (Anm. d. Übers.)

Christian Saehrendt

SOMMERNACHT IN OFFENBACH

Die urbane Lebenswelt scheint immer langweiliger zu werden: Überall die gleichen Ladenketten, sterile Systemgastronomie, Autogerechte Architektur, überall Glas, Beton, Plastik, dazwischen nicht weniger sterile Altstadtkopien und Gemütlichkeitsreservate. Aber wo ist das echte Leben geblieben? Vielleicht in den Dreckecken unserer Städte, in den Lost places und Unglücksorten unseres Planeten?

Wie ein leise ziehender Schmerz macht sich seit einiger Zeit eine diffuse Sehnsucht bemerkbar; eine Sehnsucht nach starken Gefühlen, nach einem echten Leben, eine Sehnsucht nach weiter Welt und alter Zeit. Die einen igeln sich ein, ziehen sich in Schöner-Wohnen-Eigenheim-Idyllen zurück, die anderen suchen in plötzlicher Ruhelosigkeit das Glück in der Ferne, bisweilen im NGO-Aktivismus für das Gute, im Extremfall auch im Kampf für das Böse. Einerseits Bionade-Biedermeier, andererseits permanenter Eskapismus: Fern- und Weltreisen werden wie noch nie nachgefragt, Outdoorabenteuer gesucht und Extremsport getrieben. Man bucht Pauschalarrangements in Romantik-Hotels, immer neue Vintage-Moden und Retrowellen im Design jagen einander, neue Heimatliebe erblüht, hier und da auch ein aufgefrischter Nationalismus oder ein gefühliger Antikapitalismus.

Was ist die Kraft hinter all diesen paradoxen Fluchtbewegungen und Versteckspielen? Meines Erachtens ist es eine neue Welle der Romantik, die wie vor gut 200 Jahren als Folge einer tiefgreifenden Entfremdung, als Reaktion auf einen technologischen und sozialen Wandel zu verstehen ist. Der zentrale Punkt in dieser vielgestaltigen und widersprüchlichen Bewegung ist die Sehnsucht nach dem Authentischen. Sie ist so stark, dass man geradezu von einem Zwang zum Authentischen sprechen kann. Das Gefühl von Entfremdung hat die romantische Bewegung vor 200 Jahren entscheidend angetrieben. Entfremdung – das ist jenes Gefühl von Zerrissenheit, das sich einstellte mit den großen, fundamentalen Trennungen, die mit Aufklärung, Moderne und rationalistischer Wissenschaft und Philosophie vollzogen worden waren: der Trennung von Gefühl und Verstand, von Glauben und Wissen, von Natur und Geist, von Gott und Mensch, von Leben und Arbeiten, von Kunst und Leben, von den Arbeitenden und ihren Produkten (im Marxschen Sinne) – und schließlich auch von Liebe und Vernunft. Die romantische Weltanschauung erscheint demgegenüber als ebenso gewaltiges wie vermessenes Projekt, mit dem Ziel, all diese Trennungen der Moderne wieder aufzuheben, ein großes Ganzes wiederherzustellen.

Das Romantisieren hat stets eine rückwärtsgewandte, nostalgische Ausrichtung. So verwundert es nicht, dass sich romantische Visionen auf vormoderne Epochen oder Gesellschaftsmodelle beziehen, die es – auch architektonisch – wiederherzustellen gelte. Siehe die Beispiele der Frankfurter Altstadt oder der Dresdner Frauenkirche. In der Kunst, im Tourismus und in der Architektur kamen romantische und neoromantische Haltungen durch naturalistische und historisierende, bisweilen kitschig und kulissenhaft anmutende Bildprogramme und Dekorationen zum Ausdruck. Neu ist, dass seit einiger Zeit auch die städtebaulichen und architektonischen Zeugnisse der Moderne sowie das darin beheimatete Prekariat Gegenstand von Romantisierungsprozessen geworden sind.

Was ist die Kraft hinter all diesen paradoxen Fluchtbewegungen und Versteckspielen?

I. Sommernacht in Offenbach

Seit einigen Jahren thematisieren Medien gerne märchenhaft-aschenputtelartige Erwerbsbiografien. Dabei handelt es sich oftmals weniger um authentische „Fundstücke", sondern eher um Produkte der Medien selbst. Beispiel Mark Medlock: Zunächst Ghetto-Kid aus der berüchtigten Offenbacher Lohwald-Siedlung, dann diverse Jobs als Pflegehelfer, Müllmann, Küchenhilfe, später Sänger, schließlich Gewinner von *Deutschland sucht den Superstar* und erfolgreicher Popstar. Inzwischen ist er fast vergessen, doch Offenbach hat mittlerweile einen neuen Star hervorgebracht. Der Stern Aykut Anhans ist aufgegangen, der sich vom Schulversager, gescheiterten Kfz-Azubi und Buchmacher zu einem Deutsch-Rapper aufschwang, der nicht nur von jugendlichen Möchtegern-Gangstern, sondern selbst im bürgerlichen Feuilleton, von CSU-Nachwuchspolitikern[1] und linken Offenbacher Studenten geschätzt wird. Unter dem Künstlernamen *Haftbefehl* besingt er das harte Leben in seiner Heimatstadt, in der Regel schonungslos, gelegentlich aber auch mit Gefühl:

> … Block Romantik, paar Chayas, paar Girls /
> laufen vorbei, Chabos pfeifen hinterher /
> Polizeistreifen machen es uns schwer / […]
> Fick die Straßen, so wie Chaker sagt /
> die Köpfe gefickt und die Herzen vernarbt /
> Sommernacht in Offenbach, Sommernacht
> in Offenbach…[2]

Die Medlocks oder Anhans suchen ihr Glück in Städten und Vierteln, die weithin als soziale Brennpunkte, als heruntergekommene Innenstadtquartiere und verwahrloste Großsiedlungen – und somit als ästhetische Unorte – bekannt sind. So steht *Offenbach* als Chiffre für eine deindustrialisierte, architektonisch mittelmäßige, im Schatten der Metropolen liegende und vernachlässigte Gemeinde, die überall sein könnte und in der sich das soziale Scheitern manifestiert, wie es Haftbefehl in der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung* schildert: „Kommen Sie nach Offenbach! Da stehen 70 Bulgaren an der Straßenecke und gucken, wie sie an Geld kommen. Es ist ekelhaft da, jeder zweite Laden ist ein Dönerladen oder ein Wettbüro. Ist das Integration? Spielotheken? Kanaken – ich darf das sagen – Kanaken sitzen drin, Kanaken sitzen draußen, nehmen Drogen, sind besoffen, gehen nach Hause, weil sie kein Geld mehr für Drogen haben, hauen ihrer Frau in die Fresse – ist das Integration? Frauen werden ekelhaft angemacht. Ich kann Sie gerne mal einladen, dann gehen wir einen Döner essen, und Sie gucken mal eine halbe Stunde lang auf die Straße. Das ist nicht schön (…) Für mich ist es kein Problem. Aber ich würde da niemals meine Kinder großziehen."[3] Zudem kann Offenbach, in Sichtweite der glitzernden Türme des Frankfurter Bankenviertels, mit einem Alleinstellungsmerkmal punkten: Dem höchsten Migrantenanteil aller deutschen Städte. Haftbefehl formt in seinen Texten aus diesen Zutaten eine selbstbewusste Underdogidentität und offeriert den Fans aus der Region zugleich einen Lokalpatriotismus, der sich durch Härte, Ehrlichkeit und damit besondere Echtheit auszeichnet. Auch die Frankfurter Rapperin *Schwester Ewa* alias Ewa Malanda zeigt sich als patente Aufsteigerin, der es gelingt, das Hamsterrad von Drogensucht und Beschaffungsprostitution zu verlassen und den sozialen Aufstieg als Künstlerin zu schaffen. Zugleich scheint sie dem Milieu treu zu bleiben, nunmehr aber als Unternehmerin, die sich juristischen Vorwürfen der Zuhälterei ausgesetzt sah. Sie soll fünf jugendliche Fans zur Prostitution gezwungen haben. Am 20. Juni 2017 wurde sie wegen 35-facher Körperverletzung, Steuerhinterziehung und sexueller Verführung Minderjähriger zu zwei Jahren und sechs Monaten Haft verurteilt.[4]Die somit strafrechtlich beglaubigte Milieuverwurzelung mag als Authentizitätsbeweis ihrer Texte dienen, ebenso bleibt das Bahnhofsviertel mit seinen Nachtgestalten und Großstadtlichtern unverzichtbare Kulisse:

> Ich komm mit Rap-Sprüchen/
> die so heiß sind wie Crack-Küchen/
> Du checkst die Hälfte, weil du nicht echt bist!/
> Braunes Blut in den Adern/
> Hier hast du was erreicht, wenn du umsteigst auf Weiß/
> Krank oder? Sag mal!/
> Das ist der Frankfurter Alltag!/ […]
> Blaulicht mein Feind – Rotlicht mein Zeuge!"/ […]
> Was rappst du? Ich seh' du wirst bleich,
> guck weiter Filme – wir leben den Scheiß!

Die Romantisierung eines Unortes geht oft mit seiner touristischen Erschließung einher, sie reagiert auch auf die touristische Nachfrage nach wirklich authentischen Orten. Viele Touristen sind mittlerweile von den eigens für sie errichteten pittoresken, gemütlichen oder historisierenden Kulissen und der dazugehörigen Infrastruktur gelangweilt. Sie wollen teilhaben am „echten" Leben, wollen Gefahren spüren, wollen berührende Lebens- und Leidensgeschichten hören – wenngleich sie sich dabei natürlich nicht in echte Gefahr begeben wollen. Der Journalist Ulrich Matter hat diese Marktlücke erkannt und bietet im Frankfurter Bahnhofsviertel *Redlight-Stadtführungen* an. Ein Auszug aus dem Programm: „Besuch im Laufhaus bei Gabriella. Backstage bei der Security im Bordell. Redlight-Beamershow *Streets of Desire* in der Jamboo-Bar. Freier Eintritt im Pure Platinum. Drei Welcome Drinks + eine Currywurst (die beste in Frankfurt) alles zusammen für nur 69 Euro." Sexindustrie und Drogenumschlagplätze bieten das pittoresk-schauerliche Ambiente für einen wohldosierten Thrill, für eine Dosis urbaner Authentizität für Leute, denen Oper, Freßgass und Frankfurter Zoo keine Regungen mehr entlocken. Ein anderer Schauplatz mit ähnlich hohem Bekanntheitsgrad: Das Kottbusser Tor in Berlin-Kreuzberg. Seine 1970-Jahre-Bebauung ist

Die Romantisierung eines Unortes geht oft mit seiner touristischen Erschließung einher

in die Galerie städtebaulicher Sünden eingegangen und wird mittlerweile von Hipster-Locations wie dem „Monarchen“ besiedelt. Bereits in der Berlin-Hymne Peter Fox` *Von Schwarz zu Blau* war der Ort als Place-to-be für Nachtschwärmer geadelt worden:

> Komm aus‘m Club, war schön gewesen/
> Stinke nach Suff, bin kaputt, ist ,n schönes Leben/
> Steig‘ über Schnapsleichen, die auf meinem Weg verwesen/
> Ich seh die Ratten sich satt fressen im Schatten der Dönerläden/
> Stapf‘ durch die Kotze am Kotti, Junks sind benebelt/
> [...]
> Guten Morgen Berlin/
> Du kannst so hässlich sein/
> So dreckig und grau/
> Du kannst so schön schrecklich sein/
> Deine Nächte fressen mich auf/ [...]
> ... und während ich durch die Straßen laufe/
> Wird langsam Schwarz zu Blau

Die Unwirtlichkeit des „Kotti“ rührt von dem mehrspurigen Kreisverkehr, vor allem aber von der anonymen Hochhausbebauung in der Umgebung her, die den Zuzug von Randgruppen und den Drogenhandel in den weitläufigen Gebäuden begünstigte. Die riegelartigen Blöcke des *Neuen Kreuzberger Zentrums* am Nordrand des Platzes sollten ursprünglich eine dahinter geplante Autobahntrasse abschirmen. Diese Autobahn hätte das Viertel vollkommen zerstört. Nicht zuletzt gilt der fließende Verkehr mit seiner immer währenden Fluktuation, mit seiner austauschbaren Service-Architektur als Gegenteil von Verlässlichkeit, von Beständigkeit, von Heimat. Die Infrastruktur des Verkehrs, besonders des Autoverkehrs, gilt als Landschaftsvernichter par excellence. Die Massenmotorisierung erleichterte ab Mitte des 20. Jahrhunderts die große Fluchtbewegung aus den Zentren der Großstädte, welche man mit sozialer Unruhe, politischen Konflikten und Heterogenität assoziierte. Das Eigenheim im Vorort, den man abgeschottet im eigenen PKW ansteuert, verhieß hingegen Ruhe, Ordnung, homogene Nachbarschaft, zugleich aber auch: kulturlose Ödnis, Langeweile, Einsamkeit. Die Sehnsucht nach dem Haus im Grünen hat dazu geführt, dass die Innenstädte verödeten, dass die Landschaft flächendeckend zersiedelt und von Autostrassen zerstückelt wurde. Für den Traum von der Vorstadtidylle opferte man die Stadt und das Land und machte beide zu Unorten. Nicht alle aber konnten sich ein Eigenheim leisten, und so entstand eine weitere Kategorie des Unortes: Die Großsiedlung am Stadtrand, ebenfalls ein Produkt der autogerechten Stadtplanung und oftmals durch breite Verkehrsschneisen von der Umgebung isoliert. Ursprünglich für die Mittelschicht vorgesehen, die abseits von Industrie und Innenstadt in geschlossenen Neubausiedlungen einquartiert werden sollte, fand in vielen dieser Siedlungen in den letzten Jahrzehnten eine soziale Entmischung statt. Neue Einwandererwellen trafen auf eine einheimische Restbevölkerung mit hohem Anteil von Sozialhilfe/Hartz4-Bezieher. Die herunterkommende Bausubstanz, die schwindende ökonomische Attraktivität dieser oft relativ abgelegenen Siedlungen, Vandalismus und Jugendkriminalität sorgten für einen schlechten Ruf, bis sich die Stigmatisierung der Bewohner verfestigte. Aus Stolz und Trotz versuchten Jugendgangs und Subkulturen die territoriale Stigmatisierung in eine positive Identität umzuwandeln, ein Muster, das im Rap seit den späten 1970er Jahren bekannt ist, und sich von der South Bronx weltweit und bis nach Mümmelmannsberg ausbreitete. Seitdem bilden die Hochhaus- und Wohnblocksilhouetten, verlassenen Gewerbegebiete und vermüllten S-Bahntrassen die Kulisse unzähliger Musikvideos. Dabei werden sie nicht selten in der Tradition der Schauerromantik in schmutzigen Farben, verfremdenden Filtern oder harten Schwarz-Weiss-Kontrasten gezeichnet, düsterer und dramatischer als in der Realität, beispielsweise jene Leipziger Stadtlandschaften, die der deutsch-kubanische Rapper Omik K. als Schauplätze seiner Clips verwendet.

II. Wachstumsbranche Dark Tourism

Führte der Tourismus seine Kunden traditionell zu landschaftlich schönen, klimatisch angenehmen und kulturhistorisch wertvollen Orten, hat sich in den letzten Jahren ein neuer Zweig des Tourismus entwickelt, der verlassene Siedlungen und Gebäude, vor allem aber die Schauplätze historischer Verbrechen, Kriege und Genozide als morbide Ausflugsziele im Angebot hat. Auch „Dark Tourism“ baut auf die Traditionen der Schauerromantik und arbeitet mit dem Versprechen, den Touristen am historischen Schauplatz von Leid, Katastrophen und tragischen Geschichtsereignissen besonders intensive Empfindungen zu verschaffen. Das Betreten von blutgetränkter Erde, von Gefängniszellen und Krematorien, das Berühren von Gegenständen und Materialien soll besondere Beweiskraft für gesellschaftliche Narrative erzeugen, die der Tourist ggf. bereits verinnerlicht hat und mit dem Besuch auratisch aufladen möchte. Ein „böser“ oder tragischer Ort scheint besonders geeignet zu sein, um starkes, authentisches Empfinden bei den Besuchern hervorzurufen – sicherlich auch von entsprechenden Erwartungshaltungen und Vorprägungen begünstigt. Ein nostalgischer Sehnsuchtstourismus, oftmals auch von der Literatur inspiriert, führt Besucher zu Orten, die im Zuge der Weltkriege, der Vertreibungen und des Holocausts von der Landkarte verschwunden sind. An untergegangenen Städten und verschwundenen Provinzen besteht vor allem in Ostmitteleuropa kein Mangel, und seit dem Ende des Kalten Krieges sind jene „Bloodlands“[8] wieder zugänglich. Im Alter machen sich Überlebende und Vertriebene (manchmal auch deren Kinder oder Enkel) oftmals noch einmal auf den Weg, die Orte ihrer Kindheit zu besuchen oder zu suchen. Meistens sind neue Städte an deren Stelle entstanden, oder neue Bewohner hausen in alten Gebäuden, manchmal blieben die Orte buchstäblich wüst und

es gibt nicht einmal mehr Ruinen. Einer der tristesten Orte für Sehnsuchtstouristen überhaupt dürfte Königsberg sein, Heimatstadt von Immanuel Kant. Anstelle der Innenstadt findet sich heute ein Brache, und ein missratener Betonkoloss aus sowjetischen Zeiten (der als Bauruine niemals bezugsfertig geworden war) prägt die Skyline der heutigen Ortschaft Kaliningrad. Der dänische Künstler Joachim Koester hat Kants historische tägliche Spaziergangsroute im verwahrlosten Originalgelände in seiner atemberaubend melancholischen Fotoarbeit *The Kant walks* dokumentiert.

Dark Tourism hat weltweit an Bedeutung gewonnen. Im Jahr 2017 besuchten beispielsweise mehr als 2,1 Millionen Menschen die Gedenkstätte des ehemaligen deutschen Konzentrations- und Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau, so viele wie noch nie zuvor.[9] Auch die berüchtigten Killing Fields, Folter- und Mordstätten der kambodschanischen Pol-Pot-Diktatur gehören auf die Landkarte des Dark Tourism. Unfassbarer Schrecken und touristische Normalität und Banalität durchdringen sich, wie die Bewertungen auf der Reiseplattform „tripadvisor" zeigen. So schreibt ein Österreicher über das Museum Choeung Ek: „Must have unter den Sehenswürdigkeiten. Eintritt günstig. Man erhält dann einen Audioguide, der einen von Punkt zu Punkt führt. Etwas bedrückendes Gefühl danach, deshalb kann ich diese Sehenswürdigkeit nicht als ‚ausgezeichnet' bewerten." Ein Schweizer Besucher ist hingegen sicher: „Wem hier nicht wenigstens innerlich die Tränen kommen, dem ist nicht mehr zu helfen" und zeigt sich um so mehr erstaunt, wie nüchtern das Verhältnis vieler Khmers „zu ihrem Genozid" sei. Berlin ist aufgrund seiner Geschichte mit düsteren Attraktionen reich gesegnet, etwa der ehemaligen amerikanischen Spionagestation auf dem Teufelsberg. „Amerikanische Spione auf dem Teufelsberg" – das klingt fast nach einer iranischen Propagandaerfindung à la „Weltherrschaft des Großen Satans". Doch die Überreste dieser Abhörstation, mit der die NSA Ostberlin und weite Teile der DDR überwachen konnte, sind höchst real. Der Teufelsberg wurde nach dem Krieg aus einer riesigen Menge Trümmerschutt zerbombter Berliner Häuser errichtet. Obenauf bauten die amerikanischen Sieger ihre Radarstation, die nach dem Ende des Kalten Krieges überflüssig wurde, da nun die Weltherrschaft errungen worden war – zumindest schien es zeitweilig so. Weithin sichtbar ragen die Kuppeltürme in der Mark Brandenburg auf, der Wind lässt die Fetzen der Radarstations-Außenhaut wild umherflattern. Seit zwanzig Jahren verfällt die Anlage. Wer vom Niedergang der amerikanischen Weltmacht überzeugt ist (oder davon träumt) könnte hier in Ruinenromantik schwelgen. Amerikanische Berlintouristen sehen dies natürlich ambivalent. Es nimmt nicht Wunder, dass Veteranen der US-Army eine Initiative starteten, das Areal für eine Gedenkstätte herzurichten, die den amerikanischen Beitrag zum Schutz Westberlins würdigen soll. Auch die Stätten des NS-Terrors in Berlin zählen zu den Zielen des Dark Tourism. Viele Besucher suchen das „Zentrum des Bösen", die Schaltstellen des „Dritten Reiches", doch weder die Gestapo-Zentrale noch die Reichskanzlei mit Führerbunker sind erhalten. Ersatzeshalber dienen Museen und neu erbaute Gedenkstätten als Reiseziele, wie das 2005 eingeweihte Denkmal für die ermordeten europäischen Juden, ein weitläufiges Feld aus Betonstelen direkt im Stadtzentrum. Bereits nach wenigen Jahren wurden die ersten Haarrisse in den Säulen sichtbar, die aus einem Spezialbeton gegossen worden waren. Mittlerweile gibt es kaum noch Stelen, die nicht von Rissen durchzogen werden, einige mussten bereits mit Stahlmanschetten gesichert werden. Ein Denkmal, das das historische Bewusstsein des wiedervereinigten Deutschlands symbolisieren, einen offiziellen Kanon des Selbstverständnisses illustrieren sollte, zerfällt bereits nach wenigen Jahren. Noch unter den Augen seiner Erbauer und Förderer droht dieses neue Nationaldenkmal zur Ruine zu werden, und veranschaulicht so die Begrenztheit ihrer Deutungsmacht der Geschichte.

„Must have unter den Sehenswürdigkeiten. Eintritt günstig. Man erhält einen Audioguide, der einen von Punkt zu Punkt führt. Etwas bedrückendes Gefühl danach, deshalb kann ich diese Sehenswürdigkeit nicht als ‚ausgezeichnet' bewerten."

III. Ruinenromantik

Ruinen haben Architekten, Bauherren und Künstler schon seit der frühen Neuzeit fasziniert. Statuen, Mosaike, Spolien und Ruinen wurden in der Renaissance als Zeugnisse einer fortschreitenden Geschichte erkannt. Einerseits konnte man antike Trümmerfelder als Kulisse für vitale Selbstinszenierungen nutzen, und mit Hilfe der Ruine den historischen Fortschritt dokumentieren, dessen erfolgreichstes Produkt man selbst zu sein glaubte. Andererseits veranschaulicht die Ruine die Begrenztheit menschlicher Macht, ihre Betrachtung konnte melancholisch stimmen. Wie der Totenschädel im Studierzimmer des Gelehrten wurde die antike oder mittelalterliche Ruine zum Vanitassymbol, zum Memento Mori, zur Aufforderung zur Demut, aber auch zur Ermunterung, das Leben zu genießen, so lange man es noch kann. In der Romantik verlagerte sich die Ruinensehnsucht aus der Antike ins Mittelalter. Waren keine authentischen Ruinen in Sichtweite, ließen die europäischen Herrscher künstliche Ruinen in ihren Parks und Schlossgärten errichten. Dieser herrschaftliche Gestus ist heute übrigens beim Discounter angelangt: Seit einigen Jahren bieten selbst Lidl und Obi Ruinen-Bausätze aus grauen Plastiksteinen für die historisch-authentische Gartengestaltung an.

Heute erleben wir eine neue Welle romantischer Ruinenbegeisterung, welche sich aber nicht mehr nur auf gotische Burgruinen bezieht, sondern auch auf Bauten, die erst in den letzten 70 Jahren errichtet worden waren. Diese Faszination ist das Resultat einer rapide alternden Moderne und der geistigen Verarbeitung ihrer gescheiterten Utopien und technologischen Wunschträume. Moderne und postmoderne Ruinen – das sind vor allem Bunker und Spionageanlagen aus dem Kalten Krieg, Wohnblöcke in Großsiedlungen, Bürohochhäuser und Industrieanlagen. Viele funktionalistische Bauten der Moderne werden mittlerweile als Chiffren für Kälte und Unmenschlichkeit betrachtet, und die Faszination für ihre Ruinen ist auch als Kritik an den Folgen einer technokratisch-totalitären Moderne zu verstehen. Die Begeisterung für die Moderne ist in Enttäuschung umgeschlagen und hinterlässt Wehmut. Und so verwundert es nicht, dass heute die architektonischen Zeugen der Moderne in ihrem Verfallsprozess ebenso zu Objekten von Melancholie, Weltschmerz und Vanitasgefühlen werden konnten wie im 19. Jahrhundert die Ritterburgen und Klöster des Mittelalters. Der renommierte Fotograf Robert Polidori verdankt seinen Erfolg zu einem guten Teil der neoromantischen Ruinenbegeisterung. Mit grandiosen Aufnahmen der verstrahlten Zone um das ukrainische Atomkraftwerk Tschernobyl, der vom Hurricane verwüsteten Stadt New Orleans oder des unaufhörlich verfallenden Havanna setzte er künstlerische Akzente. Fotografen und Touristen stürzen sich heute lustvoll-schaudernd auf die ruinösen Überreste totalitärer Systeme und technischer Großprojekte, auf verlassene Siedlungen und aufgegebene Industrieanlagen. Diese Begeisterung äußerte sich bereits in den 1980er Jahren (vielleicht auch unter dem Einfluss eines apokalyptischen No-Future-Zeitgeistes) mit Paul Virilios Bunkerarchäologie des Westwalls und findet heute reiche Nahrung in der geisterhaften sozialistischen Musterstadt Pripjat bei Tschernobyl, die Polidori so eindrucksvoll in Szene setzte:[13] Gerade fertiggestellt als Wohnstätte für die Kernkraftwerksbeschäftigten und ihre Familien, wurde Pripjat im April 1986 hastig nach der Havarie evakuiert, und anschließend von Kriminellen geplündert, denen Geigerzählerwerte offenbar völlig egal waren. In weiten Teilen wirkt die städtische Szenerie mit ihren Einkaufszentren, Vergnügungsparks, Schulen und Kindergärten heute wie eingefroren, wie ein modernes Pompeji. In den Klassenzimmern der „Schule Nr. 3“ liegen noch die Schreibhefte auf den staubbedeckten Tischen. „Mein Vaterland ist die UdSSR“, schrieben die Erstklässler noch in ihre Kladden, kurz bevor der Befehl zur Evakuierung kam. Die Pflanzen- und Tierwelt nimmt das Gebiet mittlerweile wieder in Besitz. Besonders in den ersten Jahren nach der Verstrahlung wurden zahlreiche Mutationen bei Pflanzen und Tieren beobachtet, auch bizarre Gerüchte verbreiteten sich, etwa über blinde Vögel und Riesenwuchs bei Wildschweinen. Heute haben die Wildtiere, darunter Wölfe und Luchse, das Gebiet wieder in ihren Besitz genommen, die Strahlenwerte sind stark gesunken. Vor Beginn des russisch-ukrainischen Krieges war bereits ein Tagestourismus in geführten Kleingruppen in Mode gekommen, ausgehend von der nahen Metropole Kiew. Fachleute glauben, dass es möglich ist, die Zahl der Touristen auf eine Million jährlich zu erhöhen (wenn einmal wieder Frieden im Land herrscht).

Ein regelrechter Ruinen-Tourismus hatte sich in den letzten Jahren in Detroit entwickelt, dem ehemaligen Zentrum der US-Autoindustrie, dessen verlassene Industrieanlagen, Bahnhöfe und Wohnviertel dem zeitgenössischen Ruinenkult reiche Nahrung gaben. Detroit mit seinen zeitweilig ca. 80.000 verlassenen Häusern, den verwahrlosten, mit Müll bedeckten Brachen und weitläufigen verlassenen Industrieanlagen war zum Spielplatz für Künstler geworden, zum Reiseziel von Fotografen und Street Artists – fast schon zum Ärger der verbliebenen Einheimischen, die sich als Statisten in einem „Ruin Porn“ fühlten – Objekte einer morbiden Lust am Verfall. Es fällt auf, dass mit Pripjat und Detroit zwei Städte zu postapokalyptischen Kultorten wurden, die sinnbildlich für die technologische und industrielle Potenz der beiden antagonistischen Weltmächte Sowjetunion und USA stehen, neuerdings aber auch für deren Niedergang. Die rivalisierenden Imperien dominierten unangefochten die Epoche zwischen 1945 und 1990. Pripjat und Detroit wirken heute wie Grabsteine jener Ära. Die Sowjetunion zerbrach schon wenige Jahre nach der Atomkatastrophe, und die USA leiden unter gravierenden strukturellen Problemen, während sie weltpolitisch von China herausgefordert werden.

Die Begeisterung für die Moderne ist in Enttäuschung umgeschlagen

Ein romantischer Dreiklang des Verfalls: Pripjat, Detroit, Kabul–Darulaman – in diesen drei authentischen Ruinen wurden der Sozialismus, der American Dream und die globale Moderne beerdigt – drei Utopien, die am Ende doch keine Zukunft hatten.

Eine Gemeinsamkeit beider absinkender Weltmächte war der strategische Misserfolg in Afghanistan. Beide brachten nicht die Kraft auf, diesen Krisenherd zu befrieden: Während die Sowjetunion das Land zwischen 1979 und 1989 besetzt hielt, halten sich US-Truppen seit 2001 dort auf. In Kabul steht eine Ruine, die als Sinnbild für das Scheitern der Weltmächte in Afghanistan gelten darf: Der Palast von Darulaman, 1929 vom deutschen Architekten Walter Harten als Parlamentssitz für ein neues, modernes Afghanistan errichtet. Ein Parlament beherbergte er nie, stattdessen erst sowjetische Militärberater, dann das afghanische Verteidigungsministerium, zuletzt amerikanische Soldaten. Die Künstlerin Mariam Ghani, Tochter des 2014 gewählten afghanischen Präsidenten, hatte die Palastruine bereits vor einigen Jahren mit starken Bildern in Szene gesetzt, welche u. a. auf der *documenta* in Kassel ausgestellt wurden.

Ein romantischer Dreiklang des Verfalls: Pripjat, Detroit, Kabul-Darulaman – in diesen drei authentischen Ruinen wurden der Sozialismus, der American Dream und die globale Moderne beerdigt – drei Utopien, die am Ende doch keine Zukunft hatten. Manchmal aber ist das Verfallsdatum noch früher erreicht, manchmal sind es sogar Neubauten, die direkt in den Ruinenzustand übergehen – leerstehende Spekulationsprojekte und verlassene Rohbauten. Einige von ihnen stehen nicht nur als Anti-Korruptions-Mahnmale oder ästhetische Gruselobjekte in der Landschaft, sondern wurden von illegalen Besetzern besiedelt und zu neuem Leben erweckt – etwa der unvollendet gebliebene Wolkenkratzer *Torre de David* im Zentrum von Caracas, ein gigantisches Immobilienprojekt, das durch den Zusammenbruch venezolanischer Banken 1994 auf der Strecke blieb. In dem weitgehend fertiggestellten Hochhaus siedelten sich Bewohner aus den Armenvierteln an und bauten Etagen mit provisorischen Mitteln zu Wohnungen, Werkstätten und kleinen Läden aus – ein vertikaler Slum. Zeitweise lebten bis zu 2.500 illegale Bewohner im Haus. Ein venezolanisches Architektenbüro begleitete das Projekt und machte es als ein Wohnmodell der Zukunft bekannt – als Beispiel für die basisdemokratische Aneignung und erfolgreiche Umnutzung verlassener Gebäude und verwüsteter städtischer Räume. 2012 wurden sie für dieses Projekt mit dem „Goldenen Löwen" der internationalen Architektur-Biennale von Venedig ausgezeichnet. Fotografen, Künstler und Location-Scouts des Fernsehens entdeckten nun die Ruine, machten sie zum Schauplatz einer postapokalyptischen Idylle, zeigten sich fasziniert von der dort lebenden Community, die sich einfache, aber strenge Regeln gegeben hatte. Eine Folge der US-Fernseh-Serie *Homeland* spielte im Torre de David und skizzierte eine dort lebende Außenseitergemeinschaft, in der Solidarität, aber auch eine drakonisches Selbstjustiz herrschen, wie man es aus Räuber- und Piratengeschichten kennt. Angeblich wegen der katastrophalen hygienischen Bedingungen und der Häufung von Unfällen, bei denen Menschen in die ungesicherten Treppenschächte gestürzt waren, entschieden sich die Behörden im Sommer 2014, das Gebäude schrittweise räumen zu lassen. Möglicherweise war aber auch das Interesse chinesischer Investoren am Weiterbau des Turms der entscheidende Grund dafür. Bis die Chinesen kommen, pfeift der Wind nun wieder ungebremst durch die Etagen der 200 Meter hohen Ruine. Zudem kam es im Sommer 2018 zu einer Beinahe-Katastrophe: Nach einem Erdbeben neigten sich Teile der obersten fünf Geschosse um 25 Grad nach unten – die Spitze des *Torre* hat seitdem Schlagseite.

IV. Fazit: Todesnähe, Todesahnung und Verfall als ultimative Authentizitätsverstärker

Leben am Limit, in ständiger Absturzgefahr, in Sichtweite des Todes – davon verspricht sich das Publikum eine Intensivierung des Lebens, und es vermutet, dass Menschen in dieser Lage besonders authentisch handeln und fühlen. Das Leben wird in jenem Augenblick besonders intensiv, wertvoll und elementar, in dem seine Endlichkeit deutlich wird. Todesnähe, Gefahr und Schmerz werden zu Insignien eines wahrhaft authentischen Lebens, das man vielleicht nicht unbedingt selbst erleiden will, aber gerne bei anderen beobachtet und an „authentischen Orten" wie Ruinen, Slums, Killing Fields nachvollziehen möchte. Der klassische Vanitaseffekt ist auch in der Postmoderne wirksam und wird zum entscheidenden Standortfaktor des Dark Tourism. Es muss aber nicht immer so spektakulär und exotisch sein, wie das Beispiel Offenbachs zeigt, das sich im Vergleich zu Orten wie Tschernobyl, Kabul, Detroit oder Caracas eigentlich recht geordnet und gemütlich ausnimmt. Offenbach besitzt keine spektakulären Ruinen, und dennoch darf es als romantischer Sehnsuchtsort und als Vanitassymbol gelten. Denn auch hier lauert der Tod – ein schleichender Tod, eine tödliche Langeweile, ein dumpfer Stillstand. Im Gegensatz zu den hochgradig verwerteten, überpflegten, neu konstruierten oder sanierten Bauten und urbanen Orten gilt erstaunlicherweise gerade das als wahrhaft authentisch, was schäbig, zufällig, unbeachtet, unkultiviert oder natürlich gewachsen erscheint. Der Vanitaseffekt steckt hier im Detail. Die alltägliche kleine Lebenswelt der Spielhallen, Autobahnzubringer, Stadtpark-Dealer, Dönerbuden und Discount-Märkte schlägt paradoxerweise in puncto Authentizität die touristischen und ökonomischen Prachtkulissen, die Kunstmuseen und Edelboutiquen, denn diese gelten als gemacht, als künstlich, als Täuschungen. In einem Wettbewerb um glaubwürdige Authentizität schlägt Kickers Offenbach Eintracht Frankfurt, hässlich schlägt schön, unglücklich schlägt glücklich, Schmerz schlägt Lust, Schicksal schlägt Karriere, lokal schlägt global. Zum authentischen Helden wird nicht der Biennalen-Künstler oder Banker, sondern der Bewohner des Viertels, des Barrios, des Slums – der Kleinkriminelle, der Dealer, der Hustler, der Gangster. Im Gegensatz zu gut ausgebildeten Akademikern, Global Players und Kreativnomaden ist er, wie ein Indigener an das Reservat, an sein Viertel, an seine Ethnie gebunden. Unzählige Rap-Lyrics und Videos mystifizieren diese Bindung, sie erzählen immer wieder die gleiche Geschichte.

In gewisser Weise ist dies ein sehr konservatives Identitätsmodell – es erinnert fast an das alte völkisch-nationalistische Konzept des Bauern, der auf ewig an seine Scholle gebunden ist. Interessant ist auch, dass die globale komplexe Finanzökonomie in Rap-Texten als entfremdet und „verlogen“ dargestellt wird, verherrlicht wird stattdessen eine lokale Subsidenzwirtschaft und Bandenökonomie mit den dazugehörigen Komponenten Clan, Komplize, Blutsbruder und Räuberhäuptling. Als authentisch gilt in den Texten der Rapper, was durch Familienzugehörigkeit, Treue und Ortsgebundenheit bewiesen wird; eine Identität, die auf Loyalität, Furcht, (gemeinsam erlittenem) Schmerz oder (gemeinsam ausgeübter) Gewalt beruht. Hier wird ein archaisches Lebensmodell als Gegenentwurf zu den „entfremdeten“ und „über“-zivilisierten bestehenden gesellschaftlichen Systemen verherrlicht. Doch es bleibt ein romantischer Traum, der nicht einmal von seinen Propagandisten mit Leben gefüllt werden kann. Wo ist denn die echte Gemeinschaft? Gibt es die in der Straßenbande oder im Sozialbau-Wohnblock? Gibt es echte Gemeinschaft unter den Außenseitern, den Dieben, Dealern, Huren, Deutsch-Rappern? Gibt es dort eine echte, besonders starke Liebe, gibt es echte, besonders starke Gefühle angesichts der Härte der Lebensumstände und der sozialen Stigmatisierung? In den Werken der Rapper, deren Tracks millionenfach heruntergeladen und gehört werden (und sicherlich das Weltbild einer ganzen Generationen mitprägen), ist wenig davon zu spüren. Stattdessen dominiert Hetze, Hochmut und Hass gegen andere in den Texten, stattdessen müssen die Protagonisten zwanghaft mit allen erdenklichen Mittel Authentizität beschwören, sobald sie zu Geld gekommen sind. „Guck weiter Filme – wir leben den Scheiss!“[15], ruft uns Schwester Ewa zu und profitiert zugleich von unserer Sehnsucht nach dem echten Leben, profitiert von all unseren Klicks, Views und Downloads. Marketing mit Echtheits-Zertifikat!

So bilden die Topographie der Unorte und das Pandämonium der gesellschaftlichen Außenseiter nur ein weiteres, ein dunkles Segment der kommerzgetränkten Neo-Romantik unserer Zeit. Diese stellt Echtheitszertifikate für unser Leben in Aussicht und in Rechnung – in Gestalt unzähliger Konsumangebote und hinzu buchbarer Erlebnisoptionen. So wird die Sehnsucht nach dem echten, intensiven Leben kurzfristig befriedigt, aber gleichzeitig immer weiter angeheizt. Wie Junkies gieren wir nach dem nächsten Schuss Authentizität, egal wie gestreckt der Stoff mittlerweile ist.

Diesen Kreislauf gilt es zu durchbrechen. Doch sind wir stark genug für den Kalten Entzug? ¶

Gesellschaftliche Transformation muss bei der gesellschaftlichen Wirklichkeit ansetzen und innerhalb dieser die Vermögen zu ihrer Veränderung herausarbeiten.

1 https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/spott-ueber-csu-wahlplakat-chabos-wissen-wer-der-fabi-ist-12785058.html (abgerufen am 07.03.2019).

2 Haftbefehl, Sommernacht in Offenbach. https://youtu.be/Bwl2fB6wvEA (abgerufen am 07.03. 2019).

3 https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/integration/rapper-haftbefehl-im-interview-ihr-seid-nicht-mein-vater-12165115.html (abgerufen am 07.03.2019).

4 http://www.spiegel.de/panorama/justiz/schwesta-ewa-geht-gegen-urteil-vor-a-1154711.html (abgerufen am 27.06. 2019.

5 Schwester Ewa, Realität. https://www.youtube.com/watch?v=rKabhMoUVcM (abgerufen am 07.03.2019).

6 http://umattner.de/biografie (abgerufen am 31.10.2018).

7 Peter Fox, Lyrics Schwarz zu Blau. https://youtu.be/kcAjZM439hA (abgerufen am 07.03.2019).

8 Ein Begriff, der von dem US-Historiker Timothy Snyder populär gemacht wurde. Timothy Snyder, Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin. München 2011.

9 http://auschwitz.org/muzeum/aktualnosci/2-1-miliona-odwiedzajacych-w-2017-r-,1957.html (abgerufen am 03.01. 2018).

10 https://www.tripadvisor.de/Attraction_Review-g293940-d469300-Reviews-Choeung_Ek_Genocidal_Center-Phnom_Penh.html (abgerufen am 06.02.2019).

11 http://fsbvg.homestead.com/STLetter.html (abgerufen am 06.02.2019).

12 Wer tiefer in die Tasche greifen will, kann hier ganze neogotische Kapellen bestellen: https://www.gartentraum.de/Gartenruinen (abgerufen am 16. 5. 2019).

13 Robert Polidori, Zones of exclusion. Göttingen 2003.

14 https://www.hna.de/kultur/documenta/historie-vielfaeltig-verwirrend-2437704.html (abgerufen am 06.03.2019). 2016 wurde Pläne zum Wiederaufbau bekannt gegeben, der allerdings bislang auf sich warten ließ (vgl. https://thruttig.wordpress.com/2016/06/04/2546/ [abgerufen am 07.03.2019]).

15 https://genius.com/Schwesta-ewa-realitat-lyrics (25. 5. 2019).

„OHNE DIE ERFAHRUNG DER SELBST-DIFFERENZ GIBT ES DIE MOMENTE NICHT, IN DENEN WIR UNS FRAGEN:

Autor?

WIE WOLLEN WIR EIGENTLICH LEBEN?“

Dieses Interview mit der Philosophin Juliane Rebentisch wurde von Paul Stephan und Helen Akin im März 2019 in Berlin geführt. Darin setzt Rebentisch den Begriff der Authentizität in ein Verhältnis zum Begriff der Selbstbestimmung, spricht über Prozesse der Selbstveränderung und die Funktion der Erzählung für das Leben, über die Moralität der Ironie und über Hegel als Kritiker des Neoliberalismus.

Narthex Vielen Dank, dass Sie sich zu diesem Gespräch bereit erklärt haben. Zur Vorbereitung haben wir noch einmal einen Blick in Ihren Junius-Band zur *Einführung in die Theorien der Gegenwartskunst* geworfen, und uns ist aufgefallen, dass der Begriff der Authentizität dort keine Rolle zu spielen scheint. Er taucht nicht einmal als Schlagwort im Register auf. Ist der Begriff für die gegenwärtige Debatte völlig bedeutungslos geworden?

Rebentisch Im Blick auf die Gegenwartskunst kam mir der Begriff der Authentizität in der Tat nicht sonderlich einschlägig vor. Vermutlich muss man aber dazu sagen, dass die Einführungsbände bei Junius eine deutliche Positionierung der Autor_innen zulassen. Es handelt sich entsprechend nicht nur um eine Einführung in diejenigen Debattenbeiträge, die ich für das Verständnis von Gegenwartskunst relevant finde; durch meine Diskussion der Beiträge kommt es zwangsläufig auch zu einer Profilierung meiner eigenen Perspektive auf das Feld: Tatsächlich geht es mir in dem Buch darum, in der Auseinandersetzung mit den vorgestellten Theorien Elemente eines normativen Begriffs der Gegenwartskunst zu gewinnen. Mir ging es also weniger darum zu zeigen, was es alles so gibt unter der Überschrift „Gegenwartskunst", sondern um die Frage, ob und, wenn ja: welche Tendenzen sich im Sinne eines anspruchsvollen Begriffs von Kunst verteidigen lassen. Den Begriff der Authentizität würde ich in diesem Zusammenhang vermutlich zunächst eher als Kontrastfolie verstehen: So meine ich, dass sich die avancierteren Stränge der Gegenwartskunst deutlich etwa von einem Paradigma verabschiedet haben, nach dem das Kunstwerk als authentischer Ausdruck der Künstlersubjektivität verstanden werden soll.
Bei Adorno gibt es natürlich die affirmative Rede von der „authentischen Kunst", das ist bei ihm diejenige Kunst, die sich den gesellschaftlichen Widersprüchen stellt, in die sie eingelassen ist, ohne dadurch ihre Autonomie preiszugeben. Das ist inhaltlich nicht sehr weit weg von mir; aber Adornos Verwendung des Worts „authentisch" in diesem Zusammenhang ist schon sehr speziell – eigentlich kaum anders denn als Adorno-Zitat zu hören. Und da sich die Gegenwartskunst nicht zuletzt auch von einigen Motiven der Ästhetischen Theorie Adornos absetzt, wäre es irreführend, diese sehr spezielle Redeweise heute weiterzuführen. Kurz: Ja, es stimmt – der Begriff der Authentizität oder des Authentischen spielt in den kunstphilosophischen Debatten um die Entgrenzung der Kunst und der Künste meines Erachtens keine maßgebliche Rolle.

N Das führt uns zur zweiten Frage nach der Vermittlung von Kunst und Politik, die einen sehr zentralen Platz in Ihren Arbeiten hat, etwa in dem Buch *Die Kunst der Freiheit*[1]. Dort argumentieren Sie, dass das Ästhetische „als konstitutive[r] Bestandteil des Lebens (in) der Demokratie zu verteidigen"[2] sei. Damit meinen Sie freilich nicht so sehr den Bereich der Kunst, sondern eine ästhetisierte Lebensform, als deren

Grundmoment sie eine auf „kreative[r] Selbstverwirklichung“[3] basierende Subjektivierungsform benennen. Die Ästhetisierung aller Lebensbereiche in modernen demokratischen Gesellschaften problematisieren Sie zwar und plädieren für eine Vermittlung eines ‚asozialen‘ Verständnisses von Freiheit als Freiheit *vom* und Freiheit als Freiheit *im* Sozialen – als die Fähigkeit zu einer solchen Vermittlung bestimmen Sie die titelgebende „Kunst der Freiheit“[4] –, doch Sie beschließen Ihr Buch mit dem Fazit: „Eine Demokratie, die sich gegen die ästhetisierende Transformation ihres ethisch-politischen Selbstverständnisses immunisiert hätte, wäre keine mehr.“[5] Zu den Begriffen, mit denen Sie die ästhetische Lebensform charakterisieren, zählen etwa Ironie, Flexibilität, Originalität und Kreativität. Wo hätte in dieser Konstellation die Authentizität ihren Platz?

R Zunächst möchte ich betonen, dass ich mich in dem Buch dezidiert *gegen* das Missverständnis von Freiheit nach dem Modell der kreativ-flexiblen Selbstverwirklichung wende. Darin bin ich zunächst mit einem der prominentesten Ästhetisierungskritiker, den ich in dem Buch bespreche, Hegel, einig. Hegel hat den in diesem Zusammenhang entscheidenden systematischen Punkt bereits im Blick auf die Romantiker formuliert. Damit hat er zwar die Romantiker, Friedrich Schlegel vor allem, verfehlt; aber im Blick auf die Ideologie des kreativ-flexiblen Selbst unserer Tage kann man etwas von Hegel lernen. Hegels Einwand gegen die romantischen Ironiker nimmt nämlich die Kritik an einem Freiheitsmodell vorweg, wie es unter den Bedingungen eines „neuen Geists des Kapitalismus“ (Boltanski/Chiapello) in den westlichen Gesellschaften heute an Einfluss gewonnen hat. Denn Freiheit wird hier weitgehend unabhängig von sozialen Bedingungen gedacht, so, als stünde das Selbst souverän über seinen sozialen Kontexten, als könne es sich frei von aller sozialen Beschränkung entwerfen. Dem entspricht die Idee eines prinzipiell unendlichen Selbst, dem keine konkrete Wirklichkeit mit ihren stets sehr realen Begrenzungen je entsprechen kann. Hegel hat gezeigt, dass eine solche Idee nicht nur aufgrund ihrer subjektivistischen Abstraktion vom Sozialen problematisch, sondern auch in sich widersprüchlich ist. Denn niemand kann es ja vermeiden, in einer konkreten Wirklichkeit zu leben. Dennoch ist eine solchermaßen schiefe, in sich widersprüchliche Idee von Freiheit im Zeichen des „neuen Geists des Kapitalismus“ zur herrschenden Ideologie avanciert: Jede und jeder ist aufgefordert, das eigene Leben unabhängig von sozialen Voraussetzungen ‚frei‘ zu gestalten. Die Fähigkeit zur kreativen Selbstverwirklichung hat sich dabei natürlich dennoch in einem sehr bestimmten Sozialen, nämlich in ständig wechselnden Wettbewerbssituationen zu demonstrieren, und zwar überdies so, dass zugleich mit kommuniziert wird, dass das Potential der Einzelnen in keinem konkreten Kontext je ganz ausgeschöpft werden kann, dass es sich deshalb auch flexibel in andere Kontexte einpassen und hier ebenso kreativ und unabhängig verwirklichen wird. Wie die Einzelnen bei den wiederkehrenden Bewährungsproben abschneiden, wird allein dem individuellen Vermögen oder eben: Versagen zugesprochen. Die Symptome, dass etwas an dem entsprechenden Bild der Freiheit nicht stimmt, liegen mittlerweile offen zutage: Massenhaft führt der Versuch, die in sich widersprüchliche Idee abstrakter Freiheit zu leben, zu einer Verkehrung eines euphorischen Möglichkeitssinns in Erschöpfung und ein Gefühl innerer Leere.

NIEMAND KANN ES JA VERMEIDEN, IN EINER KONKRETEN WIRKLICHKEIT ZU LEBEN.

Die Vorstellung von Freiheit nun, die ich selbst (zum Teil dann auch gegen Hegel) verteidige, ist von einem solchermaßen abstrakt-subjektivistischen Freiheitsverständnis sehr unterschieden. Sie nimmt ernst, dass Freiheit nicht jenseits des Sozialen gedacht werden kann, ohne dadurch jedoch ins umgekehrte Extrem zu verfallen und nun die Freiheit in der Erfüllung sozialer Rollen zu versenken. Alles hängt daran, die Distanz von der sozialen Bestimmtheit des Subjekts nicht als *Modell* für den, sondern als produktives *Moment* im Lebensvollzug des Subjekts zu verstehen. Momente der Freiheit *vom* Sozialen sind dann mit einer Freiheit *im* Sozialen durch einen Prozess vermittelt, in dem wir uns und die soziale Praxis, deren Teil wir sind, ändern können. Das ist aber keine Sache der Kunst in dem Sinne, dass man diesen Prozess souverän meistern könnte. Angestoßen wird ein solcher Prozess vielmehr durch eine Erfahrung dessen, was ich „Selbstdifferenz“ nenne: wenn das Subjekt durch eine Begegnung oder ein Ereignis so aus seinen bisherigen Selbst- und Weltverständnissen herausgerückt wird, dass es deren Gültigkeit befragen muss. Dabei ist die Erfahrung der Selbstdifferenz, ein Gefühl, mit sich selbst uneins zu sein, an sich noch kein freier Zustand. Oft genug geht mit dieser Erfahrung eine existenzielle Verunsicherung, eine Erschütterung einher. Aber *ohne* solche Erfahrungen gibt es die Momente nicht, in denen wir uns die Frage vorlegen, die Ernst Tugendhat die „Wahrheitsfrage“

genannt hat: Wie wollen wir eigentlich leben? Erst aus einer Distanz zu uns können wir uns selbst neu ergreifen; uns tatsächlich für oder gegen eine bestimmte Lebensweise entscheiden. Dafür kann man sich niedrigschwellige und recht anspruchsvolle Beispiele vorstellen. Das kann bis ins Politische hineinragen: wenn ich beispielsweise feststelle, dass ich, um ein neues Selbstverständnis leben zu können, in einen Konflikt mit dem Sozialen gerate, also etwa in einen Kampf um Anerkennung eintreten muss. Von hier aus gibt es auch ein paar Linien zu den eher demokratietheoretischen Strängen in *Die Kunst der Freiheit*; aber um das zu erläutern, müsste ich jetzt noch mal zusätzlich ausholen.

Jedenfalls: Wenn Sie mich fragen, wo bei mir der Begriff der Authentizität zu platzieren wäre, dann gerade nicht in der falschen Vorstellung einer vom Sozialen irgendwie befreiten „ästhetischen Freiheit" – die führt vielmehr mit einer gewissen Notwendigkeit in praktische Probleme, die man womöglich tatsächlich ganz gut als eine Form inauthentischen Lebens beschreiben könnte. Momente des Authentischen würde ich eher im Blick auf das Drama der Selbstbestimmung sehen; wenn es darum geht, nach der Erfahrung der Erschütterung bisheriger Überzeugungen eine neue Entscheidung über die eigene Lebensführung, das eigene Selbst- und Weltverhältnis zu treffen, um dadurch ein Gefühl innerer Stimmigkeit, ein Gefühl des Mit-sich-eins-Seins (wieder) herstellen zu können – auch wenn dies zuweilen bedeutet, dass dafür nicht unerhebliche soziale Kosten zu übernehmen sind. Denn, auch das hat Hegel gesehen, das Gefühl einer solchen inneren Stimmigkeit ist die Weise, wie sich Freiheit auf einer psychologischen Ebene manifestiert – oder vielleicht könnte man in Ihrem Sinne sagen: wie sie sich als Authentizität zur Geltung bringt.

N Da würden wir gerne noch einmal einsetzen und eine kleine Rückfrage zur romantischen Ironie und auch noch eine zu Hegel stellen. Wenn wir Sie richtig verstanden haben, hat für Sie die romantische Ironie entgegen der Kritik Hegels eine soziale Dimension und verbleibt nicht nur als Willkür und Privatangelegenheit des Einzelnen. Vielleicht können Sie das an einem der Romantiker veranschaulichen und noch einmal erklären, was Sie mit der der Ironie innewohnenden Moralität genau meinen?

Ferner noch eine Verständnisfrage zur Kritik Hegels an den Romantikern. In der Rechtsphilosophie scheint es so zu sein, dass auf der Ebene des Sittlichen auf irgendeine Weise die an der Figur der romantischen Ironie diskutierte Form der Freiheit auch aufgehoben ist, d. h. nicht nur negiert, sondern auch bewahrt, aber nur solange sie innerhalb der Grenzen des Sittlichen bleibt, solange also die romantische Subjektivität sich nicht über das Sittliche erhebt. Würden Sie dementgegen sagen, dass dieses romantische Motiv auch die Möglichkeit haben muss, das Sittliche in Frage zu stellen?

R Zunächst, mir ging es nicht darum, eine eigene Lektüre der Romantiker derjenigen von Hegel entgegenzusetzen. Zwar ist die Antwort auf die Frage, ob Hegels Kritik den Romantikern gerecht geworden ist oder nicht, klar: Sie lautet „Nein". Aber das hat bei mir nur am Rande eine Rolle gespielt. Auch ging es mir nicht um eine Theorie der Ironie im engeren Sinne. Die Ironie, das hat schon Karl Heinz Bohrer in seinem Buch *Die Kritik der Romantik*[6] zu Recht betont, ist bei Schlegel selbst ja auch gar nicht eigentlich als philosophische Kategorie verhandelt worden, sondern eher als poetologischer Begriff und als rhetorische Praxis. Interessiert hat mich vielmehr der Umstand, dass Hegel die Ironie zum Inbegriff eines Verständnisses von Freiheit gemacht hat, das er aufs Schärfste bekämpft hat. Es ging ihm nicht nur darum, einem Autor (Schlegel) ein philosophisches Selbstmissverständnis vorzuhalten, vielmehr ging es ihm um die Kritik eines ganzen, von der Romantik geprägten Zeitgeistes. Und auch mir ging es entsprechend in meiner Hegel-Lektüre nicht so sehr um eine Verteidigung der faktischen Romantik und ihrer Ironiekonzeption denn um die Verteidigung von freiheitstheoretischen Motiven, die in der Kritik der Romantik mit verhandelt, aber in ihrem Rahmen sehr verzerrt dargestellt werden. Was hat nun Ironie mit Moral zu tun? Das ironische Bewusstsein, so wie ich es verteidige, ist von einem Bewusstsein um die Endlichkeit aller Entscheidungen, um die Endlichkeit allen Handlungswissens begleitet. Das Gelingen unseres Handelns ist von Faktoren abhängig, die sich niemals, zumindest von keinem endlichen Wesen, vollständig kontrollieren lassen. Die Möglichkeit des Scheiterns unserer Handlungen, deren äußerster Horizont die tragische Verkehrung der guten Absicht ins Gegenteil der schlimmsten Wirkung ist, ist für das ironische Fallibilitätsbewusstsein allerdings nicht das Ende, sondern der Beginn der Moral: Das ironische Bewusstsein führt dann nicht zu einer selbstwidersprüchlichen Entfremdung von aller Praxis, wie Hegel und in seinem Gefolge dann auch Kierkegaard und Schmitt suggerieren; vielmehr bringt es ein richtiges, über die eigene Endlichkeit aufgeklärtes Verständnis moralischen Handelns mit sich. Seine Aufmerksamkeit auf Situationen, Konstellationen und Entwicklungen bewahrt dieses Bewusstsein nämlich nicht zuletzt vor jener falschen Selbstsicherheit, mit dem manche selbsterklärte Moralapostel für sich in Anspruch nehmen, gerecht oder gut zu *sein*. Stattdessen hält es sich für die im Lichte bisher unerhörter Stimmen, ungedachter Perspektiven und neuer Sachverhalte erfolgende Infragestellung des bislang für gut Erachteten offen, ja, verteidigt die Möglichkeit der Infragestellung des als gut Geltenden selbst als ein Gutes. Darin hat dieses Bewusstsein Verbündete in Derrida und Adorno. Letzterer schreibt in der *Minima Moralia*, es

gehöre zur Moral, „nicht bei sich selber zu Hause zu sein“ (Aph. 18).
Hier komme ich schon gleich zum zweiten Punkt: In der Tat finde ich es im Blick auf das Projekt von Hegels *Rechtsphilosophie* geradezu irritierend falsch, dass die Ironie dort so vehement verworfen wird. Zumal wenn man sich klarmacht, welche systematische Stelle die Kritik der romantischen Ironie in der *Rechtsphilosophie* einnimmt. Anhand der Auseinandersetzung mit ihr soll evident werden, dass der Übergang von der Moralität in die Sittlichkeit vollzogen werden muss. Man kann und sollte das meines Erachtens so verstehen, dass die Ironie bei Hegel deshalb an der Schwelle von der Moralität zur Sittlichkeit steht, weil das mit ihr assoziierte Freiheitsverständnis für die moderne (im Unterschied zur antiken) Sittlichkeit konstitutiv ist. Allerdings ist das nicht die Bewegung, die Hegel macht. Statt die Ironie als Konstitutionselement in die moderne Sittlichkeit aufzunehmen, will er sie als Selbstmissverständnis menschlicher Freiheit therapieren.
Wenn sich die romantische Ironie, wie ich in meinem Buch argumentiere habe, nicht auf eine Figur der radikalen Entfremdung von der normativen Dimension sozialen Lebens überhaupt reduzieren lässt, sondern als eine der dynamischen Vermittlung von subjektiver Freiheit und Sozialem bzw. „sittlichem Allgemeinen“ verstanden werden kann, dann braucht die von der Ironie geprägte moderne Subjektivität jedoch nicht therapiert zu werden. Im Gegenteil erhielte die Ironie dann die produktive Dimension, die ihr in Hegels System eigentlich zukommen müsste: als ein Phänomen, das – vergleichbar mit der Rolle des Verbrechens für den Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität in den früheren Teilen der *Rechtsphilosophie* – von der Ebene der Moralität auf eine andere Dimension weist, auf die der Sittlichkeit. Denn zum einen ist klar, dass jedem moralischen Diskurs die Ebene intersubjektiv geteilter Welt- und Selbstverständnisse vorausgesetzt ist; die Sittlichkeit liegt der Moral also zugrunde. Entscheidend ist aber zum anderen, und hier kommt das mit der Ironie assoziierte Fallibilitätsbewusstsein ins Spiel, dass die entsprechenden Welt- und Selbstverhältnisse im moralischen Diskurs nicht nur Anwendung finden, sondern auch selbst im Lichte neuer Fälle verhandelt und gegebenenfalls verändert werden. Damit liegt die Sittlichkeit dem moralischen Diskurs nicht nur zugrunde, sondern ist auch sein Gegenstand und sein Ziel. Genau hierin läge denn auch eigentlich der Unterschied zwischen einer „unbedarften“ (das ist Hegels Begriff für die antike Sittlichkeit) und einer reflexiv gewordenen, einer modernen Sittlichkeit, einer Sittlichkeit, die die Möglichkeit der Infragestellung von je konkreten Bestimmungen des sittlichen Allgemeinen in den Begriff des sittlichen Allgemeinen selbst aufgenommen hat. Eine solche Sittlichkeit wäre also, noch mal anders gesagt, in dem Maße modern zu nennen, wie die Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem nicht nur – qua sozialer Praxis – als immer schon gegeben vorausgesetzt werden kann, sondern dieser Praxis zugleich aufgegeben bleibt.

N Wäre es möglich, die Einsicht in die eigene Fehlbarkeit - oder eben, wie Sie häufig sagen, Fallibilität - einzuordnen in das Begriffspaar Identität und Differenz? Oft wird, wenn man von Authentizität spricht, eine vorliegende Identität angenommen, die im Modus der Authentizität zum Ausdruck komme. Uns scheint, dass Ihre Beschreibung der ästhetischen Erfahrung im Gegenteil gerade die Möglichkeit der Widersprüchlichkeit offenlässt oder diese Widersprüchlichkeit erfahrbar macht. Bleiben wir also in dieser Erfahrung dieselben oder werden wir zu anderen und kommen wir zu uns selbst, indem wir uns als Andere erfahren?

R Was ich vorhin zu erläutern begonnen habe, setzt sich sehr deutlich ab von dem seit den 1970er Jahren häufig mit dem Begriff der Selbstverwirklichung assoziierten Authentizitätsparadigma, demzufolge in jeder und jedem irgendein Kern schlummert, der dann mit Hilfe der richtigen Pädagogik oder, wenn die nicht hilft, der richtigen Therapie entdeckt und entfaltet, eben: verwirklicht werden kann. An die Stelle der sich im Vollzug des Lebens stets erneuernden Aufgabe der Übernahme von Verantwortung für die Frage, wer beziehungsweise wie ich sein will – das ist die Frage der Selbstbestimmung –, tritt denn auch in den entsprechenden „Selbstverwirklichungsmilieus“, wie Gerhard Schulze das mal genannt hat, die Feststellung vermeintlicher Fakten: „Ich bin ein Mensch, der …“
Ich gehe stattdessen in der Tat davon aus, dass wir uns nur aufgrund unserer Durchlässigkeit auf die Welt gewinnen können, und dies immer wieder neu: Nur weil wir vom Außen der Welt, von Begegnungen und Ereignissen, so affizierbar sind, dass wir uns zuweilen in Weisen erfahren, die sich nicht einfach aus unseren bisherigen Selbstverständnissen ableiten, ja, von denen wir bislang noch gar nichts gewusst haben mögen, können wir in eine Distanz zu den uns jeweils bisher bestimmenden Selbstverständnissen treten. Eine solche Distanz aber ist, wie die Einsicht in die Fallibilität unserer Orientierungen, eine Bedingung der Möglichkeit für einen vollen Begriff von Selbstbestimmung. Das hat mit Widersprüchlichkeit indes wenig zu tun. Vielmehr ist die Erfahrung der Distanz von den bisherigen Überzeugungen, die Erfahrung dessen, was ich vorhin Selbstdifferenz genannt habe, nur ein Moment in einem Prozess, an dessen Ende eine neue Selbstbestimmung steht, die das Subjekt wieder mit sich in Einklang bringen soll. Auch die bleibt freilich prinzipiell an die Möglichkeit einer Revision ausgesetzt. Das aber heißt für den Begriff der Authentizität: Was dem Subjekt äußerlich ist und was ihm im Gegenteil authentisch zugehört, erweist sich immer wieder neu nur im Lebensvollzug der Einzelnen, also im Horizont gelebter Erfahrung, in dem sich zeigt, ob wir uns nachhaltig mit einem bestimmten Selbstverständnis identifizieren können oder dieses ablegen müssen, weil es uns durch neue Einflüsse, Begegnungen oder Geschehnisse so fremd geworden ist, dass es uns äußerlich vorkommt und wir uns fühlen wie Darsteller unserer selbst.

Das Selbst der Selbstbestimmung bleibt in solchen Prozessen der Veränderung, danach hatten Sie ja auch gefragt, natürlich nicht mit sich identisch. Das zeigt sich auch an der paradoxen Struktur der Selbstbestimmung: Denn die Selbstbestimmung erfolgt ja im Namen eines Subjekts, das es vor der Entscheidung (über die Frage wer oder wie ich sein will) noch nicht oder nicht mehr gibt. Erst durch den Akt der Selbstbestimmung bringt sich das Subjekt in dieser oder jener Bestimmung hervor. Die Subjektivierung, die sich durch den Akt der Selbstbestimmung vollzieht, ist daher auch eigentlich nicht der Akt eines Subjekts. Eher handelt es sich, Derrida hat das sehr schön formuliert, um ein Ereignis – das Ereignis, in dem sich das Subjekt „im Moment der Ausnahme von sich" ergreift.
Mit ästhetischer Erfahrung im engeren Sinne hat das alles zunächst mal nichts zu tun; und ich spreche in diesen Zusammenhängen auch nicht von ästhetischer Erfahrung. Vielleicht kann man aber doch soviel sagen, dass wir in der ästhetischen Erfahrung von Kunst in eine Distanz zu unseren Selbst- und Weltverhältnissen treten – „Erfahrung erfahren", wie Martin Seel mal gesagt hat. Anders als in anderen Bereichen des Lebens, wo wir die Erfahrung einer Distanz von unseren uns bisher leitenden Orientierungen nicht unbedingt selbst schon im Register der Lust erfahren, ist dies in der ästhetischen Erfahrung durchaus der Fall. Nicht zuletzt darin hat die Kunst eine wichtige gesellschaftliche Funktion.

N Würden Sie mit Hannah Arendt sagen, dass es immer erst nachträglich erkennbar wird und einzuholen ist, ob ich mich authentisch verhalten habe, so wie Arendt dies in Hinsicht auf die Einzigartigkeit fasst, wenn sie sagt, dass erst durch die Geschichten im Nachhinein von der jeweiligen Einzigartigkeit gewusst werden kann?

R Naja, in der Selbstbestimmung geht es ja schon darum, ein möglicherweise durch die Erfahrung einer Krise im Selbstbezug verloren gegangenes Gefühl innerer Stimmigkeit, wenn man so will: ein Gefühl der Authentizität (wieder-)herzustellen. Zwar können wir dabei um die Möglichkeit wissen, dass sich das, was wir heute im besten Wissen und Gewissen als das für unser Leben Gute bestimmen mögen, morgen als ein Schlechtes herausstellen mag: Aber das enthebt uns nicht der Aufgabe, solche Bestimmungen vorzunehmen; es sei denn, wir wären bereit, den Preis der Freiheit für unsere Apathie zu zahlen. Das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und Fallibilität bedeutet im Blick auf das existenzielle Gewicht, das Akte der Selbstbestimmung im Hier und Jetzt unter Umständen tragen, keine Relativierung. Obwohl ich weiß, dass sich die grundsätzliche Instabilität unserer praktischen Orientierungen nie ganz ausräumen, dass sich die Herausforderung selbstbestimmter Lebensführung im Austausch mit der Welt auf eine womöglich für mich jetzt noch gar nicht absehbare Weise erneuern wird, muss ich entscheiden. Denn unsere Selbstbestimmungen sind alles, was wir haben, um Freiheit hier und jetzt zu verwirklichen.
Dass es unter Umständen aber zur Notwendigkeit einer Korrektur des bislang für gut Befundenen, also zu unerwarteten Wendungen im Leben kommen kann, hat auch Konsequenzen für die Weisen, wie wir uns unser eigenes Leben erzählen: Denn von solchen Krisen, solchen Wendepunkten im Leben, wird sich auch meine Perspektive auf die eigene Geschichte verändern. Dieter Thomä hat das in seinem Buch *Erzähle Dich selbst*[7] behandelt. Etwas, das vorher wie eine Nebensächlichkeit aussah, mag in der Rückschau als Schlüsselmoment, als Beginn meines neuen Selbstverständnisses erscheinen. Es schlagen sich sozusagen noch einmal andere Fäden zurück in die eigene Biographie und die Narration meines eigenen Lebens wird verrückt. Tatsächlich gehen Akte der Selbstbestimmung ja in den meisten Fällen auch mit einer Neuerschließung der eigenen Lebensgeschichte einher. Dabei kommt auch ins Spiel, woran Arendt gedacht haben mag: Dass sich die relevanten Aspekte einer Lebensgeschichte oftmals erst im Nachhinein zeigen. Was dem aktuell Handelnden unwichtig erscheinen mag, kann sich später, aufgrund der Verkettung seiner Handlungen mit einem ganzen „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten", wie Arendt sagt, für die Geschichten, die sich in diesem Bezugsgewebe bilden, als zentral erweisen. Aber das heißt nicht, dass solche Momente selbst schon als authentische auszuzeichnen wären; vielmehr geht es ja darum, solchen Momenten, deren Bedeutung den Handelnden selbst erst im Nachhinein klarwerden mag, durch die Akte der Selbstbestimmung gerecht zu werden – um dadurch, auch womöglich gegenüber bisher vernachlässigten Aspekten der eigenen Lebensgeschichte, in ein besseres, ein authentischeres Selbstverhältnis zu kommen.
Arendt hatte diesen Zusammenhang von Selbstbestimmung und Erzählung jedoch nicht wirklich im Blick. Zwar betont sie zu Recht, dass Lebensgeschichten nicht im engen Sinne „verfasst" werden, sondern sich sozusagen im „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten" auf eine für ihre Protagonisten zuweilen sehr überraschende Weise selbst „schreiben". Doch ist dies eine doch recht metaphorische Redeweise und für unseren Zusammenhang zu ungenau. Denn für die Handelnden selbst ergibt sich doch die Notwendigkeit, sich ihr Leben erzählend anzueignen – und zwar immer wieder neu. Das Leben fällt nicht einfach mit den Erzählungen zusammen, die wir von ihm geben. In Momenten einer Veränderung, die ein neues Licht auch auf das bisherige Leben werfen, zeigt sich vielmehr recht deutlich, dass Leben und Erzählung nicht einfach kongruent sind. Unsere Versuche, uns unser Leben erzählend intelligibel zu machen, beschränken sich auf bestimmte Aspekte, die in einem bestimmten praktischen Zusammenhang hervortreten, andere bleiben unberücksichtigt. Gerade diese Beschränkung aber, sagt Dieter Thomä zurecht, ist eine notwendige Voraussetzung für die konstruktive Funktion, die die Erzählungen des eigenen Lebens für unsere Versuche

erfüllen, ein selbstbestimmtes Leben zu führen.

N Noch eine abschließende Frage zur Selbstdifferenz, die Sie als Bedingung und Ausgangspunkt für den Prozess der Selbstbestimmung charakterisiert haben. Wir hatten uns gefragt, in welchem Verhältnis die Selbstdifferenz zu der Tendenz der differenzlosen Differenzierung steht. Manche Autoren, etwa Diedrich Diederichsen, sprechen davon und bezeichnen damit eine Tendenz dahingehend, dass sich Rolle und Selbst, Arbeit und Privates oder Persönlichkeitsbildung und -optimierung immer mehr annähern und die Differenz zwischen diesen Sphären nicht mehr wahrgenommen wird. Sehen Sie diese Tendenz auch so? Und falls ja, gibt es irgendeine Weise sich empfänglich für die Erfahrung der Selbstdifferenz zu halten - gibt es eine Art Bereitschaft für diese Erfahrung, die man pflegen kann?

R Das geht noch mal zurück an den Beginn unseres Gesprächs, als ich die an Momente der Selbstdifferenz geknüpfte Dialektik der Freiheit, die die Freiheit vom Sozialen mit der Freiheit im Sozialen vermittelt, von einem abstrakt-subjektivistischen Modell von Freiheit unterschieden habe, wie es in den letzten Dekaden an Einfluss gewonnen hat. Auch im weiteren Verlauf des Gesprächs habe ich ja einen Begriff von Selbstbestimmung verteidigt, der die Entfremdung von Bildern des eigewnen Selbst für eine Emanzipation aus diesen Bildern nutzt – wie auch immer gesellschaftlich gestützt solche Bilder sein mögen. Im Blick auf die von Ihnen genannten Tendenzen kann dies bedeuten, die unter dem Zeichen des Wettbewerbs stehenden Anforderungen an ständige Selbstveränderung als ein dem eigenen Selbstverhältnis gegenüber Fremdes zurückzuweisen. Ich glaube nicht, dass man sich für eine solche Erfahrung der Selbstdifferenz offenhalten muss, sondern dass sie sich bei Vielen schon eingestellt hat – und zwar auf eine sehr offensichtliche Weise: man sieht es sehr deutlich an der Konjunktur von Erschöpfungssymptomen wie Burnout und Depression in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften. Die Frage ist dann nicht, wie man noch mehr Selbstdifferenz-Erfahrungen generieren kann – wie gesagt: die Erfahrung der Selbstdifferenz, die mich in einen Abstand zu den mich leitenden Prinzipien setzt, ist an sich noch keine Erfahrung der Freiheit. Die Frage ist doch eher: Was folgt daraus, dass die Leute massenhaft in eine erlittene Distanz zu einer sie überfordernden Idee von Freiheit kommen? Die naheliegende Antwort lautet: Korrektur dieser falschen Idee von Freiheit. Statt die Überforderungen durch eine widersprüchliche Freiheitsvorstellung mit noch mehr Selbstoptimierungscoachings zu beantworten, wäre der Blick auf die sozialen Voraussetzungen von Freiheit zu richten. Das wäre auch ein erster Schritt zu ihrer Politisierung. Denn gesellschaftliche Konflikte bleiben in dem Maße verdeckt, soziale Ungleichheit wird in dem Maße naturalisiert, wie man die Freiheit der Einzelnen als voraussetzungslose behauptet.

N Vielen Dank für dieses sehr

KORREKTUR DIESER FALSCHEN IDEE VON FREIHEIT.

Existenz. Berlin 2012.

2 Ebd., S. 24.

3 Ebd., S. 374.

4 Vgl. ebd., S. 20.

5 Ebd., S. 374.

6 Frankfurt a. M. 1989.

7 Frankfurt a. M. 2007.

Tina Kniep & Anton Röhr

„SCHEISS AUF AUTHENTIZITÄT, ICH WILL EINFACH NUR ICH SELBST SEIN!“

VERSUCH DER REHABILITATION EINES GEBEUTELTEN BEGRIFFS

Was der Idee nach als romantische Utopie gelingender Lebensführung geboren wurde, hat heute einen faden Beigeschmack: Kaum ein Begriff ist gegenwärtig so omnipräsent und nichtssagend wie der der Authentizität. Gleichzeitig aber verweist gerade seine aktuelle Gestalt auf ein gesellschaftliches Phänomen: die stetige Verdinglichung der Welt und unser selbst. Warum der Begriff nervt und eine Auseinandersetzung mit ihm sich trotzdem lohnt.

I. Anfang

Authentizität – Zu viel ist über diesen Begriff in den letzten Jahren geschrieben worden, um ihm einen unbeschwerten Essay zu widmen. Wie House-Musik mit Saxophon lässt er sich heute nicht mehr einfach naiv feiern. Man klingt dann nämlich sofort wie einer dieser Ratgeber, die heute als ‚Coaches' in den schicken Büro-Glaskästen unserer Innenstädte ein- und ausgehen. Für sie ist ‚Authentizität' zentral, um entweder ein Produkt an die Frau oder den Mann zu bringen oder im Rahmen der Karriere erfolgreich zu sein. Nicht zuletzt wegen unzähliger Werbekampagnen, die sich diesen Rat allzusehr zu Herzen genommen haben, ist der Begriff *authentisch* in den letzten Jahren zu einem Hass-Objekt zahlreicher Feuilletonisten avanciert. Der Poetry-Slammer Julian Heun pointiert den sich mit jedem ‚authentisch' weiter verhärtenden Verdacht der Autoren treffend mit: „Obacht! Was will mir da schon wieder jemand verkaufen?". Für den Bestseller-Autor und Universal-historiker Yuval Noel Harari hingegen ist der Begriff ‚authentisch' sowieso ein Fall für die Geschichtsbücher. Mit Blick auf die Ergebnisse technologischen und wissenschaftlichen Fortschritts ließen sich Menschen nicht länger als ‚Individuen' mit einem einheitlichen Persönlichkeitskern verstehen, sondern als ‚postauthentische' „Dividuen" im Sinne einer „Kakophonie widerstreitender Stimmen"[1].

All das im Sinn will man auf die Preis-Frage dieses Essays „Gibt es personale Authentizität und wenn ja, ist sie erstrebenswert?" eigentlich mit einem entschiedenen „nein, nein, und nochmal nein! antworten, nur um sich nicht w[illegible] gen z[illegible] verpasst [illegible] Leidens-Ges[illegible] romantische Ut[illegible] ren, und dann von[illegible] chen Ratgebern bis zur [illegible] ur um daraufhin von vielen Kr[illegible] d mit allerlei Hässlichem beworfen z[illegible] er diese Geschichte gehört hat, möchte da[illegible] leicht gar nicht mehr zu Grabe tragen, sondern es [illegible] seinem Pranger losbinden, auf dass es gegen seine zahlreichen Peiniger aussagen kann. Diesem Gedanken folgend ist dieser Essay der Versuch einer Rehabilitation der Authentizität. Die zentrale These hierbei ist, dass der Begriff in seiner gegenwärtigen Form verstellt, was er eigentlich zu zeigen versucht. Hieraus ergibt sich ein doppelter Verweisungscharakter: In der Wieder-freigabe oder Rückermöglichung (von lat. re-habilitare) als einer Bewegung des Verwerfens und darin neu Ergreifens (nicht: des Freilegens von Verschüttetem), fällt der Authentizitätsbegriff nicht nur auf sich zurück, sondern auch auf uns. Gerade dort zeigt er auf, wie selbstverständlich wir uns selbst und die Welt verdinglichen. Die Art und Weise, wie wir da sind, richtet sich mehr und mehr allein daran aus, wer wir sein *wollen* und manifestiert sich so zunehmend in Selbst-Bildern, die unser Leben und Handeln strukturieren (sollen). Diese Idee einer Selbstgestaltung, die nicht danach fragt, wo wir herkommen oder wie wir faktisch da *sind*, führt nicht zuletzt zu einer Verdinglichung von Authentizität

Die zentrale These hierbei ist, dass der Begriff in seiner gegenwärtigen Form verstellt, was er eigentlich zu zeigen versucht.

sowie einer ‚Entleerung' und Aushöhlung des Begriffes. Diesem Phänomen kommen wir aber nicht näher, indem wir den Begriff im Zuge dessen ‚leer' und ‚vage' schimpfen, vielmehr könnte gerade das Sichtbarmachen der Verdinglichung von Authentizität an das eigentliche Widerstandspotential dieses Begriffs erinnern. Oder, um es mit den titel-stiftenden Worten des Rappers Fatoni zu sagen: „Scheiß auf Authentizität, ich will einfach nur ich selbst sein!"[2]

II. Verfasser und Schriftstück in einem

Doch, wie ist man eigentlich sich selbst? Authentizität beginnt mit einem Selbst-widerspruch: Will ich ich selbst sein, bin ich's gerade nicht. Bin ich's, hab ich mich wohl selbst–vergessen. Dabei ist einem als Kind bereits klar, Imperative wie „Sei dankbar!" oder „Freu dich doch für deinen kleinen Bruder!" funktionieren nicht einfach. Im Gegenteil scheinen sie eher zu erschweren, was sie zu imperieren suchen: „Sei witzig!" Haha. So ist es auch mit „Sei du selbst!" als ließe sich das irgendwie intentional und willentlich herbeiführen, als wären wir im selben Moment Werkzeug und Material. Oder, so ließe sich mit der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *authentisch* sagen, Verfasser und Schriftstück in einem.

Denn wie ein Blick ins Lexikon verrät, bedeutet das griechische *authentikos* tatsächlich so viel wie ‚zum Urheber in Beziehung stehend'. Im antiken Griechenland verwendete man das Wort vor allem im Bezug auf Schriften und Dokumente. Also: Da ist etwas, ein Schriftstück und man will wissen, in welcher Beziehung steht es zum Urheber? Ist es echt? Original oder Fälschung? Und man sucht nach Verfahren und Methoden, mit denen sich das überprüfen lässt. Analog dazu lässt sich auch unser heutiges Verständnis von Authentizität verstehen: Authentizität scheint hier das Maß der Übereinstimmung von äußerem Handeln, Verhalten und Tun einerseits sowie der eigenen Befindlichkeit andererseits. Ist jemand authentisch, so stimmen bei ihr oder ihm Innerlichkeit und Verhalten überein, bilden gewissermaßen eine Einheit. Gleichzeitig schwingt darin mit, dass es diese nur als vollständige Gesamtheit und nicht in gradueller Abstufung gibt: authentisch ist man ganz oder gar nicht. Das aber suggeriert eine Art essentiellen Kern eigener Innerlichkeit, den es unabhängig von gesellschaftlichen Erwartungen und Vorgaben zu artikulieren und quasi ins Handeln zu überführen gilt. Auch setzt dieses Verständnis ein erkenntnistheoretisches Gerüst voraus, in dem Ich und Welt, Körper und Geist, Innen und Außen, Motiv und Handlung als recht stabile Entitäten voneinander getrennt werden. Und ob es schließlich gelingt, es zu einer solchen Übereinstimmung von Innen und Außen kommt oder nicht, ließe sich ohnehin nur von einer Art Gottesstandpunkt aus feststellen. Diese Vorstellung von einer geradezu metaphysischen Essenz der Person oder einem inneren Kern unserer Identität, als unserem ‚wahren Selbst', dem wir ‚treu bleiben' wollen, wird jedoch in der modernen Gesellschaft immer unplausibler. Es macht stattdessen den Anschein, als wären Menschen zu verschiedenen Zeiten ihres Lebens aber auch in verschiedenen Situationen jeweils jemand anders. Zudem sind sich die entwicklungspsychologische Forschung und zahlreiche moderne Philosophen einig darin, dass das Selbst erst durch sozial-kulturelle Praxis und persönliche Erfahrungen entsteht und dementsprechend veränderlich ist. Für einige ist dies bereits ein ausreichendes Argument, um sich vom Konzept der Authentizität in Gänze zu verabschieden. Andere wiederum halten diesen Schritt für voreilig; stattdessen ginge es lediglich darum, sich von der Vorstellung eines unveränderlichen Kerns zu verabschieden, nicht jedoch von Authentizität als einer Form der situativen Unverfälschtheit und Echtheit. Dies kann zunächst als eine bestimmte Ehrlichkeit sich selbst und anderen gegenüber ausgelegt oder so weit interpretiert werden, dass Menschen, die nur zu machen scheinen, was sie wollen, selbst wenn es auf Kosten anderer geht, als besonders authentisch gelten können. Ein ‚Original' – so der Gedanke – ist nicht der, der sich anpasst, sondern derjenige, der sagt, was er denkt (vgl. z.B. Donald Trump, dem im Wahljahr 2016 viele Amerikaner gerade wegen seiner *authenticity* den Vorzug gegenüber Hilary Clinton gaben).

III. Authentizität und Individualisierung

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass sich in unserem gegenwärtigen Verständnis von Authentizität zwei wesentliche, aber spannungsreiche Aspekte von Individualität vereinen: Zum einen *Individualität als Selbstbestimmung*, insofern jeder Mensch prinzipiell als freies Wesen dazu fähig ist, sich individuell selbst zu bestimmen und zum anderen *Individualität als Einzigartigkeit*, insofern ich mich so verhalte, wie es meinem Innern entspricht, d.h. einfach so bin, wie ich (bereits) bin, unabhängig davon, was andere von mir denken bzw. denken könnten. Individualität als Selbstbestimmung, deutet *authentikos* vor allem im Sinne der Urheberschaft. Als Urheber ist das Individuum verantwortlich für Kontinuität und Integrität im eigenen Handeln, das eigenen willentlichen Entscheidungen und nicht äußeren Einflüssen oder inneren Neigungen, Launen oder Stimmungen unterliegt. Mit Georg Simmel lässt sich dieser Aspekt der Selbstbestimmung auch als „Individualismus der Gleichheit"[3] bezeichnen, der Autonomie und individuelle Reflexionsfähigkeit als allgemein menschliche Eigenschaften im Sinne der Aufklärung, als Bollwerk gegen Heteronomie

und Determinismus, hervorhebt. Individualität als Einzigartigkeit betont hingegen die Originalität von Individuen, d.h. die in *authentikos* ebenfalls enthaltene Bezugnahme: Authentisch sein, heißt hier also weniger Urheber zu sein, als vielmehr im Bezug zur eigenen Einzigartigkeit als einer sprudelnden Quelle genialer Schaffenskraft zu stehen. Georg Simmel spricht hier vom „Individualismus der Unverwechselbarkeit“[4], dem es im Sinne der Romantik um die unverwechselbare Innerlichkeit und Gefühlswelt jedes Einzelnen geht. Erst im Zusammenspiel der beiden Aspekte lässt sich verstehen, wie es überhaupt zum vielseitig kritisierten Authentizitätswahn der Gegenwart kommen konnte und warum der Seins-Imperativ „Sei du selbst!“ als Aufforderung Urheber und Schriftstück gleichermaßen zu sein nicht völlig absurd erscheint.
Die Forderung „Sei Du selbst!“ appelliert gewissermaßen aus dem Horizont von Individualität als Einzigartigkeit an die Idee der Selbstbestimmung. Zusammen mit der These vom veränderlichen Selbst wird es plausibel, zur authentischen Übereinstimmung auch dadurch zu gelangen, indem ich aktiv auf eine Veränderung meines Selbst hinarbeite. Ich kann also mein Selbst formen, indem ich bestimmte Erfahrungen mache, mich in bestimmte soziale Kontexte (z. B. andere Kulturen) begebe oder bestimmte Techniken der Selbsterforschung anwende (z. B. Psychotherapie). Diese Vorstellung ist die Voraussetzung dafür, dass sich Authentizität zunehmend auch im gesellschaftlich-institutionellen Erwartungshorizont ausbreiten kann: Der originelle Lebenslauf ist zur Einstellungsvoraussetzung geworden, als ließe er sich ausschließlich mit genügend Fleiß herstellen. Dabei reicht die Erwartung deutlich über die bloße Präsentation eines ‚authentischen Selbst‘ hinaus, so weit, dass „zwischen ‚echtem‘ und stilisiertem Findungsprozeß auch für die Betroffenen selber häufig gar nicht mehr recht zu unterscheiden ist.“[5] So formuliert es Axel Honneth in seinem Aufsatz Paradoxien der Individualisierung. In seiner sehr lesenswerten Analyse übersieht er jedoch, dass es zuerst einer bestimmten Deutung des Simmel‘schen „Individualismus der Unverwechselbarkeit“ bedarf, damit dieser überhaupt mit der Idee Konkurrenz kompatibel wird. Diese Deutung versteht ‚Unverwechselbarkeit‘ als ‚Unterschiedenheit‘, d.h. ausschließlich von der Differenz her. Ein solcher von der Abgrenzung her gedachter Individualismus verwandelt jedoch Individualisierung in einen Unterscheidungs-wettkampf um soziale Anerkennung. Mit anderen Worten: Ich kann in meiner Selbstverwirklichung erst dann zufriedenstellend fündig werden, wenn da was benennbar Innovatives an mir auftaucht, das es so nicht noch ein zweites Mal gibt und gab. Honneth spricht von Individualisierung als einer “lebensgeschichtliche[n] Herausarbeitung einzigartiger Eigenschaften, in denen sich Subjekte unterscheiden“[6]. Dabei wird dieses Unterscheiden als ein Nicht-verwechselt-werden auf die besondere Anordnung von Eigenschaften reduziert, als würde ihre Summe die Ganzheit ausmachen, die wir dann - beispielsweise auf der Straße - an jemand anderem wiedererkennen. Diese Vorstellung, dass unser Erkennen (und auch das Anerkennen im honneth‘schen Sinne) mit der vereinheitlichenden Verarbeitung einzelner Eindrücke und Informationen einhergeht, bildet die konzeptuelle Grundlage für eine spannungsreiche Forderung an das Individuum: stelle zugleich Originalität und Konformität dar! Sei unverwechselbar und zugleich vergleichbar!
Jeder wird so zum flexiblen, spezialisierten und verantwortungsvollen Unternehmer seiner selbst. Eine Einzelkämpferin im wachsenden Geflecht anonymer Sozialkontakte, konzentriert auf seine eigenen von anderen unabhängigen Interessen, d. h. seinen *Unique Selling Point* (auf dem Marktplatz des Lebens). Seine vergleichbare Besonderheit gegenüber anderen Konkurrenten wird verkauft als absolute Einzigartigkeit. Hervorgehoben wird der Vorteil, den mein ‚Angebot‘ gegenüber anderen hat, worin sich immer auch ein Nutzenversprechen verbirgt. Dementsprechend stellt sich die Sorge ein, für nutzlos gehalten zu werden, falls man nicht überzeugen kann. Außerdem trete ich so in ein permanentes Zweck-Mittel-Verhältnis zu mir selbst. D. h. der eigene Lebensentwurf orientiert sich am Produktionsprozess: nur an einen solchen kann der physikalisch geprägte Maßstab von Leistung angelegt werden. So, wie Arbeit als Größe sichtbar sein muss, muss das, als was ich mich individuell verwirkliche, an errungenen Eigenschaften nachweisbar sein. Dies führt schließlich zu einer Rede von der Persönlichkeit bestehend aus Einzelteilen, die im Sinne einer funktionalen Gesamtheit zusammenwirken. Diese wird, ähnlich dem Bauplan einer Maschine, zuvor hinsichtlich ihrer Einsatzbestimmung konzipiert, um dann verwirklicht zu werden: das Subjekt entwirft und baut sich gleichzeitig. Ähnlich einer Produktbeschreibung lassen sich daraufhin lange Angebots-Listen dieser Eigenschaften in Form von verfüg- und vergleichbaren Werkzeugen erstellen. Dazu gehören gleichermaßen Talente, Möglichkeiten, soziales Kapital, kulturelles Kapital, etc. und zahlreiche Kompetenzen (z. B. emotionale Kompetenz, Sprachkompetenz oder Reflexionskompetenz) sowie alle möglichen weiteren Besitztümer. Die einzelne Person begreift sich zunehmend als „statistisches Selbst“[7] vom Durchschnitt her, d. h. über abstrakte, situationslose Selbstbeschreibungen einzelner Merkmale und Eigenschaften, um der Forderung, ein Angebot von sich zu erstellen, nachkommen zu können.

Hervorgehoben wird der Vorteil, den mein ‚Angebot‘ gegenüber anderen hat, worin sich immer auch ein Nutzenversprechen verbirgt. Es stellt sich die Sorge ein, für nutzlos gehalten zu werden, falls man nicht überzeugen kann.

IV. Negative Freiheit ohne jegliche Direktive

Möglich wird dieser Zwang zur Selbstvermarktung erst durch eine nie dagewesene und stets steigende Fülle an Wahlmöglichkeiten. Doch diese Zunahme von Optionen geht nicht automatisch mit einem Zuwachs an individueller Freiheit einher, weil sie letzten Endes eine bloß negative Freiheit ermöglicht. D. h. ähnlich wie beim Einkaufen, lässt sich nur zwischen bereits gegebenen, zunehmend ‚designten' Optionen entscheiden. Dies wiederum erfordert eine ständige Introspektion – wer bin ich?, was kann ich?, wie verkaufe ich mich? –, die zu Überforderung und Erschöpfung führen kann. In der soziologischen Analyse dieser Erschöpfungszustände, wird oftmals als besonders problematisch hervorgehoben (z. B. von Georg Simmel, Alain Ehrenberg oder Axel Honneth), dass durch die permanente Zunahme von Optionen bei gleichzeitiger Befreiung von allen Heteronomien nur eine scheinbar positive Freiheit zu allem entstehe. Tatsächlich entspräche diese aber immer mehr nur noch einer ausschließlich negativen Freiheit ohne jegliche Direktive. Den „Subjekten" bleibe – wie es Honneth formuliert – „nur die Alternative zwischen vorgespielter Authentizität oder Flucht in die depressive Erkrankung, zwischen aus strategischen Gründen inszenierter Originalität und krankhafter Verstummung"[8].

Doch vielleicht sind gar nicht die ständige Introspektion infolge der Zunahme negativer Freiheit und die darin sich auftuende Leere das Problem, sondern der Druck des Über-Ichs, diese Leere schließen, d. h. etwas aus sich machen zu müssen? Verwandelt sich nicht erst aufgrund des Zwangs zur ökonomisch-kompatiblen Selbstverwirklichung Depression in Schuld, die nicht mehr abgetragen werden kann? Frei nach dem Motto: „Sometimes it is not because existence is meaningless that produces anxiety, but rather the opposite."[9]

In einer Gesellschaft, in der Nonkonformität zur Konformität gehört, stehen wir unter dem besonderen Druck, ein bedeutungsvolles Leben zu führen; und ‚Bedeutung' im Sinne des Authentizitätskapitalismus heißt lediglich: sich individualisieren, d. h. authentisch etwas machen, das gesellschaftliche Anerkennung findet, wie z. B. Erfolg. Der allerdings kommt im Nachhinein gern ‚konkurrenzlos' daher. So werden in den Medien mit Vorliebe Erfolgsgeschichten derjenigen Mutigen präsentiert und zum Ideal erhoben, die ihrer eigenen Stimme unabhängig von gesellschaftlichen Konventionen gefolgt sind. Ausgerechnet die Lebensläufe von Menschen, die ihr Handeln nicht am Erfolg ausrichten und sich in Bezug auf das Ergebnis in einer Offenheit auf Gelingen halten, werden vom Resultat (des Erfolges) her zum Maßstab gemacht: „Nur wer authentisch ist, ist auch erfolgreich!" Auf diese Weise wird das Authentizitätsversprechen zu einer Art Heilslehre nach dem Tod. Ähnlich wie in der Werbung ermöglicht die Echtheit und Authentizität ‚des Produktes' die Maskierung der Verkaufsabsicht. Dieses Narrativ macht unser Angebot nicht nur attraktiv für andere, sondern auch für uns selbst. Damit es weiterhin möglich ist, uns für die Gebieter statt die Geplünderten des Kapitals zu halten. Denn das authentische Selbst ist ein unersetzliches Triebwerk in einem System, das ständig auf kreative Innovationen angewiesen ist.

Das Authentizitätsversprechen wird zu einer Art Heilslehre nach dem Tod.

V. Schluss

Nun ließe sich gerade diese Form der Selbstmanipulation im Korsett zunehmender Funktionalisierung als ‚unauthentisch' kritisieren, doch scheint sich der Begriff der Authentizität – vergleichbar mit dem Konzept der Achtsamkeit – mittlerweile so gut in das System seiner Kritik eingefügt zu haben, dass er droht, in die Richtung seiner eigenen Verkehrung zu kippen. Dabei ist er wohl gerade aufgrund seines ursprünglichen Widerstandspotentials zum ‚Hauptwort der Moderne'[10] geworden, als ‚Sturm und Drang' gegen eine aufgeklärte Welt ohne Geheimnisse, als Widerstand gegen eine Vernunftherrschaft, die keinen Blick für das Konkrete und Besondere kennt.

Führt nun aber gerade diese Überbetonung des Besonderen zum Verschwinden von Einzigartigkeit? Was kann Widerstand in einer Gesellschaft heißen, in der die Artikulation der eigenen Non-Konformität zugleich Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen bedeutet? Zunächst einmal hieße Widerstand, dass die Begriffe rund um die Deutung von Authentizität genauer in den Blick genommen werden. Gerade in ihrer verdinglichten Variante bergen diese bereits in sich einen doppelten Verweisungscharakter und damit Widerstandspotential. Widerstand bedeutet hierbei, auf begriffliche Selbstverständlichkeiten im Diskurs selbst oder auf gesellschaftlich verinnerlichte Glaubenssätze aufmerksam zu machen. Wie verstellt der Blick oft zu sein scheint, zeigt sich daran, dass selbst Authentizitäts-Kritiker in ihren Überlegungen oft genau jene metaphysisch oder ökonomisch verzerrte Deutungen übernehmen, die den Begriff überha blematisch machen. Dementsprechend lie der Philosophie nicht darin, Antworte sungen zu liefern, sondern zu zeigen, d Weise, wie wir ein Problem wahrnehme dieses Problems sein kann. Diesem frei nach formulierten Credo folgend sieht dieser Essay einfachen Antwort auf die Preisfrage „Gibt es p Authentizität und wenn ja, ist sie erstrebenswe Der Versuch einer Rehabilitation der Authentizität nicht darin münden, dem Begriff lediglich ein neues tungs-Korsett anzulegen. Stattdessen schließt er mit ei gen (Gegen-)Fragen:

Könnte Authentizität als Originalität und Einzigartigkeit nicht auch etwas anderes heißen als ein leuchtendes Hervortreten aus der grauen Masse? Lässt sie sich

nur von der (hierarchischen) Differenz her denken? Oder ließe sie sich auch existentiell verstehen, als die jedem eigene Weise da-zu-sein? Und aus diesem existentiellen Verständnis von Individualität heraus: Ist die Einheitlichkeit der Person wirklich eine Voraussetzung für Authentizität, bzw. lässt sich diese nicht vielleicht anders denken, als in Form einer mathematisch-quantitativen Deckungsgleichheit zweier Größen (A=A)? Wäre es nicht auch möglich, diese Einheitlichkeit im Sinne eines Über-ein-kommens innerhalb einer bewegten Relation von Ich und Welt zu fassen? So wie ein gutes Gespräch (oder aber auch ein gutes Schweigen) eine qualitative Einheit im Unterschiedenen bildet, so lässt sich die Einheitlichkeit der Person dann nicht irgendwo *in ihr* finden, sondern darin, *dass* sie sich zu sich selbst verhält.[11] Aus dieser Perspektive lässt sich weiterfragen: Inwieweit kann ein Entwurf überhaupt bewusst gewählt werden? Erfahren wir nicht vielmehr einen ständigen Wechselbezug zwischen Entwurf und Welt, in dem, was sich uns im jeweiligen Moment zeigt und wie es uns begegnet? Und läge in dieser (freilich: situativen und subjektiven) Begegnungserfahrung nicht die Möglichkeit einer Direktive in Zeiten postmoderner Orientierungslosigkeit? Und daran anschließend: Könnte nicht gerade die Annahme, die objektive (theoretisch erklär- und lehrbare) Welt sei die wirkliche, maßgeblichen Anteil an dem Dilemma der Orientierungslosigkeit haben? Weil sie das für Selbstverwirklichung entscheidende Sich-in-Bezug-Setzen verhindert und der menschlichen Selbst- und Welterfahrung kaum Raum gibt? ¶

Ist die Einheitlichkeit der Person wirklich eine Voraussetzung für Authentizität, bzw. lässt sich diese nicht vielleicht anders denken, als in Form einer mathematisch-quantitativen Deckungsgleichheit zweier Größen (A=A)?

val Noah Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von*
gen. München 2017, S. 444 f.

?. Dexter, „Authitenzität", erschienen auf:
o (Album). Wortsport. 2015.

el, *Untersuchungen über die Formen*
haftung. Berlin 1908, S. 543.

Goethes Individualismus". In:
ale Zeitschrift für Philosophie der

sierte Selbstverwirkli-
dividualisierung" In: *Das*
kennungstheorie. Berlin

winnung des
m Zeitalter der

ung.

egger.
apitel IV. 3.2.
verstanden als
mmenspiel: ‚ein Gespräch
39–142.

ÜBER DIE

AUTOREN

VERKAUFS-STELLEN

Und im Internet
via harp.tf
oder dem
Online-Shop
der HARP:
booklooker.de/harp

Berlin

Bochum

Göttingen

Leipzig

Bonn

Frankfurt am Main

Darmstadt

Freiburg

Augsburg

Zürich

Ausgabe 1
Frühjahr 2015

Zwei Zombies. Gott, das Subjekt – und mehr

Ausgabe 2
Winter 2015/16

Ausgabe 3
Winter 2016/17

... Nietzsche! – ...

Es ist möglich, die NARTHEX zum jeweiligen Heftpreis zu abonnieren. Abonnenten bekommen die Versandkosten erlassen.

Au|then|ti|zi|tät

Alle Mitglieder des Harp e.V. erhalten das Heft kostenlos nach Hause geliefert.
Der Mitgliedsbeitrag pro Jahr beträgt derzeit 20€ (ermäßigt: 10 €, Förderbeitrag: 50 €).

Ausgabe 4
Frühjahr 2018

marX. Ökonomie, Politik, Philosophie

Ausgabe 5
Winter 2018

Au|then|ti|zi|tät
personal

NARTHEX

Danke!