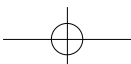
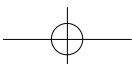
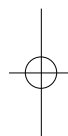
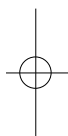
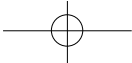
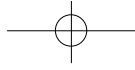


**VERLAG  
VORWERK 8**





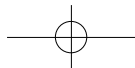


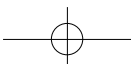
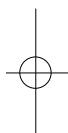
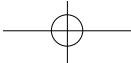
Astrid Deuber-Mankowsky

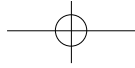
**Kant, Nietzsche, Cohen, Benjamin  
bis Donna J. Haraway**

# **Praktiken der Illusion**

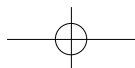
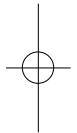
Vorwerk 8



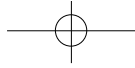




009	<b>Einleitung</b>
009	Die Zukunft einer Illusion
012	Der positive Schaden der Spekulation
016	Der Einfluss Heideggers
	<b>ILLUSION UND AUFKLÄRUNG</b>
025	<b>Apologie der Illusion in Kants Opponenten-Rede gegen Johann Gottlieb Kreutzfeld</b>
025	Eine kürzlich veröffentlichte lateinische Rede Kants
034	Kreutzfelds Kulturgeschichte der Völker
036	Die neue Königin der Wissenschaften
040	Die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft
046	Nachtgedanken eines Zweiflers
051	Schwedenberg verteidigen
055	Ästhetische Illusion und optische Täuschung
058	Lamberts Phänomenologie als transzendente Optik
068	Die Persistenz der Bedingungen des Scheins in der Illusion
072	<b>Eine heilsame Illusion: wie die Kultur aus der Natur entsteht</b>
072	Vom Nutzen der Anthropologie und vom Ernst des Spiels
075	Natur, Kultur und Moral
079	Zweckwidrigkeiten
082	Das Phantastische der Liebe
089	Der Einfluss Rousseaus
093	Das idealische Gefühl und der erlaubte Schein
097	Eine heilsame Illusion
099	<b>Acedia und das radikal Böse</b>
099	Das leere Zeichen und das leere Gemüt
103	Der Mittagsdämon Acedia
107	Die Sorge um das Denken
110	punctum flexus contrarii
111	Die menschliche Natur als Manifestation des Bösen
115	Verkehrtheit des Herzens
117	Selbstaufhebung der Moral aus moralischen Gründen
120	Die Ehre des Fabius Cunctator
	<b>PRAKTIKEN DER ILLUSION IN DER MODERNE</b>
122	<b>Nietzsches Tanz um die Philosophie</b>
122	An die Realisten
120	Kommunizierende Röhren
126	Philosophie als Kunst der Transfiguration
129	Das Leid der Ariadne
133	Das Leben, ein Weib – das »Bild des Bildes des Bildes«
135	Die Mannwerdung und die Wirkung der Frauen in die Ferne
139	Die Frauwerdung als Schutz vor dem Bösen
140	Wer ist Ariadne?

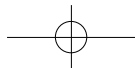
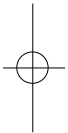


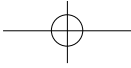
145	<b>Erzeugung von Zukunft. Sprachformen der Apokalypse bei Hermann Cohen</b>
145	Erzeugung von Zukunft
148	Über dem Abgrund schweben
149	Enthüllung und Katastrophe
151	Das geistige und das sprachliche Wesen, ein Hinweis von Walter Benjamin
154	Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit
157	Vertrauen
159	Abgrund der endlosen Naturbedingtheit
160	Geschichte
163	Erinnerung als Verinnerlichung
165	<b>Zu Benjamins Kritik des Scheins im Wahlverwandtschaftenaufsatz mit einem Exkurs zu Cohens Behandlung des Empfindungsproblems</b>
165	Das Vergehen des Scheins
169	Einverleibung
171	Empfindung und Erlebnis
176	Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und das Problem der Psychophysik
187	Buber und George: Vorbehalt gegen Gesetz und Zweifel
189	Bubers Erneuerung des Judentums
191	Georges Ästhetisierung des Opfers
194	Die nichtexistente Frage
197	Tränen verschleiern den Blick
203	<b>Heilsame Illusion und auratische Wahrnehmung</b>
203	Aestheticae – Baumgarten und Benjamin
216	Die Ausrichtung der Realität auf die Massen
221	Der Film als Wahrnehmungstest
231	Illusionäre Natur zweiten Grades
235	Wahrnehmbarkeit als Übersetzbarkeit
240	Der Mensch im Bild
247	Illusion und Mimesis, Schein und Spiel
254	<b>Antigenealogische Revolte und Reproduktion</b>
254	Antigenealogische Revolte
256	Fouriers glücklicher Diskurs
260	Claire Démars Manifest der Zukunft
264	Opfergang der männlichen Sexualität
268	Einmal ist keinmal
	<b>NACHSPIEL: DIFFRAKTION STATT REFLEXION</b>
271	<b>Die Fadenspiele von Donna J. Haraway: eine Methode mit kleinem ›m‹</b>
271	Eine neue Universalwissenschaft und der Einfluss des statistischen Standpunktes auf die Kybernetik
278	Cyborg-Mythos und Cyborg-Politik
285	Optische Täuschung und Situierung als komplexe Konstruktionen
289	Whiteheads Philosophie des Prozesses



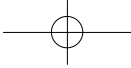
---

293	Kognitiver Fetischismus oder The Fallacy of Mislplaced Concreteness
300	Fakten und Fiktionen, der Punkt und die Zahl
307	Die Metapher und die Vision der Kybernetik
323	Fernlenkbare Flugzeuge, zielgerichtetes Verhalten und eine andere Wahrscheinlichkeit
335	Extensive Abstraktion, Anti-Eschatologie und Diffraktion
346	Literaturverzeichnis Textnachweis





für Roman





## Einleitung

### 1. Die Zukunft einer Illusion

Am 29. Oktober 1920 präsentiert Pavel Alexandrovitsch Florenskij, Mathematiker, Physiker und Philosoph, im nachrevolutionären Moskau seine Analysen der Zentralperspektive. Sie tragen den Titel *Die umgekehrte Perspektive*.<sup>1</sup> Es ist ein Generalanriff gegen die Zentralperspektive mit dem Ziel einer Rehabilitierung der als ›falsch‹ oder ›verdrehet‹ empfundenen Perspektive der russischen Ikonenmalerei.<sup>2</sup> Der Text intendiert eine Revolution des Denkens und der Geschichte. Die anschließenden Debatten über das Referat dauerten, so erinnert sich Florenskij, sehr lange.<sup>3</sup> Die Zentralperspektive – gemeinhin der Ausdruck größtmöglicher Realitätsnähe – steht für Florenskij als Inbegriff einer »Weltanschauung, [...] in welcher irgendeine Subjektivität als die wahre Grundlage einer halbrealen Vorstellung von den Dingen fungiert, der Realität selbst verlustig gegangen«.<sup>4</sup> Sie ist für ihn der Ausdruck eines *Illusionismus*, den er in eine Reihe mit dem Humanismus, dem Naturalismus, der Aufklärung, der kantischen Erkenntnistheorie und insbesondere der Marburger Schule des Neukantianismus stellt. Illusionen sind für den lebensphilosophisch orientierten Florenskij Scheinbilder, bloße Schattenbilder der Wirklichkeit. Im Namen einer »religiösen Objektivität und transpersonalen Metaphysik«<sup>5</sup>, die in der symbolischen Darstellung der Ikonen und in der Kunst immer da zum Ausdruck komme, wo gegen die Regeln der Perspektive verstoßen werde, erstrebt er die Wiedergewinnung eines lebendigen und unmittelbaren Kontakts zur Wirklichkeit. Statt der äußeren Nachahmung sucht er die innere Verbindung mit der Realität.<sup>6</sup> Florenskij, dessen Rang in Russland mit jenem von Leonardo da Vinci und Immanuel Kant verglichen wird, war nicht nur Mathematiker, Physiker und Philosoph, er war auch Priester der christlich-orthodoxen russischen Kirche, ein leidenschaftlicher Gegner Kants<sup>7</sup> und

1

Florenskij, Pavel: Die umgekehrte Perspektive. In: *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst*. Aus dem Russischen übers. u. hg. v. Sikojev, André. München 1989, S. 7-80. Florenskij (1882-1937) erhielt kurz danach in den »Moskauer Höheren künstlerisch-technischen Werkstätten« einen eigens für ihn geschaffenen Lehrstuhl für Raumanalyse in Kunstwerken. Neben seiner Lehrtätigkeit engagierte er sich in einer Vereinigung von Künstlern, deren Ziel die Einheit der Kunst war und die Auseinandersetzung mit der Tradition der orthodoxen russischen Kirche »aus Liebe zur Wirklichkeit« (vgl. Sikojev, André: Pavel Florenskij (1882-1937). In: Florenskij: Die umgekehrte Perspektive, S. 157-168, hier S. 165).

2

Zur Wiederentdeckung der russischen Ikonenmalerei an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert vgl. Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München 1990, S. 30 ff.

3

Florenskij: Anmerkungen »Die umgekehrte Perspektive«. In: *Raum und Zeit. Werke in zehn Lieferungen. Fünfte Lieferung*. Hg. v. Radetzka, Olga u. Werner, Ulrich. Berlin 1997, S. 365.

4

Florenskij: Die umgekehrte Perspektive, S. 70.

5

Florenskij: Die umgekehrte Perspektive, S. 16.

6

Sikojev, André: Pavel Florenskij (1882-1937). In: Florenskij: Die umgekehrte Perspektive, S. 157-168, hier S. 165.

7

Florenskij hat sich intensiv mit Kant beschäftigt und Texte von diesem ins Russische übersetzt. Vgl. Haney, Frank: Pavel Florenskij und Kant – eine wichtige Seite der russischen Kant-Rezeption. In: *Kant-Studien* 92. Jg. 2001, S. 81-103, hier S. 83.



ebenso leidenschaftlicher Anhänger Platons. 1927 wurde er verhaftet und in die Verbannung geschickt, weil er gegen die Einmischung Stalins in die inneren Angelegenheiten des Patriarchats protestiert hatte.<sup>8</sup>

Im gleichen Jahr, 1927, erschien im psychoanalytischen Verlag in Wien Sigmund Freuds Studie *Die Zukunft einer Illusion*. Der Begründer der Psychoanalyse traue sich, wie er in seiner Schrift in Anspielung auf das nachrevolutionäre Russland betont, nicht, das »große Kulturexperiment« zu beurteilen, das »gegenwärtig zwischen Europa und Asien angestellt wird«<sup>9</sup>. Die Bemerkung findet sich im Zusammenhang von Überlegungen, ob und wo der Erziehbarkeit von Menschen Schranken gesetzt seien. Unter Illusionen versteht Freud »im weitesten Sinn religiöse Vorstellungen«.<sup>10</sup> Damit steht seine Ansicht konträr zu jener Florenskijs. Während Freud den gesamten kulturellen Schatz der religiösen Vorstellungen als Illusion charakterisiert, betrachtet Florenskij die Religion als einzig möglichen Zugang zur »lebendigen« Wahrheit. Stellt für Florenskij die Reduktion der Weltwahrnehmung auf die wissenschaftliche Erkennbarkeit den Kern des Illusionismus dar, so verspricht sich Freud von der Wissenschaft den Ausgang aus dem wahnhaften Charakter der Religion. In der Folge definiert Freud die Religion als ein »System von Wunschillusionen mit Verleugnung der Wirklichkeit«<sup>11</sup>, während sich nach Florenskij die gesamte Geschichte der Aufklärung »in der Hauptsache mit dem Krieg gegen das Leben selbst befaßt, mit dem Ziel, es völlig im System seiner Konstruktionen zu ersticken«<sup>12</sup>.

Der Unterschied zwischen den Positionen von Freud und Florenskij lässt sich in einer polarisierenden Gegenüberstellung freilich nicht hinreichend darstellen. Denn es gibt in Freuds Konzept der Illusion eine Dimension, welche in Florenskijs lebensphilosophisch inspirierter Position nicht vorkommt. Sie betrifft die Reflexion auf die Realität konstituierende Funktion des Wunsches. Illusionen sind für Freud zwar auch Scheinbilder, doch sie sind keine »Schattenbilder der Wirklichkeit«. Eine Illusion ist nicht dasselbe wie ein Irrtum. Sie ist weder dasselbe wie eine Wahnidee noch unbedingt falsch oder unrealisierbar. Illusionen sind nach Freud Wunscherfüllungen, für sie bleibt »charakteristisch die Ableitung aus menschlichen Wünschen«.<sup>13</sup> Dabei handelt es sich nicht um irgendwelche Wünsche, sondern um die »ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der

8

Das erste Mal wurde Florenskij im Zuge der Revolution 1917 mit Zelebrationsverbot belegt und nach Turkestan verbannt. Von dort wurde er jedoch bereits wenig später in die Kommission zum Schutz der Altertümer des Sergij-Dreieinigkeits-Klosters berufen. Im Kontext dieser Tätigkeit entstand 1920 auch das Manuskript *Die umgekehrte Perspektive*. Als Kommissionsmitglied forderte Florenskij die Erhaltung des Klosters als geistiges Zentrum Russlands mit dem Gottesdienst und der Mönchsgemeinschaft im Zentrum.

9

Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion [1928]. In: *Gesammelte Werke* XIV. Unter Mitwirkung von Bonaparte, Marie. Hg. v. Freud, Anna et al. Frankfurt am Main 1999, S. 323-380, hier S. 330; vgl. auch S. 369.

10

Freud: Zukunft, S. 335.

11

Freud: Zukunft, S. 367.

12

Florenskij: Die umgekehrte Perspektive, S. 28.

13

Freud: Zukunft, S. 353.





Menschheit.«<sup>14</sup> In offensichtlicher Anlehnung an die transzendente Dialektik Kants reiht Freud nicht nur das Festhalten an der Existenz eines mächtigen Gottes, sondern auch die »Antworten auf die Rätselfragen der menschlichen Wißbegierden, wie nach der Entstehung der Welt und der Beziehung zwischen Körperlichem und Seelischem«<sup>15</sup>, unter die Illusionen, die in etwa, wie er zusammenfasst, der Endgestalt der religiösen Vorstellungen »unserer heutigen weißen, christlichen Kultur entsprechen«.<sup>16</sup> Wissen schützt also weder vor starken Wünschen noch vor Illusionen. Deshalb gebietet es das wissenschaftliche Ethos nach Freud, dass sich auch der Vertreter der Wissenschaft der Frage stellt, ob die Hoffnung auf die heilsame Wirkung der Wissenschaft nicht selbst einer Illusion entspringt. Fast wörtlich erinnert Freuds Mahnung, den kritischen Blick auf die eigenen Grundlagen zu richten, an Kants philosophisches Projekt der Selbstkritik der Vernunft: »Nichts darf uns davon abhalten, die Wendung der Beobachtung des Denkens zu seiner eigenen Kritik gutzuheißen.«<sup>17</sup>

Freud nähert sich der kantischen Kritik von der Frage her, wie die menschliche Kultur, unter der Freud all das versteht, »worin sich das menschliche Leben über die animalischen Bedingungen erhoben hat und worin es sich vom Leben der Tiere unterscheidet«<sup>18</sup>, zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung erhoben werden kann. Nun stellt die Wissenschaft selbst eine *kulturelle* Errungenschaft dar. Daraus ergibt sich die Frage, die Freud zu Kant führt: Was bedeutet es für den Status der Wissenschaft, wenn die wissenschaftliche Analyse der Kultur zum Vorschein bringt, dass die Kultur – und damit auch die Wissenschaft selbst – ihren Ursprung in der Illusion, also in einer Wunscherfüllung hat?<sup>19</sup> Diese Frage eröffnet nicht nur einen ungewöhnlichen Zugang zu Kant, sondern aktualisiert zugleich den beunruhigenden Zweifel, der die früheren Texte des Philosophen, insbesondere die anonym veröffentlichte Schrift *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1776) bis hin zum ersten Band der drei Kritiken (1781) durchzieht. In einem dieser Texte schreibt Kant, dass der Zweifel, den er annehme, der »Zweifel des Aufschubs« sei, und die Ehre, die er suche, die Ehre eines Fabius Cunctator.<sup>20</sup>

14

Freud: Zukunft, S. 352.

15

Freud: Zukunft, S. 352.

16

Freud: Zukunft, S. 341.

17

Freud: Zukunft, S. 357.

18

Freud: Zukunft, S. 326.

19

Wie verwickelt das Problem ist, zeigt sich in Freuds Ausführungen zur Entstehung der ersten Kulturvorschrift »Du sollst nicht töten« aus dem To tennismus. So betont Freud ausdrücklich, dass die religiöse Lehre die historische Wahrheit, wenn auch in einer gewissen »Umformung«, mitteile, während die »rationelle Darstellung« diese Wahrheit verleugne. Die »Wahrheit«, welche der Rationalismus nicht akzeptieren will, lautet: »Gott war wirklich an der Entstehung jenes Verbots beteiligt, sein Einfluss, nicht die Einsicht in die soziale Notwendigkeit hat es geschaffen.« (Freud: Zukunft, S. 366).

20

Kant, Immanuel: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, ab Band 22 v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1900 ff. [Zitiert als AA mit Band und Seitenangabe]. Bd. 20, S. 1-181.



In dieser wissenschaftlichen Kultur des »Zweifels des Aufschubs« bewegt sich Freud, wenn er sich im Fortlauf seiner Überlegungen zur *Zukunft einer Illusion* einen fiktiven Widerredner schafft, der seine Überlegungen mit Misstrauen verfolgt, um auf diese Weise der Gefahr zu begegnen, von den eigenen Illusionen davongetragen zu werden.<sup>21</sup> Von diesem Standpunkt einer philosophischen Kultur des Zweifels aus ist es nur folgerichtig, wenn sich Freud dezidiert von der *Philosophie des Als Ob*<sup>22</sup> distanziert, mit der Hans Vaihinger, führendes Mitglied der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus und Begründer der *Kant-Studien*, den kantischen Zweifel entschärfte. Vaihingers Vorschlag, die Begriffe der Vernunft oder Ideen als »praktische Fiktionen« zu nehmen bei gleichzeitigem Wissen, dass sie als theoretische Wahrheiten, wie er sich ausdrückt, »dahinsterben«, unterscheidet sich, so Freud, nicht von dem *Credo quia absurdum* der Kirchenväter. Beide vermitteln, wie er unmissverständlich ausdrückt, »den Eindruck einer krampfhaften Bemühung, dem Problem zu entgehen«.<sup>23</sup> Beide verschließen sich der Erkenntnis der Differenz zwischen einer Fiktion im Sinne einer Erfindung und einer Illusion im Sinne einer Wunscheffüllung.<sup>24</sup> So ist denn Vaihingers *Philosophie des Als Ob* nichts weniger als eine Form der Praktik der Illusion. Freud beruft sich in seiner Verteidigung der Wissenschaft bemerkenswerterweise nicht auf das Argument der Wahrheit, sondern auf die Verschiedenheit des *Verhaltens* zur Illusion. So müsse er, anders als sein imaginiertes Gegner, seine Illusion nicht mit allen Kräften verteidigen. Wenn sie entwertet werde, müsse er an der Welt nicht verzweifeln. Er brauche keine Denkverbote aufzustellen und jene auch nicht mit einer Strafe zu belegen, die nicht an seine Illusion glauben, da er es vertragen könne, wenn sich einige Erwartungen als Illusionen herausstellen. Freud fasst zusammen: der Unterschied zwischen ihm und seinem fiktiven Gegner bestehe darin, dass er bereit sei, auf ein »gutes Stück unserer infantilen Wünsche zu verzichten«.<sup>25</sup> Dazu gehört die Einsicht, dass die Wissenschaft selbst zwar keine »keine Illusion« sei, es aber wohl eine Illusion sei, zu »glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann.«<sup>26</sup>

## 2. Der positive Schaden der Spekulation

In *Zukunft einer Illusion* gibt sich die Realität an erster Stelle dadurch zu erkennen, dass sie sich unseren starken Wünschen nicht beugt. Es ist ebendieses Realitäts-

21

Vgl. Freud: *Zukunft*, S. 342.

22

Vaihinger, Hans: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Berlin 1911. Freud bezieht sich auf die siebte und achte Auflage aus dem Jahr 1922.

23

Freud: *Zukunft*, S. 350.

24

Ich schließe mich Freuds Kritik an und verzichte aus Platzgründen auf eine ausführliche Darstellung und Auseinandersetzung mit der Philosophie des Als Ob.

25

Freud: *Zukunft*, S. 378.

26

Freud: *Zukunft*, S. 380.





konzept, das Florenskij verwirft. Anders als Freud hat er keine Bedenken, mit der Wahrheit zu argumentieren. Und Wahrheit kann nach Florenskij allein jene Realität beanspruchen, die auf die Einheit zielt, in der die Grundlage von allem bestehe und die das Postulat des Lebens selbst sei.<sup>27</sup> Diese Unbedingtheit des Wahrheitsanspruchs unterscheidet ihn nicht nur von Freud, sondern auch von Kant.<sup>28</sup> In seinem fiktiven Disput lässt sich Freud an einer Stelle den Vorwurf gefallen, selbst der Schwärmer zu sein, der sich von Illusionen fortreißen lasse; allzu offensichtlich sei der Einfluss seiner Wünsche, wenn er seine Hoffnung darauf setze, dass Generationen, die den Einfluss der religiösen Lehre nicht bereits in früher Kindheit erfahren haben, den »ersehten Primat der Intelligenz über das Triebleben erreichen werden.«<sup>29</sup> Schwärmer neigen in Kants Sprachgebrauch zur Spekulation. Anders als Freud in seiner Studie *Die Zukunft einer Illusion* sah Kant in der Spekulation jedoch nicht nur die gefährliche, von der Realität wegführende Seite, sondern erkannte explizit auch den Wert jener aufs Unbedingte zielenden Wissbegierde an. So gehört es nach Kant zur Natur der Vernunft, dass sie durch Fragen bedrängt wird, deren Beantwortung ihr Vermögen zugleich übersteigt. Die Beschäftigung mit Fragen, die aufs Unbedingte zielen, kann ihr weder zum Vorwurf gemacht noch abgewöhnt werden. In der Folge stellte er dem defensiven, »negativen Nutzen« von Humes Verabschiedung der Metaphysik den »positiven Schaden« gegenüber, der dann entstehe, »wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.«<sup>30</sup> Man würde diesen Einwand dem von Freud imaginierten Widerredner gerne eingeben. Tatsächlich würde Kant, anders als Freud, nicht ohne Vorbehalt behaupten, die Wissenschaft sei frei von aller Illusion, zumindest, wenn es sich dabei um die Wissenschaft vom Menschen handelt, die den Menschen nicht als Naturwesen, sondern, wie er in der Einleitung zu seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* formulierte, als »freihandelndes Wesen« zum Gegenstand macht.

Das Interesse des vorliegenden Buchs gilt ebenjenen Positionen, die Florenskij als die »bitteren Früchte Kants« bezeichnet und als »Illusionismus«, »Subjektivismus«, »Täuschung«, als Betrug an der wahren Wirklichkeit verworfen oder gar

27

Vgl. Florenskij: Solj Semli (Salz der Erde). Sergiev Posad 1908. Zitiert in: Sikojev: Pavel Florenskij, S. 161.

28

Florenskij kehrte 1928, einige Monate nach seiner Verhaftung, aus der Verbannung zurück. Neben Untersuchungen zur Terminologie der Sprache und theologisch-mathematischen Fragen widmete er sich auch apokalyptischen Themen. Seine Weigerung, auf das Priestertum zu verzichten, und die Weigerung, »sein Auftreten gegen die unkanonische Praxis unter dem Metropoliten Sergij einzustellen«, führten 1933 zu einer erneuten Verhaftung (Sikojev: Pavel Florenskij, S. 168). Er wurde diesmal zu zehn Jahren Verbannung verurteilt, der letzte Brief von Florenskij stammt aus dem Jahr 1937. 1981 wurde sein Martyrium von der Kirche anerkannt und der Philosoph, der mit seinen Beiträgen zur Kunsttheorie die moderne Sprachwissenschaft nachhaltig geprägt hat – seine Theorie der symbolischen Darstellungsform wurde nicht nur von der semiotischen Schule von Tartu aufgenommen, sondern prägte auch die sprachwissenschaftliche Theorie von Roman Jakobson – zusammen mit Tausenden anderen Märtyrern allen Gläubigen zur Verehrung empfohlen.

29

Freud: Zukunft, S. 374.

30

Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783. *Werkausgabe*. Hg. v. Weischedel, Wilhelm. Frankfurt a. M. 1968. Bd. 5. Anmerkung 10, S. 116.





als »räuberisch-mechanistischen Kulturtypus«<sup>31</sup> denunziert hatte: Kants eigenem Denken des Scheins und der Illusion, Nietzsches Konzept der Philosophie als Kunst der Transfiguration, Hermann Cohens Erkenntniskritik und seiner Rückkehr zu Kant, des Weiteren: Walter Benjamins Kritik der auratischen Wahrnehmung und seiner epochalen Unterscheidung einer ersten, dem Schein und einer zweiten, dem Spiel nahe stehenden Technik und schließlich Donna J. Haraways materiell-semiotischen Praktiken und ihrer Kritik der Technikwissenschaften. Vom Standpunkt dieser Positionen aus ist die Frage nach der »Glaubwürdigkeit des Anscheins«<sup>32</sup> produktiver als die Frage nach der »Wahrheit der Wirklichkeit«<sup>33</sup> und die Medialität des Denkens geeigneter, um sich den jeweiligen epistemologischen Herausforderungen zu stellen, als die Suche nach den »schöpferischen Grundlagen des Lebens selbst«.<sup>34</sup> Ausgehend von Kants früher an Johann Heinrich Lambert und dessen Konzept der »transzendenten Perspektive« orientierten Beschäftigung mit der ästhetischen Illusion als einem »erlaubten«, ja »erwünschten Schein« wird im ersten Teil zunächst Kants Projekt, die Grenzen der Vernunft auszuloten, als Bestandteil einer philosophischen Praktik der Illusion vorgestellt. Der erste Teil beginnt mit der Auslegung eines bisher kaum rezipierten Texts von Kant aus dem Jahr 1777. Es handelt sich dabei um den Entwurf zu einer Opponenten-Rede, die Kant anlässlich der Disputation seines ehemaligen Studenten Johann Gottlieb Kreuzfeld hielt. Kant rekurriert darin auf die optische Illusion, um aus dieser den Begriff des erlaubten Scheins zu entwickeln. Dabei spielt die Technik der Zentralperspektive eine zentrale Rolle. Denn sie ermöglicht, wie der Mathematiker, Physiker, Erfinder und Philosoph Johann Heinrich Lambert konsequent ausformulierte, nicht nur die Übersetzung des Scheins der Erscheinungen – der Phänomenalität – in die universale Sprache der Mathematik, sondern sie weist zugleich die Persistenz der Bedingungen des Scheins in den Phänomenen auf und macht damit nach Kant erfahrbar, dass die Phänomene nicht auf Begriffe zurückgeführt werden können. Den Grund, weshalb Kant an dieser Differenz festhielt, erfuhr der früh verstorbene Lambert nicht mehr. Kant führt ihn erst in der *Kritik der reinen Vernunft* und dort im Rahmen der transzendentalen Dialektik aus. Er zielt auf die transzendente Idee der Freiheit und in deren Rahmen auf die Frage, ob der Satz: »[...] daß obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen *sollen*«<sup>35</sup> als ein sinnvoller Satz angesehen werden kann oder nicht. Er kann, wie Kant darlegt, nur dann als sinnvoller Satz gelten, wenn die Erscheinungen nicht über eine absolute Realität verfügen. So steht denn die Ausbildung von Praktiken der Illusion einerseits im Interesse, die Metaphysik an einer Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft auszurichten, und andererseits im Interesse,

31

Florenskij: Die umgekehrte Perspektive, S. 30.

32

Florenskij: Die umgekehrte Perspektive, S. 16.

33

Florenskij: Die umgekehrte Perspektive, S. 16.

34

Florenskij: Die umgekehrte Perspektive, S. 18.

35

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 490.



das System der Philosophie in der Ethik anstatt in der Ontologie zu fundieren. Mit dem Konzept der transzendentalen Idee der Freiheit als einer notwendigen Illusion und eines unaufhebbaren, beständigen Scheins in ihrem Zentrum formulierte Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die grundlegenden Voraussetzungen, auf denen seine Vorlesungen zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* beruhten. Kant hielt diese Vorlesung vom Wintersemester 1772/73 an 27 Jahre lang und sprach seine Zuhörerinnen und Zuhörer darin konsequent als frei handelnde Wesen an.

Im zweiten und dritten Teil werden Spuren dieser in Kants Neubestimmung der Metaphysik aufgefundenen Praktiken der Illusion im Denken und in den Texten von Friedrich Nietzsche, Hermann Cohen, Walter Benjamin und Donna J. Haraway eruiert und vor dem jeweiligen historischen und epistemologischen Hintergrund entfaltet. Was diese unterschiedlichen Ansätze miteinander verbindet, sind das Interesse an der Frage der Kritik und der Bezug dieser Kritik auf die Wissenschaften. Die Frage der Kritik wird mit anderen Worten in einer Welt gestellt, die nicht als unmittelbar gegeben verstanden wird, sondern die wissenschaftlich gestaltet, wissenschaftlich erzeugt und wissenschaftlich zugänglich gemacht ist. Zentral für die am Zweifel des Aufschubs statt an der Ausräumung des Zweifels orientierten Praktiken der Illusion ist denn auch nicht die Suche nach einem unmittelbaren Zugang zu den Grundlagen des Lebens, sondern die Verhältnisbestimmung von naturwissenschaftlichem und anthropologischem Wissen aus einer *erkenntiskritischen* Perspektive.

Nun haben sich im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts die empirischen, am Ideal der Berechenbarkeit ausgerichteten Wissenschaften des Menschen zusammen mit der Bedeutung der »Berechenbarkeit« selbst verändert. Ausschlaggebend für diese wissenschaftsgeschichtlichen Veränderungen waren zunächst die Innovationen der Physik, insbesondere der Elektrodynamik, und die Materialisierung des elektrodynamischen Wissens in technische Medien, die als Messinstrumente Eingang in die Experimentalanordnungen der Physiologie, der Wahrnehmungs- und Neurophysiologie und der Psychologie gefunden haben.<sup>36</sup> Diese Veränderung, die mit der Technisierung der Wahrnehmung einherging, ist in Benjamins rezeptionsästhetische Analyse und Kritik des Films als Kunstform im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit eingeflossen. Vor dem Hintergrund der Bedeutung, die der »Test« sowohl in der experimentellen Psychologie Wilhelm Wundts als auch in der Arbeitswissenschaft und der Rationalisierung der Arbeitsprozesse einnahm, sieht Benjamin die kritische Intervention des Films darin, dass er die Testleistung ausstelle, indem er aus der Ausstellbarkeit der Leistung selbst einen Test mache. Den auf das leibgeistige Individuum gemünzten Wahrnehmungsleistungen der experimentellen Psychologie, der Arbeitswissenschaft und Psychotechnik stellte Benjamin die »simultane Kollektivrezeption« der bewegten Massen gegenüber. Sie gründet in einer Theorie der Massen, in welcher Wahrnehmung nicht mit dem Konzept von Reiz und Empfindung, sondern mit Bewegung und Berührung assoziiert ist.

36

Vgl. Bitsch, Annette: *Die Genealogie des Unbewussten aus der Medientheorie und Philosophie der Zeit*. Habilitationsschrift. Vorgelegt dem Fakultätsrat der Philosophischen Fakultät III der Humboldt-Universität zu Berlin am 2. 1. 2006.



Benjamins Theorie der Massen basiert auf einer eigenwilligen Auslegung der mechanischen Statistik und der Rolle, die sie in der jungen Soziologie spielte. Sie verband die Veränderung der Wahrnehmung durch die Reproduktionstechnologien mit der Veränderung der Welt durch die Statistik und die Wahrscheinlichkeitsrechnung.

Dies führt zum zweiten wissenschaftlichen Ereignis, welches »Berechenbarkeit« im Lauf des 19. Jahrhunderts neu definierte. Dieses Ereignis war die Anwendung der mechanischen Statistik und der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Berechnung der Entropie im Rahmen der Thermodynamik. Die mechanische Statistik und die Probabilistik machten Gegenstände berechenbar, deren Existenz den Status der Wahrscheinlichkeit bis heute nicht zu überwinden vermochte. Die Übertragung der Entropie auf die Information ging in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit der Generalisierung der mathematischen Wahrscheinlichkeit einher und bestimmte mit dieser das kybernetisch-technische Wissen von Menschen, Tieren und Maschinen. Die Geschichte dieses kybernetischen Wissens bildet, wie im letzten Kapitel gezeigt wird, den Horizont von Donna J. Haraways Praktiken der Illusion und ihrer Methode der Kritik, in der die Methode nurmehr mit einem kleinen »m« auftritt. Die Darstellung von Haraways Kritik der Technik erfolgt im Hinblick auf deren Ähnlichkeit mit Alfred North Whiteheads Methode der extensiven Abstraktion. Diese Ähnlichkeit bezieht sich nicht allein auf das Verhältnis von (Wissenschafts-)Philosophie und Einzelwissenschaften, das Whitehead als gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis bestimmte, sondern auch auf die Aufgabenstellung der Philosophie, der zufolge die philosophische Kritik die Abstraktionsbedingungen bewusst zu machen habe, unter denen jede Erkenntnis, auch die philosophische Erkenntnis, zustande komme.

### 3. Der Einfluss Heideggers

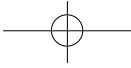
Nun mögen die Aufwertung der Erkenntniskritik und ihre Verbindung mit *Praktiken* der Illusion als Weisen des Verhaltens zum Nichtwissen überraschen. Ist man mit Foucault doch gewohnt, den Begriff der Praktik *alternativ* zur »Erkenntnis der Erkenntnis« zu denken, die Kant nach Foucault der Aufklärung – dem »kritischen Unternehmen der Entunterwerfung gegenüber den Spielen der Macht und der Wahrheit« – als vorgängige Aufgabe »aufgebürdet« habe.<sup>37</sup> Erkenntniskritik und Aufklärung stoßen sich nach Foucault gleichsam ab, steht doch Aufklärung für eine *Haltung*, die in nichts anderem als dem *Willen* zur Entunterwerfung gründe, während die Kritik der Erkenntnis die Zwangswirkungen des Wissens und der Wahrheit in einer (unendlichen) Reflexion quasi verflüchtige. Aufklärung und Kritik stellen aus dieser Perspektive eine Kippfigur dar; Foucault spricht von einer »Bewegung, welche die kritische Haltung in die Frage der Kritik hat umkippen lassen«, von einer »Verschiebung«, ja, einer »Verschickung der Frage der *Aufklärung*

37

Foucault, Michel: *Was ist Kritik?* Vortrag, gehalten am 27. 5. 1978 in Paris. Aus d. Franz. v. Seitter, Walter. Berlin 1992, S. 18.







in die Frage der Kritik<sup>38</sup>. In dieser polarisierenden Gegenüberstellung von Aufklärung als einer kritischen Haltung und Erkenntniskritik als einer abstrakten Kumulierung von Wissen macht sich nicht nur das Erbe der französischen Nietzsche-Rezeption bemerkbar, sondern auch das Erbe von Martin Heidegger und seiner Deutung der Geschichte der abendländischen Philosophie als Geschichte der Seinsvergessenheit. Nun hat sich der frühe Heidegger nicht weniger radikal vom Marburger Neukantianismus und dessen Begründer, Hermann Cohen, distanziert als der bereits erwähnte russische Philosoph Pavel Alexandrovitsch Florenskij. Ich werde im Folgenden aus diesem Grund kurz auf die Geschichte seines Erbes eingehen. Dabei möchte ich jedoch vorausschicken, dass es mir nicht darum geht, dem seinsgeschichtlichen Denken und dem Denken der Immanenz die Vorzüge des Denkens der Transzendentalität und der Erkenntniskritik entgegenzusetzen. Mein Anliegen ist vielmehr, die Gegenüberstellung von seinsvergessener Erkenntnistheorie und erfahrungsgesättigtem Denken zu befragen. Dies um so mehr, als die Heidegger'sche Polarisierung von Erkenntnistheorie und Seinsdenken und ihre Projektion auf die Geschichte der abendländischen Philosophie bis heute einschlägige Analysen der westlichen Philosophie- und Kulturgeschichte zu bestimmen vermag. Der Begriff der Erkenntniskritik geht auf Hermann Cohen zurück.<sup>39</sup> Cohen spielte in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts nur eine marginale Rolle. Dies mag angesichts des Einflusses überraschen, den sein Werk und seine Schule bis in die zwanziger Jahre von Deutschland bis Moskau ausübten. Einer der Gründe für die Marginalisierung seines Denkens ist just die vermeintliche Lebensferne der Erkenntniskritik, die sich weder auf das Sein noch auf das Leben, sondern auf die Geltungsbedingungen der Wissenschaften bezog. Der Vorwurf der Lebensferne wurde Cohen, der 1842 in Coswig als Sohn eines Cantors nur zwei Jahre vor Nietzsche geboren wurde, nicht nur von Florenskij gemacht.<sup>40</sup> Ausschlaggebend für den Ruf der Abstraktheit, welcher der Erkenntnistheorie über die Nachkriegsphilosophie hinaus bis heute in einflussreichen Richtungen der deutschen Medientheorie<sup>41</sup> und französischen Philosophie anhaftet, war viel-

38

Foucault: *Was ist Kritik?*, S. 41. Hervorhebung im Original.

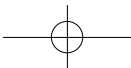
39

Cohen, Hermann: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. In: *Werke*. Hg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Holzhey, Helmut. Hildesheim, Zürich, New York 1977 ff. [Zitiert als *Werke* mit Band und Seitenangabe]. Bd. 5.1, S. 6. Der Begriff selbst wurde, worauf Peter Schultness hinweist, bereits von Otto Liebmann benutzt (Liebmann, Otto: *Analysis der Wirklichkeit*. Straßburg 1876, S. 13; vgl. Schulthess, Peter: Einleitung. In: Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode*, S.7- 46, hier S. 26).

40

So heißt es in *Der umgekehrten Perspektive*: »Für den Menschen der Neuzeit – entnehmen wir sein offenerziges Bekenntnis den Lippen der Marburger Schule – existiert die Wirklichkeit nur dann und solange, wie und in welchem Maße sich die Wissenschaft herabließ, dieser die Existenz zu gewähren. Diese Erlaubnis wurde in Gestalt eines abgefassten Schemas herausgegeben und dieses Schema glich einer juristischen Fallentscheidung, worauf die gegebene Erscheinung dann in Gänze in das vorbereitete Koordinatensystem des Lebens eingehen durfte und auf diese Weise zulässig war. Es wurde so ein Patent auf die Wirklichkeit behauptet – das in der Kanzlei Hermann Cohens waltete, ohne dessen Stempel und Unterschrift sie als unwirklich galt.« Florenskij: *Die umgekehrte Perspektive*, S. 28.

41

Bezeichnend die Antwort, die Friedrich Kittler in einem am 24. 5. 2006 in *Telepolis* veröffentlichten Interview von Antje Wegwerth auf die Frage gab, ob das Beschreibungsproblem in der Mathematik nicht eher eine erkenntnistheoretische als mathematische Frage sei: »Ich bin schon immer gegen Erkenntnistheorie gewesen. Kant macht mich krank«. <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/22/22695/1.html>, download 10. 7. 2006.



mehr die Kritik, die der junge Martin Heidegger – Hannah Arendt nennt ihn in ihren Erinnerungen den »heimlichen König im Bereich des Denkens«<sup>42</sup> – im Rahmen der wiederentdeckten Aktualität der Frage nach dem Sinn von Sein gegen die Erkenntnistheorie aussprach. Der mit dem Marburger Neukantianismus assoziierte Primat des Theoretischen erschien dem jungen Heidegger abstrakt und dem ganzheitlichen In-der-Welt-Sein des menschlichen Daseins fremd. Wie schon für Florenskij, so stand auch für Heidegger der jüdische Philosoph Hermann Cohen mitsamt seiner neukantianischen Schule als Repräsentant für die beklagte »Verabsolutierung des Theoretischen«.<sup>43</sup> Wiederholt warf Heidegger Cohen vor, den Gegenstandsbereich der Philosophie auf die Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaften beschränkt zu haben. In seinem 1928 veröffentlichten Buch *Sein und Zeit* stellte er der auf Cohens transzendente Methode gemünzten »nachhinkenden ›Logik‹« eine »produktive Logik« gegenüber, die, statt »einen zufälligen Stand einer Wissenschaft auf ihre ›Methode‹ hin« zu untersuchen, in ein »bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar« mache.<sup>44</sup> Direkt gegen die Erkenntnistheorie zielte die Behauptung, dass »auch der positive Ertrag von Kants Kritik der reinen Vernunft im Ansatz zu einer Herausbildung dessen [beruhe, d. V.], was zu einer Natur überhaupt gehört, und nicht einer ›Theorie der Erkenntnis‹«.<sup>45</sup> Den Vorwurf, Hermann Cohen habe Kants Begriff der Erfahrung einer unzulässigen Verabsolutierung des Theoretischen unterworfen, wiederholte Heidegger vor prominentem Publikum in dem berühmten Disput mit Cassirer 1929 in Davos. In seinem kurz danach veröffentlichten Kantbuch führte er die Ontologie als Index der Endlichkeit ein, um vor diesem Hintergrund Kants Begriff der Erfahrung für ein Denken der endlichen Vernunft und »die Problematik der Ontologie«<sup>46</sup> zu reklamieren und gegen das Denken der Transzendenz abzugrenzen.<sup>47</sup>

42

Arendt, Hannah: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. In: *Merkur* 10 / 1969, S. 893-902. Zit. in: Biemel, Walter: *Heidegger*. Reinbek bei Hamburg 1973, S. 13.

43

Heidegger, Martin: Frühe Freiburger Vorlesungen. Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). In: *Gesamtausgabe*. Hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt a. M. 1975 ff. [Zitiert als GA, Band und Seitenangabe]. Bd. 56/57, S. 83 f. Vgl. Holzhey, Helmut: Einleitung. In: *Hermann Cohen. Auslegungen*. Hg. v. dems. Frankfurt a. M. 1994, S. 9-26, hier S. 16.

44

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 1928. Tübingen<sup>14</sup>1977, S. 10.

45

Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 10 f. Hervorhebung im Original.

46

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. GA Bd. 3, S. 16 f.

47

In der 1927 verfassten »Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866« der Universität Marburg schrieb Heidegger: »Weil Natorps philosophische Arbeit sich zunächst streng im Geiste Cohens vollzog, konnte er später die wesentlichen Lücken und Einseitigkeiten des Systems am deutlichsten sehen und zu einer ursprünglicher begründenden, selbständigen Fortbildung bringen. Um eine äußerliche und nachträgliche Zusammenfassung der transzendentalphilosophischen Disziplinen zu überwinden, bei der Cohen im Grunde stehen geblieben war, galt es vor allem, mit der von Cohen erzwungenen Nivellierung aller möglichen Verhaltungen des Geistes auf die Wissenschaften von diesen zu brechen. Mit der Ausschaltung des methodischen Vorranges





Was aus Heideggers Kritik jedoch nicht hervorgeht, ist, dass Cohen selbst ein dezidierter und scharfsinniger Kritiker der Helmholtz'schen Variante der ›neukantianischen Erkenntnistheorie‹ war und im Rahmen seiner Behandlung des »Empfindungsproblems« eine komplexe Kritik sowohl an den empirischen Wissenschaften des Menschen als auch am Kantischen Dualismus und dessen Subjekt-Objekt-Trennung formuliert hatte.<sup>48</sup> Anders als Heidegger verband Cohen die Kritik am Dispositiv der Experimentalwissenschaften und an der Subjektphilosophie jedoch mit der Abwehr einer ontologischen Fundierung des Denkens. Denken war für Cohen Erzeugen, Erkenntnisse waren entsprechend Erzeugnisse. Heidegger wurde seinem Vorgänger auf dem Marburger Lehrstuhl, wie die jüngere Rezeption von Cohens Werk zeigt, nicht gerecht. Und, so muss hinzugefügt werden: Es ging Heidegger auch gar nicht darum, dem Cohen'schen Denken gerecht zu werden. So zielte die Heidegger'sche Kritik an Cohens Ausrichtung der Philosophie auf die Wissenschaften nicht primär auf Cohen und das 19. Jahrhundert, sondern auf eine Revision der Geschichte der abendländischen Philosophie insgesamt. In dieser neuen Sicht erschien die Geschichte der Philosophie nicht mehr als eine parallel zum Fortschritt der Wissenschaften verlaufende Fortschrittsgeschichte, sondern als eine Geschichte der Seinsvergessenheit des Denkens. Diese Revision der Geschichte der Philosophie, die Heidegger mit der Aktualisierung der Frage nach dem Sinn von Sein verband, war Teil des philosophischen Programms der Fundamentalontologie. Sie strahlte nicht nur auf die deutsche Nachkriegsphilosophie, sondern auch auf die französische Philosophie aus – und strahlt von da aus mit dieser, wie im Folgenden am Beispiel von Michel Foucaults Geschichte der Subjektivierungspraktiken deutlich wird, wieder auf die deutsche Diskussion zurück.

In Deutschland, so fasst der Philosophiehistoriker Helmut Holzhey die Situation zusammen, »perpetuierte« die Philosophie der Nachkriegszeit »zunächst in den 50er Jahren mit den Fragestellungen der 20er Jahre auch deren Beurteilung des Neukantianismus; der Nationalsozialismus war bloß ein katastrophales Zwischenspiel. Sogar rein historiographisch wandte man sich jener nun längst vergangenen Epoche des ›Zweiten Reichs‹ nur zögernd zu. Irrelevant für lebendiges Philosophieren erschien sie allemal«<sup>49</sup>. Dieses Desinteresse traf das Werk Hermann Cohens um so mehr, als die deutschen Jüdinnen und Juden, für die er nach seiner Emeritierung in Marburg 1912 vor allem gewirkt hatte, ermordet oder emigriert waren.<sup>50</sup> Ebenso wie in Deutschland kam es auch in Frankreich am Ende der zwanziger und vor allem im Lauf der dreißiger Jahre zu einer Ablösung der neukantianischen Schulphilosophie. Statt Kant las man

der Wissenschaften rückte die theoretische Verhaltung, ›neben‹ die atheoretischen, d.i. sittlichen, künstlerischen und religiösen.« Heidegger Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866. GA Bd. 3, S. 307 f. Hervorhebungen im Original.

48

Vgl. unten, II.3., S. 176 ff.

49

Holzhey: Einleitung, S. 20.

50

Cohen übersiedelte nach der Emeritierung nach Berlin und wirkte dort bis zu seinem Tod im Jahr 1918 an der *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*. 1942 war die 82-jährige Martha Cohen, die Witwe Hermann Cohens, in das Konzentrationslager Theresienstadt deportiert worden.





nun Hegel, Husserl und Heidegger.<sup>51</sup> Eine nachhaltige Wirkung auf die Problematisierung der Aufklärung in Frankreich und die Kritik der Macht hatte Heideggers *Brief über den ›Humanismus‹*, den er kurz nach dem Krieg als Antwort auf die Fragen verfasste, die ihm der französische Philosoph Jean Beaufret anlässlich des überragenden Erfolgs von Jean-Paul Sartres kleiner Schrift *L'Existentialisme est un humanisme* vorgelegt hatte. Heidegger leitete seine Antwort mit der Frage ein, ob ein neuer Humanismus überhaupt nötig sei, und beantwortete sie unter Hinweis auf die metaphysische Basis eines jeden Humanismus negativ. Wir brauchen, so Heidegger, keinen neuen Humanismus, denn der Humanismus verstelle ebenso wie der Anthropologismus durch seine Verhaftung in der Metaphysik die Frage nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen. Was wir brauchen, ist nach Heidegger ein Humanismus, »der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt«.<sup>52</sup> Dies ist eine andere Formulierung dessen, was nach Heidegger Denken ist: »Denken ist l'engagement par l'être pour l'être«<sup>53</sup>, ein Handeln, das »zugleich das Einfachste und Höchste ist, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht«.<sup>54</sup> Ebendiese erfahrungsgesättigte Vorstellung des Denkens als eines Handelns, das den Bezug des Seins zum Menschen im wörtlichen Sinn »angeht«, bildete die heimliche Vorlage von Foucaults Spätwerk.<sup>55</sup> 1946 war Foucault Student an der École Normale Supérieure und besuchte dort regelmäßig die Vorlesungen von Jean Beaufret, dem Briefpartner und Schüler von Heidegger. »Foucault bleibt«, so kommentiert Didier Eribon den Einfluss von Beaufret, »von den Leistungen Beaufrets nachdrücklich geprägt«<sup>56</sup>. 1946 war der Zwanzigjährige mit dem Denken von Heidegger bereits vertraut, er hatte mit dem Studium der deutschen Sprache begonnen, um Hegel, Heidegger, Husserl und Marx im Original lesen zu können. »Ich habe«, erinnert er sich in einem Interview in seinem Todesjahr 1984,

mit der Lektüre von Hegel angefangen, dann mit der von Marx, schließlich mit Heidegger. Ich habe hier noch die Notizen, die ich mir gemacht habe,

51

Es waren insbesondere Jean Wahl, Alexandre Koyré, Eric Weil, Alexandre Kojève und Jean Hyppolite, welche, wie Vincent Descombes in einer oft zitierten Formulierung kolportiert, für den Zeitraum von dreißig Jahren die Initiatoren einer, »Generation der drei H« (Hegel, Husserl, Heidegger) waren (Elisabeth Roudinesco: *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben. Geschichte eines Denksystems*. Aus d. Franz. v. Gondek, Hans-Dieter. Köln 1996, S. 153).

52

Heidegger, Martin: *Brief über den ›Humanismus‹*. Frankfurt a. M. 1991.

53

Heidegger: *Brief über den ›Humanismus‹*, S. 5.

54

Heidegger: *Brief über den ›Humanismus‹*, S. 5.

55

Darauf deutet die oft zitierte, emphatische Beschreibung des »lebenden Körpers der Philosophie« als eines »Versuchs«, als »einer Askese, einer Übung seiner selbst, im Denken«, mit der Foucault die Veränderung seines Projekts einer Geschichte der Sexualität zwischen dem ersten 1976 erschienenen Band *Der Wille zum Wissen* und dem zweiten Band *Der Gebrauch der Lüste* (1984) kommentierte. Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste*. Aus dem Franz. v. Raulff, Ulrich u. Seitter, Walter. Frankfurt a. M. 1985, S. 16.

56

Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Bibliographie*. Aus d. Franz. v. Henschen, Hans-Horst. Frankfurt a. M. 1991, S. 62.





als ich Heidegger las – ich habe haufenweise davon –, und sie sind auf andere Weise wichtig als die, die ich mir zu Hegel oder Marx gemacht habe. Mein ganzer philosophischer Werdegang ist von meiner Heidegger-Lektüre bestimmt worden. Aber ich muss gestehen, dass schließlich Nietzsche die Oberhand behalten hat [...]. Meine Kenntnis Nietzsches ist sehr viel genauer als die von Heidegger; dennoch bleibt es dabei, dass das die beiden grundlegenden Erfahrungen sind, die ich gemacht habe. Wahrscheinlich hätte ich, wenn ich nicht Heidegger gelesen hätte, auch niemals Nietzsche gelesen.<sup>57</sup>

Der Einfluss der Heidegger-Lektüre zeigt sich nicht zuletzt in seiner Auseinandersetzung mit Kant und der Transzendentalphilosophie und in der Suche nach einer »anderen kritischen Philosophie«<sup>58</sup>, die frei sein sollte von jener Verpflichtung zur »Erkenntnis der Erkenntnis«, die Kant, wie Foucault in seinem berühmten Vortrag *Was ist Kritik* formuliert, jeder gegenwärtigen und künftigen Aufklärung aufgegeben habe. Von 1976 an suchte Foucault diese »andere kritische Philosophie« in Form einer Geschichte der Techniken des Selbst bzw. der Praktiken der Subjektivierung. Er fasste diese Geschichte in Anlehnung an Heideggers Bestimmung des Denkens als Handeln, das den Bezug des Seins zum Menschen angeht, als eine Geschichte des Verhältnisses des Subjekts zur Wahrheit. 1981 kennzeichnete Foucault diese »andere philosophische Kritik« in einem unveröffentlichten Vortrag, den er in New York hielt, als eine Philosophie, »die nicht die Bedingungen und Grenzen der Objekterkenntnis definiert, sondern die Bedingungen und unbegrenzten Verwandlungsmöglichkeiten des Subjekts.«<sup>59</sup> Er bekennt sich im gleichen Entwurf zum Erbe Heideggers:

Für Heidegger hat von der abendländischen *techne* an die Objekterkenntnis die Seinsvergessenheit besiegelt. Kehren wir die Frage um und fragen: Auf der Grundlage welcher *technai* haben sich das abendländische Subjekt und die für es charakteristischen Spiele von Wahrheit und Irrtum, von Freiheit und Zwang herausgebildet.<sup>60</sup>

Foucault knüpft in seiner Geschichte der Subjektivierungspraktiken nicht nur an Heideggers emphatischen Begriff des Denkens an, sondern er übernimmt vor allem auch dessen These von der Seinsvergessenheit der abendländischen Geschichte der Philosophie. Die Seinsvergessenheit erscheint bei Foucault – entsprechend seiner Verschiebung des Fokus von der Objekt- auf die Subjekt-

57

Foucault: *Le Retour de la morale* (Interview). In: *Les Nouvelles littéraires*, 28. 6. 1984. Zit. in: Eribon: *Michel Foucault*, S. 60.

58

Foucault, Michel: Entwurf eines unveröffentlichten Vortrags von 1981. In: *DE IV*, Nr. 295: *Sexualité et Solitude*, S. 987-997. Zit. in: Gros, Frédéric: *Situierung der Vorlesungen*. In: Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*. Aus d. Franz. v. Bokelmann, Ulrike. Frankfurt a. M. 2004, S. 616-668, hier S. 642.

59

Foucault: Entwurf eines unveröffentlichten Vortrags, S. 642.

60

Foucault: Entwurf eines unveröffentlichten Vortrags, S. 638.





erkenntnis – als Seinsvergessenheit des »Erkenne Dich selbst«, durch das sich das Subjekt, statt aus dem Bezug des Seins zum Menschen heraus zu denken, auf die »instituierte Kumulierung von Wissen«<sup>61</sup> ausrichtet. Seine Unterscheidung zweier Felder von Subjektivitätspraktiken, von denen sich das erste in der Antike und Spätantike um die »Sorge um sich« entfaltet habe, während im zweiten das »Erkenne dich selbst« den Vorrang erhielt, folgt der Heidegger'schen Deutung der Philosophiegeschichte, der zufolge Descartes' Begründung der Erkenntnis in einem universalen Subjekt den entscheidenden Wende- und Höhepunkt der Seinsvergessenheit darstellt. Foucault nennt diesen entscheidenden Wendepunkt von der »Sorge um sich« zum »Erkenne Dich selbst« den »cartesianischen Moment«<sup>62</sup>. Er habe eine doppelte Rolle gespielt: »Er hat das *gnothi seauton* (das »Erkenne dich selbst«) philosophisch rehabilitiert und demgegenüber die *epimeleia heautou* (die Sorge um sich selbst) disqualifiziert.«<sup>63</sup> Seit diesem Moment werde, wie Foucault erläutert, »das Sein des Subjekts durch die Notwendigkeit des Zugangs zur Wahrheit nicht in Frage gestellt«<sup>64</sup>, vielmehr sei jedes Subjekt, so wie es sei, eben als universales Subjekt, der Erkenntnis, der Wahrheit fähig. Mit diesem Moment seien wir in ein »neues Zeitalter der Beziehungen von Subjektivität und Wahrheit eingetreten.«<sup>65</sup> Heideggers Revision der Geschichte der abendländischen Philosophie folgend, beschreibt Foucault die Fokussierung des »Erkenne dich selbst« als eine Geschichte der Verselbständigung der Erkenntnis und Verabsolutierung des Theoretischen. Die Folge der Diskreditierung der »Sorge um sich« sei, wie Foucault formuliert,

dass der Zugang zur Wahrheit, dessen Voraussetzung jetzt allein die Erkenntnis ist, in dieser Erkenntnis nichts anderes als den unendlichen Weg der Erkenntnis als Belohnung und Vollendung findet. Jener Punkt der Erleuchtung, jener Punkt der Vollendung, jener Moment der Läuterung des Subjekts durch die »Rückwirkung« der erkannten Wahrheit auf es selbst, die sein Sein ergreift, durchfährt und läutert, all das darf es nicht mehr geben. Es ist jetzt undenkbar geworden, dass der Zugang zur Wahrheit, die Arbeit oder das Opfer – der für den Zugang zu ihr gezahlte Preis – wie eine Krönung oder Belohnung im Subjekt sich vollendet. Die Erkenntnis öffnet sich einfach auf ein unbegrenztes Fortschreiten, dessen Ende man nicht kennt und dessen Gewinn sich im Laufe der Geschichte lediglich in der instituierten Kumulierung von Wissen oder im psychologischen oder sozialen Gewinn darstellt [...].<sup>66</sup>

61

Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, S. 36.

62

Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, S. 31.

63

Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, S. 31.

64

Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, S. 36.

65

Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, S. 36.

66

Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, S. 37. Ausnahmen, in denen die Frage der Selbstsorge wieder aufscheine,



Foucault führt die Inspiration durch Heidegger in den Vorlesungen über *Die Hermeneutik des Subjekts* selbst an einer Stelle explizit an. Auf die Frage aus dem Publikum, ob seine Geschichte der Subjektivierungspraktiken durch Begriffe von Lacan geprägt sei, antwortet Foucault:

Wir können sagen: In den letzten Jahren – ich würde sogar sagen: im 20. Jahrhundert – hat es nicht so viele gegeben, welche die Frage nach der Wahrheit gestellt haben. Es gibt gar nicht viele, die gefragt haben: Wie steht es mit dem Subjekt und der Wahrheit? Wie verhält sich das Subjekt zur Wahrheit? Was ist das Subjekt der Wahrheit, was ist das Subjekt, das wahr spricht usw.? Ich sehe in der Tat nur zwei. Ich sehe nur Heidegger und Lacan. Was mich betrifft, das haben Sie sicher gespürt, so habe ich eher auf Heideggers Seite und von Heidegger aus über all dies zu reflektieren versucht.<sup>67</sup>

Dagegen werde, wie Foucault auf die Frage nach dem Verhältnis von cartesianischem Moment und Sorge um sich antwortet, mit Descartes und mit Kant das, »was man die Geistigkeitsvoraussetzungen für den Zugang zur Wahrheit nennen könnte, zunichte gemacht. Kant und Descartes scheinen mir die entscheidenden Momente zu sein.«<sup>68</sup>

Die im Folgenden im Anschluss an Kants kritische Philosophie vorgestellten Praktiken der Illusion beziehen sich auf erkenntnistheoretische Fragen. Sie führen weder an einen »Punkt der Erleuchtung« noch einen Punkt der »Vollendung«, dennoch spielen die Fragen nach dem Glück, nach der Glücksverfehlung und den starken Wünschen eine zentrale Rolle. Praktiken der Illusion stellen eine verletzbare und ungesicherte Form der Kritik dar, eine Form der Kritik, die dem Nichtwissen Rechnung trägt und offen ist für scheinbar ephemere Phänomene: den Schein, die Wünsche, den Schmerz, die Melancholie, das Geschlecht, die Medien, das Spiel, das Scheitern. Praktiken der Illusion spielen mit dem Schein und zielen zugleich auf eine Dialektik des Scheins. Dabei verändert sich die Verhältnisbestimmung von Spiel und Schein in den hier vorgestellten Texten mit der wachsenden Bedeutung der Technik. So fokussiert Kant im Rahmen der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung den am Begriff der optischen Illusion geschärften Begriff des Scheins, während Benjamin – im Zuge seiner Historisierung der auratischen Wahrnehmung mit dem Anbruch des Zeitalters der »zweiten Technik« – den Begriff des Spiels ins Zentrum rückt. Die Aufmerksamkeit gegenüber dem Medialen verbindet die konstitutive Bedeutung des Wunsches für das Wissen- und Kommunizierenwollen mit der konstitutiven Bedeutung, welche Medien für das Denken und die hier vorgestellten Theorien der Erkenntnis und Wahrnehmung spielen – im Falle Kants die optische Illusion und Zentralperspektive, bei Nietzsche das

---

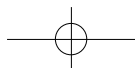
sieht Foucault im Marxismus, in der Psychoanalyse, bei Husserl, Heidegger, Lacan und im 19. Jahrhundert bei Hegel, Schopenhauer und Nietzsche, also just in jenen Texten, deren Lektüren seinen eigenen philosophischen Werdegang prägten.

67

Foucault: *Hermeneutik*, S. 240.

68

Foucault: *Hermeneutik*, S. 242.





Schreiben als Gegenpol zum Messen, bei Cohen die »Raum-Gebilde« und »Zahl-Gebilde« der Geometrie, bei Benjamin die Reproduktionstechnologien und bei Haraway die Informationstechnologie und die kybernetischen Systeme. Die Spuren der Praktiken der Illusion führen nicht nur zu erkenntnis- bzw. wissenschaftskritischen Fragen, sondern von diesen zur Reflexion auf die Darstellung als imaginative Ressource. Dies hängt nicht zuletzt mit der Rolle zusammen, welche die Rhetorik für die Begriffsgeschichte der Illusion und in der Folge für die Herausbildung von Praktiken der Illusion spielte. So ist es kein Zufall, dass Kant seine Vorlesungen zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 27 Jahre lang im Medium des mündlichen Vortrags präsentierte und erst nach seiner Emeritierung für eine schriftliche Veröffentlichung aufbereitete, und ebensowenig ist es ein Zufall, dass der Stil Hermann Cohens als »prophetischer Stil«<sup>69</sup> bekannt ist. Dagegen fordert Nietzsche, der sich, anders als Kant und Cohen, wenn er sich als Philosoph vorstellt, als Schreibenden adressiert, explizit vom Philosophen, er solle »gut schreiben«, und für seine Texte »gute Leser«. Donna J. Haraway geht ihrerseits auf die Tradition der Rhetorik zurück, wenn sie, im Anschluss an Erich Auerbachs im Istanbul Exil geschriebene und 1946 veröffentlichte Studie über die Mimesis,<sup>70</sup> den für ihr Konzept der Kritik der Technikwissenschaften zentralen Begriff der *Figur* als zugleich geometrisch und rhetorisch definiert und, beide Bereiche verbindend, »figurations« als »performative images that can be inhabited«<sup>71</sup> beschreibt.

Eine Geschichte der Praktiken der Illusion verbindet die Anerkennung der Realität konstituierenden Bedeutung der Illusion mit der Frage der Kommunizierbarkeit von Welt. Folgt man dem Vorschlag von Haraway, dann können wir unter »wirklich« eine Welt verstehen, die »teilweise geteilt werden kann« – das bedeutet kommuniziert in dem doppelten Sinn, einer »teilweise« gemeinsam *geteilten* Welt und einer gerechter *verteilten* Welt. Praktiken der Illusion sind vor diesem Hintergrund bewusste Weisen, bessere Darstellungen der Welt zu schaffen.

69

Cohen selbst hat dem »Stil der Propheten« einen gleichnamigen Vortrag gewidmet (Cohen, Hermann: *Jüdische Schriften*. Bd. I. Berlin 1924, S. 262-283).

70

Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. <sup>3</sup>Bern 1964.

71

Haraway, Donna J.: *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan@\_Meets\_OncoMouse™*. New York, London 1997. S. 11.



## I. ILLUSION UND AUFKLÄRUNG

### 1. Apologie der Illusion in Kants Opponenten-Rede gegen Johann Gottlieb Kreutzfeld

»Wenn in solchem Schein etwas enthalten ist, wodurch er, wie man gewöhnlich sagt, täuscht, so möchte ich ihn lieber *spielenden Schein (Illusion)* nennen.«<sup>1</sup>

#### 1. Eine kürzlich veröffentlichte lateinische Rede Kants

Von »nicht zu unterschätzender Bedeutung« für die Kenntnisse der Entwicklung von Kants ästhetischen Anschauungen nannte der Philosophiehistoriker Karl Vorländer in seiner 1912 erschienenen Biographie *Kants Leben* eine »erst vor kurzem veröffentlichte lateinische Rede« des Philosophen.<sup>2</sup> Es handelte sich dabei um die Opponenten-Rede, die Kant am 28. Februar 1777 anlässlich des zweiten Teils der öffentlichen Disputation des unmittelbar vorher zum Professor der Dichtkunst an der Universität Königsberg ernannten Johann Gottlieb Kreutzfeld gehalten hatte. Wie damals üblich, musste Kreutzfeld vor Antritt seines Amtes seine Inaugural-Dissertation verteidigen. Er tat dies in zwei Teilen. Den ersten Teil, »pro receptione (in facult. philos.)«, trug er am 25. Februar 1777 vor. Den zweiten Teil, »pro loco (profess. ordo.)«, verteidigte er am 28. Februar 1777. Bei diesem trat Kant als offizieller ›Opponent‹ aus dem Kreis der zukünftigen Fakultätskollegen auf. Der Titel der zweiteiligen Dissertation von Kreutzfeld lautete: *Dissertatio Philologico-Poetica de Principiis Fictionum Generalioribus*, auf Deutsch: *Philologisch-poetische Dissertation über die allgemeinen Anfangsgründe der Fiktionen*. Kant hatte seine Rede handschriftlich auf die Durchschussblätter des auf Schreibpapier gedruckten zweiten Teils der Dissertation von Kreutzfeld notiert. Wie Erich Adickes, der Herausgeber von Kants handschriftlichem Nachlass, im 1913 erschienenen XV. Band der Akademie-Ausgabe bemerkte, war die Existenz dieser Handschrift schon seit längerer Zeit bekannt gewesen.<sup>3</sup> Veröffentlicht wurde sie jedoch erst von Arthur Warda in der *Altpreußischen Monatsschrift* Nr. 47<sup>4</sup> im Jahr 1910. Der zum Teil nur schwer zu verstehende lateinische Text wurde von Bernhard Adolf Schmidt unverzüglich ins Deutsche übersetzt und unter dem Titel »Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion« und mit einem Kommentar versehen in den *Kant-Studien*

1

Kant, Immanuel: Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion. Übersetzt und erklärt v. Schmidt, Bernhard Adolf. In: *Kant-Studien*. Bd. 16 (1911), S. 5-21, hier S. 8.

2

Vorländer, Karl: *Kants Leben*. Neu hg. v. Malter, Rudolf. Hamburg 1986 (1. Aufl. 1911, 2. verb. 1921), S. 101 f.

3

Adickes, Erich: Anmerkung. AA 15/2/ 2. Hälfte, S. 904.

4

*Altpreußische Monatsschrift*. Bd. 47. Heft 4, S. 662-670.



16 (1911)<sup>5</sup> publiziert. Auf diese Veröffentlichung bezog sich Vorländers Hinweis in seinem ersten Kant-Buch. In seinem 1924, also dreizehn Jahre später erschienenen, dreimal so dicken Kompendium *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* nahm Vorländer die Zusammenfassung des philosophisch relevanten Inhalts der Rede aus dem früheren Kant-Buch wortgetreu wieder auf. Demnach seien von den »mehr geistreich hingeworfenen als streng systematischen Ausführungen« folgende besonders hervorzuheben:

der Begriff des spielenden Scheins oder der Illusion als eines Grundelements aller Dichtung, die Gedanken vom Zauber der Sinne, der Hoheit der Dichtkunst, die Unterscheidung zwischen natürlicher und poetischer Liebe (Petrarkas Laura-Sonette), zwischen Dichter und Philosophen, die reichliche Scheidung zwischen Poesie und Logik, die Auffassung von der Aufgabe der letzteren.<sup>6</sup>

Trotz der offensichtlichen Relevanz der behandelten Thematik fehlte in dem weitaus ausführlicheren Kant-Buch aus dem Jahr 1924 jedoch der Hinweis auf die »nicht zu unterschätzende Bedeutung« der Rede. Stattdessen räumte Vorländer hier ein, dass er nicht die allmähliche Entwicklung der ästhetischen Theorie Kants anhand des neu veröffentlichten Nachlasses schildern, sondern Kant »in erster Linie immer wieder nur als *Philosophen*« darstellen wolle. Vorländer sah die Rede für die Entwicklung der ästhetischen Anschauungen Kants also weiterhin als bedeutend an. Nur machte er jetzt unmissverständlich deutlich, dass er diese und damit auch die Rede für die Entwicklung von Kants *Philosophie* für irrelevant hielt.

Vorländers Einschätzung wurde bis heute weder geprüft noch in Frage gestellt. Die Rede fand nach ihrer Veröffentlichung im 1913 erschienenen Band XV der Akademie-Ausgabe von *Kant's gesammelten Schriften* keine nennenswerte Beachtung mehr.<sup>7</sup> So erwähnt etwa der Philosophiehistoriker Manfred Kühn die Opponenten-

<sup>5</sup> Schmidt, Bernhard Adolf: Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion. In: *Kant-Studien*. Bd. 16 (1911), S. 5-21. Das lateinische Original wurde zwei Jahre später unter dem Titel »Entwurf zu einer Opponenten-Rede« in der zweiten Hälfte des 15. Bandes der Akademie-Ausgabe mit Anmerkungen des Herausgebers Erich Adickes veröffentlicht. Abgedruckt ist hier nicht nur der Text von Kant, sondern auch der zweite Teil von Kreuzfelds Dissertation, beides im lateinischen Original (AA 15/2/2. Hälfte, S. 903-935). Eine Kopie des ersten Teils von Kreuzfelds Dissertation hat mir Herr Werner Stark freundlicherweise zur Verfügung gestellt, dem ich an dieser Stelle herzlich danken möchte. Ich werde im Folgenden den Entwurf an einer Opponenten-Rede von Kant in der Übersetzung von Schmidt zitieren unter: »Kant: Opponenten-Rede«, und nur da auf das lateinische Original zurückgreifen, wo es zur Erhellung des Sachverhalts nötig ist.

<sup>6</sup>

Vorländer, Karl: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. 3. Aufl. mit einer Biographie von Rudolf Malter und einem Verzeichnis der Bibliographien zum Werk Immanuel Kants von Heiner Klemme. Hamburg 1992, S. 394.

<sup>7</sup>

Dafür lassen sich mehrere Gründe anführen. So war das philosophische Interesse an den vorkritischen Schriften bis in die jüngste Zeit insgesamt eher randständig. Als vorkritisch gelten diejenigen Texte, die vor 1781, dem Erscheinungsjahr der *Kritik der reinen Vernunft*, entstanden sind. Sie werden gewöhnlich mit dem »frühen« Kant verbunden, obgleich der Philosoph im Erscheinungsjahr seines Hauptwerks bereits 56 Jahre alt war. Des Weiteren handelte es sich bei der Opponenten-Rede um einen Gelegenheitstext, der nie über das Stadium des Entwurfs hinausgekommen ist. Auf der anderen Seite bot weder das Werk noch die Person Johann Gottlieb





Rede in seiner 2001 erschienenen Kant-Biographie nur in einem Satz.<sup>8</sup> Damit erfährt man weniger über die Rede als in Vorländers Standardwerk; und dies, obwohl Kühn den Schwerpunkt in seiner Biographie in expliziter Differenzierung zur bestehenden Literatur auf den »frühen« Kant und damit die vor 1781 entstandenen Schriften legt. Dabei stellt der Entwurf zur Opponenten-Rede eines der wenigen Textzeugnisse dar, die wir von Kant aus der Zeit zwischen 1770, dem Jahr, in dem er seine eigene Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis formae et principis* verteidigte, und der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 haben.<sup>9</sup>

Als gewissenhafter Historiker weist Kühn jedoch darauf hin, dass Johann Gottlieb Kreutzfeld für Kant in den siebziger Jahren von besonderer Bedeutung gewesen sei und dass Kreutzfeld, Christian Jacob Kraus und Johann Georg Hamann eng befreundet waren. Des Weiteren zitiert er Hamanns Bemerkung, wonach dieser Kreutzfeld nicht nur die englische Sprache beigebracht, sondern mit ihm und Kraus zusammen auch die englischen Autoren studiert habe.<sup>10</sup> Kraus, der bei Kreutzfelds Disputation als Respondent auftrat, hatte, wie Kreutzfeld selbst, bei Kant studiert, nachdem dieser im Jahr 1771 mit 47 Jahren endlich die von ihm gewünschte Professur für Logik und Metaphysik an der Königsberger Universität erhalten hatte. Der 29 Jahre jüngere Kraus wurde 1780 mit der Unterstützung seines Lehrers Professor für praktische Philosophie und Staatswissenschaft und damit, um einen Ausdruck von Vorländer aufzunehmen, der »Spezialkollege«<sup>11</sup> seines ehemaligen Lehrers.

Wie Kühn unter Berufung auf Werner Eulers Darstellung der Amtstätigkeit Kants vermutet, soll dieser auch bei der Berufung des 32jährigen Kreutzfeld seine Hände im Spiel gehabt haben.<sup>12</sup> Dafür spricht nicht nur, dass der geschätzte vormalige Professor für Dichtkunst Johann Gotthelf Lindner ein langjähriger

---

Kreutzfelds einen triftigen Anlass, sich näher mit seiner Dissertation zu beschäftigen. Kreutzfeld hat keine nennenswerten Beiträge in seinem Fach der Philologie hinterlassen, seine Dissertation wurde weder aus dem Lateinischen übersetzt noch jemals neu aufgelegt.

8

Kühn, Manfred: *Kant. Eine Biographie*. München 2003, S. 254. In Ernst Cassirers 1918 in erster und 1921 in zweiter Auflage in Berlin erschienener Monographie *Kants Leben und Werk* wird weder Kreutzfeld noch die Opponenten-Rede erwähnt. Auch Wolfgang Ritzel geht in seiner Biographie *Immanuel Kant* aus dem Jahr 1985 (Berlin, New York) nicht auf die Opponenten-Rede ein. Ebenfalls keine Erwähnung finden die Opponenten-Rede und die Auseinandersetzung mit Kreutzfeld in Manfred Geiers Biographie *Kants Welt* (Reinbek bei Hamburg 2003).

9

Neben den Briefen sind es die Rezensionen »Zu Peter Moscati: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen« (1771, Königsbergische und Gelehrte Zeitungen), »Von den verschiedenen Rassen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahr 1775« und zwei Artikel über das Dessauer Philanthropicum (1776 und 1777). Eine weitere Quelle stellen die Abschriften des Anthropologiekollegs dar, die 1997 als Band 25 der Akademie-Ausgabe unter der Bearbeitung von Reinhard Brand und Werner Stark erschienen sind.

10

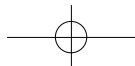
Kühn: *Kant*, S. 253.

11

Vorländer: *Immanuel Kant*. II, S. 29.

12

Vgl. Kühn: *Kant*, S. 253, Fußnote 110. Euler, Werner: *Immanuel Kants Amtstätigkeit. Aufgaben und Probleme einer Gesamtdokumentation*. In: *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Editionen, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*. Hg. v. Brandt, Reinhard u. Stark, Werner. Hamburg 1994, S. 58-90.





Freund Kants war.<sup>13</sup> Vielmehr handelte es sich bei der neu zu besetzenden Professur just um jenes Ordinariat, das Kant selbst 1764, also 13 Jahre zuvor, vom Berliner Justizministerium angeboten worden war, um den bekannten und sein Dasein immer noch im Amt eines Magisters fristenden Philosophen zum Professor zu befördern. Kant hatte das Angebot damals abgelehnt, obwohl er bereits 40 Jahre alt war. Er zog es vor, auf eine Professur für Philosophie zu warten, selbst wenn das noch einmal sieben Jahre dauern sollte. Er schlug vor, die Professur für Poesie und Rhetorik statt seiner dem damaligen Rektor der Domschule in Riga, Johann Gotthelf Lindner, anzutragen. Lindner trat sein Amt 1765 an und füllte es bis zu seinem Tod 1776 aus. In dieser Zeit verfasste er mehrere Werke über Fragen der Ästhetik und Rhetorik. Bedeutend waren das zweibändige Standardwerk *Lehrbuch der schönen Wissenschaften, insbesondere der Prose und Poesie*<sup>14</sup> und das ebenfalls zweibändige Lehrbuch *Kurzer Inbegriff der Aesthetik, Redekunst und Dichtkunst*.<sup>15</sup>

Dass Kant die angebotene Professur abgelehnt hat, lässt nicht nur darauf schließen, dass er wusste, was er wollte, sondern auch, was er nicht wollte. Er hatte, wie aus der Opponenten-Rede hervorgeht, sowohl eine dezidierte Vorstellung vom Aufgabenbereich eines Professors für Dichtkunst und Rhetorik als auch vom Gegenstandsbereich der Philologie. Diese ergänzte sich sehr gut mit jener seines Freundes Lindner. Demnach umfasste die Philologie das zwar weite, aber dennoch klar begrenzte Korpus der antiken Überlieferung, ihrer mythischen Erzählungen und poetischen Bilder, die Regeln der Redekunst und der Poetik und deren Anwendung, wozu unter anderem das Verfassen von Gelegenheitsgedichten für alle akademischen Feiern in deutscher oder gegebenenfalls lateinischer Sprache gehörte. Dieses Verständnis der Philologie kreuzte sich jedoch mit jenem seines ehemaligen Studenten Kreuzfeld, der in seiner Antrittsvorlesung eine Kulturgeschichte der Völker entwarf und mit Mitteln der Psychologie die allgemeinen Prinzipien des Menschengestes zu eruieren versuchte.<sup>16</sup>

Kreuzfeld vertrat ein grundsätzlich erweitertes Verständnis des Gegenstands und des Aufgabenbereichs seiner Disziplin. Anders als sein Vorgänger Lindner stellte Kreuzfeld die Wissenschaft des Ästhetischen in den Dienst der sich herausbildenden Wissenschaft von der Natur des Menschen. Er konfrontierte Kant

13

Kant verband mit dem fünf Jahre jüngeren Lindner ein langjähriges und ungewöhnlich vertrautes Verhältnis. So gestand er Lindner in einem Brief aus dem Jahr 1759: »Ich meinstetils sitze täglich vor dem Amboß meines Lehrpults und führe den Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerlei Takte fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art, mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen, allein der Mangel, mit ungestümer Stimme sogleich gegenwärtig mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen, treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück.« (Kant, Immanuel: *Briefwechsel*. Ausw. und Anm. v. Otto Schondörffer. Mit einer Einl. v. Malter, Rudolf u. Kopper, Joachim. Hamburg 1986, S. 17).

14

Lindner, Johann Gotthelf: *Lehrbuch der schönen Wissenschaften, insbesondere der Prose und Poesie*. Königsberg, Leipzig 1767/68.

15

Lindner, Johann Gotthelf: *Kurzer Inbegriff der Ästhetik, Redekunst und Dichtkunst. Erster Theil / Zweyter Theil, der die Rhetorik und Redekunst in sich fasst*. Königsberg, Leipzig 1771/72. Reprint Frankfurt a. M. 1971.

16

Vgl. Kreuzfeld, Johannes Gottlieb: *Dissertatio Philologico-Poetica de Principiis Fictionum Generalioribus*. Particula I, Königsberg 1777, S. 4 f.





mit dem Konzept der anthropologischen Ästhetik der Spätaufklärung, welche die Ästhetik auf die Erfahrungspsychologie und deren Theorie der äußeren und inneren Sinnlichkeit als Basisepisteme gründete und in Verbindung mit dem Korpus der Rhetorik und der Philologie als neue Leitwissenschaft etablierte. So beanspruchte Kreuzfeld in seiner Disputation, die Entstehungsgeschichte der Fiktionen sowohl phylo- als auch ontogenetisch rekonstruieren zu können, ja mehr noch: Er reklamierte, dass die auf Basis der empirischen Psychologie argumentierende Disziplin der Rhetorik und Dichtkunst selbst die Fehlschlüsse der Logiker und damit die Irrtümer der Philosophie aufklären könne. Kreuzfeld recurrierte dabei auf ein Ästhetikverständnis, das sich seit der Einführung des Begriffs der Ästhetik durch Alexander Gottlieb Baumgarten um 1750 durch einen Doppellansatz auszeichnete, der zwar oft kritisiert, doch zentral zum durchschlagenden Erfolg des Diskurses der Ästhetik beigetragen hatte: Baumgarten hatte »Ästhetik« zugleich als die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis und – entsprechend der Tradition der antiken Poetik und Rhetorik – als Theorie des sinnlichen Ausdrucks definiert.<sup>17</sup> So umfasste die *Aesthetica* zugleich die Wissenschaft von den schönen Künsten und die Empfindungslehre. Die Aufwertung der sinnlichen Erkenntnis und die Verbindung der Ästhetik mit den traditionellen Wissensbeständen der Philologie machte Baumgartens Ästhetik zu einem wichtigen Bezugspunkt für die Entstehung und Etablierung der sogenannten Popularphilosophie.<sup>18</sup> Unter deren Dach verbanden sich psychologische und physiologische Theorieansätze, der Einfluss der englischen und französischen Aufklärer und ein gesteigertes Interesse am Sensualismus, am Phänomen der Empfindungen und Gefühle. Wie Ernst Stöckmann in seiner ausführlichen und kenntnisreichen Untersuchung »Natur des Menschen« als ästhetisches Paradigma. Anthropologischer Perspektivenwechsel in der Ästhetiktheorie der deutschen Spätaufklärung« ausführt, zeichnete sich der Ästhetikdiskurs der Spätaufklärung zwischen 1750 und 1800 im deutschen Sprachraum dadurch aus, dass er sich auf die Erfassung der gesamten leibseelischen Ausstattungs- und Vermögenspotentiale des Menschen – eben seine »ganze Natur« – bezog, so dass man den Zusammenschluss von empirischer Psychologie, Physiologie und Ästhetik in der Perspektive einer an der Diskursanalyse orientierten Epistemologie als Anthropologisierung der Ästhetik verstehen könne.<sup>19</sup> Durch die

17

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*. Halle 1739. Repr. der 7. Auflage (1763). Halle 1969, § 533: »Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est aethetica.« Zitiert in: Schweitzer, Hans Rudolf: Einführung. In: Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg 1983, S. VII-XXIV, hier S. VIII.

18

Vorländer zählt zu den Popularphilosophen u. a. Sulzer und seine *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771-74), Platner, Garve, Basedow und sogar Mendelssohn. (Vorländer, Karl: *Geschichte der Philosophie*. Vorländer, Karl: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2. Leipzig 1903, S. 168 ff.) Bei Vorländer verbindet sich mit dem Ausdruck »Popularphilosophie« eine abschätzige Wertung, die vom aktuellen Stand der Wissenschaftsgeschichtsschreibung aus nicht mehr geteilt wird.

19

Stöckmann, Ernst: »Natur des Menschen« als ästhetisches Paradigma. Anthropologischer Perspektivenwechsel in der Ästhetiktheorie der deutschen Spätaufklärung. In: *Asthetik von unten*. Hg. v. Klein, Wolfgang u. Guthmüller, Marie. Tübingen 2006, S. 48-94. Mit der Erschließung des Beitrags der Aufklärungsästhetik zur Konstitution der Anthropologie als einer empirischen Wissenschaft von der Natur des Menschen leistet Stöckmann Pionierarbeit. Als Gründe, weshalb zwar die Textgattungen der spätaufklärerischen Psychologie



Einbettung der Baumgart'schen Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis in die entstehenden Wissenschaften der empirischen Physiologie und Psychologie löste sich die Ästhetik aus dem System der Metaphysik. Man begann die Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung, den Empfindungen zu begründen, was zur Folge hatte, dass die Ästhetik durch ihre Fundierung in der Anthropologie nun das Gebiet der Erkenntnis zu erforschen ansetzte, mithin zu einer Konkurrenz der Philosophie wurde. Die disziplinübergreifenden Diskussionen um den Gegenstandsbereich der Ästhetik, die nach ihrer Einführung durch Baumgarten bald zu einem Modewort avanciert war, steckten nun das Feld ab, auf dem sich die Anthropologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Wissenschaft des Menschen als eines vernünftigen Sinnenwesens in Bezug auf alle seine Anlagen, empirischen Vermögen und Bestimmungen konstituierte.

Kreutzfeld führte in seiner Bewerbung um die Professur für Dichtkunst unter dem übergreifenden Begriff der Ästhetik Mythologie, Erkenntnispsychologie und die Geschichte des menschlichen Geistes zusammen. Er verband die beiden Stränge der Ästhetik, die Wissenschaft von der Erkenntnis aus den Sinnen und die Rhetorik als traditionelle Theorie des sinnlichen Ausdrucks, wandte sie auf den Wissensbestand der Philologie, insbesondere die Mythen der verschiedenen Völker, an und entwickelte daraus eine allgemeine Theorie der Entstehung und der Geschichte des menschlichen Geistes und der menschlichen Kultur.<sup>20</sup> Dazu führte er die neuesten Theorien über den Ursprung der Mythen, der Sprache und der Völker an. Seine intime Kenntnis der Geschichte und der zeitgenössischen Diskussionen im Bereich der Mythologie und Völkerkunde belegte er, indem er neben Herder und dessen 1774 erschienener *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774) Olof Rudbeck<sup>21</sup>, dem schwedischen Professor für Medizin, Botanik und Mechanik und Begründer der Natur- und Volksgeschichte an der Universität Uppsala<sup>22</sup> auch die neueste französische und englische Literatur zitierte wie etwa Abbé Paul Fouchers<sup>23</sup> *Recherches sur l'origine et la nature de l'Hellénisme ou de la Religion de la Grèce* aus dem Jahr 1774 oder Jacob Bryants<sup>24</sup> 1774 bis 1776 erschienenen *New System, or an Analysis of Ancient Mythology: wherein*

als auch der Anthropologie gut erschlossen seien, dies jedoch für jene der Spätaufklärung jedoch nicht gilt, gibt Stöckmann erstens die unübersichtliche Fülle der Texte und Publikationen, zweitens das Fehlen von »Debattezentren mit eng kooperierenden Autoren« und schließlich die »kontemporäre Geringschätzung der vorkantischen Textcorpora (Anthropologie und Ästhetik)« an.

20

Kreutzfeld: *Dissertatio*, Particula I, S. 1.

21

Rudbeck (1630-1702) war der Verfasser der *Atlantica* (1697-1702), einer Geschichte der nordischen Völker, in der er die Ursprünge der Schweden bis zu den Goten und den Ureinwohnern von Atlantis zurückverfolgte, um ihre Überlegenheit über alle anderen Nationen und ihr Recht zur Beherrschung des Kontinents zu beweisen. Er baute außerdem das erste anatomische Theater der Universität Uppsala und erhielt die Erlaubnis, Mechanik zu lehren, um das schwedische Bergwerkswesen zu modernisieren. Sein Sohn und Nachfolger war der Lehrer von Swedenborg und von Linnäus.

22

Kreutzfeld: *Dissertatio*, Sectio II. In: AA 15/2/2. Hälfte. Berlin 1913, S. 913.

23

Abbé Paul Foucher (1704-1778) war Mitglied der *Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres*.

24

Jacob Bryant (1715-1804) ist einer der wichtigsten englischen Mythologen des 18. Jahrhunderts.





*an attempt is made to divest tradition of fable, and to reduce the truth to its original purity*<sup>25</sup>. Kreutzfeld hat seine eher eklektizistisch als konsistent verfahrenende Dissertation zwar keinen Platz in der Geschichte der Philologie verschafft. Er starb bereits 1784, noch keine vierzig Jahre alt, und ist, wie der Arzt und Kant-Biograph Johann Christoph Mortzfeld erwähnt, seinen Studenten aufgrund seiner Kenntnisse und wegen seines »vortreflichen Charakters« in guter Erinnerung geblieben.<sup>26</sup> Doch lässt gerade der Eklektizismus von Kreutzfeld den Schnittpunkt besonders deutlich werden, auf dem sich die Philologie und die Wissenschaften von der Natur des Menschen überkreuzten. An diesem Punkt überlagern sich die doppeldeutige Auslegung des Begriffs der Ästhetik als einer Theorie der sinnlichen *Erkenntnis* und/oder einer Theorie des sinnlichen *Ausdrucks* mit einer neuen Mythologie, deren Ziel in der Aufdeckung der Entstehung der menschlichen Kultur und ihrer Geschichte besteht. Als *Empfindungslehre* band die anthropologische Ästhetik die empirische Psychologie und die kursierenden naturwissenschaftlich argumentierenden psychologischen Theorien ein, als *Theorie des sinnlichen Ausdrucks* griff sie auf den Wissenskomplex der traditionellen Rhetorik zurück, und über die *Einbindung der Mythologie* sicherte sie sich schließlich das Feld der Fragen nach der Entstehungsgeschichte der Kultur und der Differenz zwischen Kultur und Natur.

Dies führt uns nun zurück zur Opponenten-Rede: Die Einbettung von Kreutzfelds Dissertation in den Horizont der sich ausdifferenzierenden Wissenschaften vom Menschen rückt Kants Response in einen neuen Rahmen. In diesem erscheint sie nicht mehr als schneller Entwurf, mit dem Kant einen jüngeren und schwächeren Gegner in dessen Fach Ästhetik mit für die Philosophie uninteressanten ästhetischen Ansichten geschlagen hat. Vielmehr lässt sich die Opponenten-Rede nun als Stellungnahme verstehen, die Kant als Vertreter der philosophischen Disziplinen Logik und Metaphysik gegenüber der von Kreutzfeld vertretenen neuen anthropologisch fundierten und kulturgeschichtlich orientierten Ästhetik einnahm. Vor diesem Hintergrund wird nun auch *philosophisch* interessant, wie und mit welchen Argumenten Kant die Metaphysik gegen die Angriffe einer sich neu definierenden Philologie verteidigte, die sich als Wissenschaft von den Anfangsgründen der menschlichen Erkenntnis und der Entwicklung der menschlichen Kultur zu etablieren suchte. Dies um so mehr, als Kant in den 70er Jahren nicht nur intensiv an der *Kritik der reinen Vernunft* arbeitete, sondern sich im Zusammenhang des im Wintersemester 1772/73 begonnenen Anthropologiekollegs zugleich selbst mit dem Projekt einer philosophischen Anthropologie beschäftigte.

Dezidiert mahnte Kant gegen Kreutzfelds Bestreben, den Gegenstandsbereich der Philologie auf die Prinzipien des menschlichen Geistes und die Entstehung der Kultur auszudehnen, die Einhaltung der Grenzen der einzelnen Wissenschaften an. Dabei verwandte er beim Vortragen seiner Argumente große Sorgfalt auf rhetorische Brillanz. Wir sehen uns in der Folge mit einem sonderbaren Rollentausch

25

Kreutzfeld: *Dissertatio*, Particula I, S. 3.

26

Mortzfeld, Johann Christoph: *Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch*. Königsberg 1802. Zitiert in: *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Hg. v. Malter, Rudolf. Hamburg 1990, S. 123.



konfrontiert Während Kreutzfeld als Philosoph auftritt, verteidigt Kant die Eigenständigkeit der Philosophie und der Dichtung mit Mitteln der Rhetorik. Kant wirft Kreutzfeld vor, auf »fremdem Felde« geerntet zu haben und, anstatt, wie es für die Bewerbung um eine Professur für Dichtkunst angemessen gewesen wäre, als »Dichter« aufzutreten, den »Philosophen zu spielen«,<sup>27</sup> ja, er fügt ironisch hinzu:

Es hätte nämlich diese selbe Dissertation ganz gut zur satzungsgemäßen Erlangung einer ordentlichen Professur der *Metaphysik* dienen können, wenn nur der Titel umgeändert worden wäre in »*Abhandlung über die Sinnestäuschungen und ihren Einfluss auf die Künste und die gewöhnliche Erkenntnis des Menschen*«.<sup>28</sup>

Die Theatermetaphorik und der Einsatz der Ironie dienen Kant nicht nur dazu, seinen Disputanden an die Grenzen von dessen Disziplin zu erinnern, sondern zugleich darauf hinzuweisen, dass die Ausweitung der Philologie auf das Feld der Metaphysik nicht zu einer neuen wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern zu einer neuen Form der Schwärmerei führe. Denn statt das dogmatische Erbe der Metaphysik tatsächlich zu kritisieren, beerbe, so Kant, die im Feld der Metaphysik agierende neue empirische Wissenschaft die ehemalige Königin der Wissenschaften. Dass die Metaphysik einer Kritik bedürfe, war auch Kants Meinung. Anders als die Vertreter der neuen empirischen Wissenschaften weist er diese jedoch der Metaphysik selbst in Form einer Selbstkritik der Vernunft zu. Kant beendet die Rede mit einer letzten Probe seiner rhetorischen Kunst. Geschickt bittet er seine Glückwünsche zur bestandenen Dissertation in die Aufforderung, Kreutzfeld solle das ihm übertragene Amt trefflich ausfüllen. Dabei definiert er das Amt eines Professors für Dichtkunst als Studium und Lehre der schönen Literatur, der Kritik und Lektüre der Dichter älterer wie neuerer Sprachen, insbesondere jedoch der Werke der Griechen. Kreutzfeld solle das Ziel verfolgen,

der akademischen Jugend ein weites Feld der Geistesbildung zu eröffnen, damit sie, fern von aller Unkultur, einen engen Bund mit den *Grazien* schließe, soweit es geschehen kann, ohne den Neid der Minerva zu erregen, der Beschützerin der nützlichen Wissenschaften und Künste.<sup>29</sup>

Und dabei nicht, so ist zu ergänzen, in eine Konkurrenz mit den »nützlichen Wissenschaften« treten. Kant benutzt im lateinischen Original den Ausdruck »sparta«:

Deinde tibi, Vir Ex:, spartam, quam nactus es, egregie ornato auspiciatissimum muneris tui intitium et felices successus es animo apprecor.<sup>30</sup>

27

Kant benutzt bewusst die Metaphorik des Theaters: »[...] cum (per) hoc specimen *poeta* in scenam prodire deberet, repente *agit* Philosophum« (Kant: Opponenten-Rede, AA 15/2/2. Hälfte, S. 913).

28

Kant: Opponenten-Rede, S. 11.

29

Kant: Opponenten-Rede, S. 21.

30

Kant: AA 15/2/2. Hälfte. 1913, S. 933.







Schmidt übersetzt es als:

Dann wünsch ich Ihnen, der Sie das Amt, das Ihnen übertragen worden ist, trefflich ausfüllen werden, von Herzen einen glücklichen Anfang und einen günstigen Fortgang Ihrer Amtstätigkeit.<sup>31</sup>

In einem kurzen Kommentar merkt Schmidt an, dass es sich bei dem von ihm mit »Amt« übersetzten Ausdruck »sparta« um eine ungebräuchliche latinisierte Form des griechischen Wortes »*sparte*« handelt, das »Richtschnur«, »mit der Richtschnur abgemessenes Landstück« oder auch »Erbgut« bedeuten kann. Er ergänzt seine Anmerkung mit dem Hinweis, dass Kant auf ein griechisches Sprichwort anspiele, das u. a. Cicero angeführt habe und das lautet: »Dein Wirkungskreis ist dir zugewiesen, den fülle nun aus.«

Hält man sich die verschiedenen Bedeutungen des ungewöhnlichen Ausdrucks »sparta« vor Augen, so zeigt sich, wie rhetorisch brillant Kant sein Anliegen zum Ausdruck bringt. In der ersten Bedeutung »Richtschnur« enthält es eine Anspielung auf die in der Disputation behandelte Frage nach der angemessenen Methode. Als »mit der Richtschnur abgemessenes Landstück« steht »sparta« für das durch die gewählte Methode abgegrenzte Wissensgebiet. Und in der dritten Bedeutung »Erbgut« fokussiert der Begriff die Aufmerksamkeit schließlich auf die Nachfolge, die Kreuzfeld anzutreten im Begriff ist. Mit einem einzigen Wort ermahnt Kant Kreuzfeld dazu, sich auf das Erbe zu besinnen, das er mit der Nachfolge Lindners antritt und zu dem neben der Erschließung eines »weiten Feldes der Geistesbildung« für die akademische Jugend die Besinnung auf die Grenzen gehört, in denen sich die Ästhetik als »schöne Wissenschaft« bewegt. Beweist er damit nicht, dass auch Philosophen die Regeln der Rhetorik beherrschen? Handelt er nicht wie ein Dichter?

Kants rhetorisch geschickter Auftritt als Anwalt der schönen Künste ist um so bemerkenswerter, als er den Schlusspunkt einer Verteidigung sowohl der Dichtung als auch der Metaphysik bildet, die ihren Ausgang von einem Begriff nimmt, der seinerseits der Ästhetik entlehnt ist: dem Schein, der täuscht, ohne zu betrügen, und gerade deswegen in hohem Maß gefällt. Er bleibt, wie Kant ausführt, bestehen, selbst wenn man ihn durchschaut hat, und lässt sich deshalb nicht auf einen simplen Irrtum zurückführen.<sup>32</sup> Auf ihn haben die Dichter, wie er seine Rede eröffnet, ihr Augenmerk gelegt. Deren Art des Täuschens unterscheidet sich von jener Kunst des Betrugs, den die »Marktschreier, die Demagogen und nicht selten die Pfaffen« lehren und die dem Zwecke diene, »der arglosen Menge zum Zwecke des Gewinns etwas vorzulügen«.<sup>33</sup> Anders als jene schmeicheln die Dichter »dem Ohre« und regen »durch vorgetäuschten Schein den Geist an«. Es ist eine

31

Kant: Opponenten-Rede, S. 20.

32

Vgl. Kant: Opponenten-Rede, S. 9.

33

Kant: Opponenten-Rede, S. 8. Zur Geschichte der Ausstellung der sogenannten »Wunder« vgl. Daston, Lorraine: *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität* (1998). Aus d. Engl. v. Herrgott, Gerhard, Krüger, Christa u. Scharnowski, Susanne. Frankfurt a. M. 2001.



»angenehme, der bösen Absicht entbehrende Art des Täuschens«. Kant nennt ihn den »spielenden Schein«, ein anderes Wort für »Illusion«.<sup>34</sup>

## 2. Kreuzfelds Kulturgeschichte der Völker

Wie sieht die Argumentation Kreuzfelds nun im Detail aus? Im ersten Teil seiner 13 Paragraphen umfassenden Dissertation führt er seine Zuhörer zunächst über eine weit gefasste Definition der Fiktion in sein Thema *De principiis fictionum generalioribus* ein.<sup>35</sup> Demnach meint Fiktion nicht nur die Poesie im engeren Sinn, sondern »jede beliebige dichterische Meinung, nicht allein diejenige, die mit einer objektiven oder absoluten Meinung, als vielmehr mit einer scheinbaren oder relativen übereinstimmt«. <sup>36</sup> Unter Fiktionen sind also auch der Bilderschmuck der Sprache und, mehr noch, wie Kreuzfeld in § 10 ausführt, das gesamte Arsenal der poetischen Stilmittel, die Tropen, Figuren, Metaphern, Metonymien etc., zu zählen. Sie alle sind, wie es dort heißt, »omnium majorum fictionum embryones«<sup>37</sup>, die Keimzellen aller größeren Fiktionen.

Diese weit gefasste Definition des Begriffs der Fiktion bildet die Grundlage, auf der Kreuzfeld sein Vorhaben formuliert: Er will die Genese der Fiktionen erforschen, dabei jedoch nicht auf historischem Weg durch die Untersuchung einzelner Mythen und der zufälligen Ursachen ihrer Entstehung vorgehen, sondern unter Anwendung der Psychologie die allgemeinen Prinzipien des menschlichen Geistes auffinden, durch die alle Völker denselben Irrtümern ausgesetzt sind.<sup>38</sup> Diese wiederum bilden, wie er weiter darstellen will, die Quellen für den gesamten Korpus der Mythen und Monster aller Völker, und zwar sowohl in Bezug auf ihre Differenzen als auch auf ihre Ähnlichkeiten. Was Kreuzfeld nicht eigens erwähnt, doch voraussetzt, ist, dass Fiktion mit Irrtum gleichzusetzen sei. Die psychologischen Erkenntnisse, von denen er ausgeht, betreffen die Beobachtung, dass der Mensch den Sinnen unterworfen sei und dass der einfache Intellekt, ohne alle Anleitung, durch keinen anderen Grund als allein durch die äußeren Wahrnehmungen unterrichtet werde. Aus den Sinnen entwickle sich allmählich das Vermögen der Erkenntnis, des Urteils und des Verstandes. Die Sinne seien deshalb die ersten Lehrer des menschlichen Geistes.<sup>39</sup> Diese Beobachtung lasse sich, wie Kreuzfeld fortfährt, täglich bei Kindern und ebenso bei den unkultivierten Völkern (*nationes inculti*) machen. Kreuzfeld setzt mit anderen Worten

34

Kant: Opponenten-Rede, S. 8.

35

Kants Rede bezog sich auf den zweiten Teil, doch war ihm auch der erste Teil bekannt.

36

Kreuzfeld: *Dissertatio*, Particula I, § 1, S. 1: »qualiscunque opinio poetica, non tam veritati objectivae, seu absolutae, quam apparenti sei relativae congruae«.

37

Kreuzfeld: *Dissertatio*, Particula I, § 10, S. 11.

38

Kreuzfeld: *Dissertatio*, Particula I, § 5, S. 4.

39

Kreuzfeld: *Dissertatio*, Particula I, § 6, S. 5: »Sensationes igitur, primi mentis humanae magistri«.





Ontogenese und Phylogenese gleich. Unter diesem Blickwinkel, den bereits Giovanni Battista Vico zur methodischen Grundlage seiner neuen Wissenschaft erkor,<sup>40</sup> erscheint das mythische Zeitalter als Kindheit der Menschheit. Die Mythen spiegeln, wie Kreutzfeld weiter ausführt, die Landschaften, in denen sie entstanden sind, und unterscheiden sich je nach den Daten, welche die Sinne vorfinden.<sup>41</sup> Mit diesem Resümee beendet Kreutzfeld seine Ausführungen zu den äußeren Entstehungsgründen der Fiktionen, um auf die inneren Gründe zu sprechen zu kommen.

Die inneren Entstehungsgründe der Fiktionen lassen sich, so Kreutzfeld, ebenso wie die äußeren Gründe durch das Studium der Menschen erforschen. Dieses führt schließlich zum Ursprung aller Poesie, den Kreutzfeld – wie ebenfalls bereits bei Vico nachzulesen ist – darin erkennt, dass die Dichter und mit ihnen die Völker im poetisch verfassten mythischen Zeitalter aus allen Teilen der Natur beseelte Körper machen. So seien die Dämonen, Nymphen und anderen Gottheiten als Fiktionen zu betrachten, die aus der irrümlichen Belebung der Pflanzen, Gewässer und anderer Naturgegebenheiten entstanden seien.

Die zweite Quelle der inneren Entstehungsgründe der Fiktionen ortet Kreutzfeld in der Sprache selbst. Wie Kreutzfeld kritisch anmerkt, behandle die Sprache der Metaphysiker die Begriffe und Akzidentien gerade wie einzelne, geistige und körperliche Dinge. Ihnen würden, als ob sie lebendige Wesen wären, ein Geschlecht, ein Zustand und die Fähigkeit zu handeln zugesprochen. Dies führt ihn schließlich zur Feststellung, dass durch die ganze Sprache nichts anderes wirksam sei als die Allegorie, sei es, dass der ganze Erdkreis allegorisch, oder sei es, dass er mythologisch erklärt werde:

Ita, ut tota fere lingua nil aliud sit quam Allegoria, sive orbis allegorice aut mythologicae pictus.<sup>42</sup>

Damit werde die Sprache zur Werkstatt einer bewegten Phantasie und wilder Gefühle, die nur so strotze vor Tropen und Figuren, welche ihrerseits statt durch die Vorschriften der Rhetoriker durch Natur, Phantasie und Gefühle geführt würden. Die Folge sei, dass die poetischen Stilmittel zu Keimzellen unterschiedlichster Mythen und Fiktionen würden. – Auch diesen Gedanken findet man in Vicos Völkergeschichte, nach der im Frühstadium der Geschichte jede Metapher ein kleiner Mythos ist.<sup>43</sup>

Nachdem Kreutzfeld im ersten Teil die äußeren Entstehungsgründe der Fiktionen in den Sinnen und die inneren Gründe in der Beschaffenheit der Sprache fand, geht er im zweiten, mit der Conclusio 23 Paragraphen umfassenden Teil auf die

40

Vgl. Kittler, Friedrich: *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München 2000, S. 20 ff.

41

Kreutzfeld: *Dissertatio*, Particula I, § 7, S. 6 f.

42

Kreutzfeld: *Dissertatio*, Particula I, § 10, S. 11.

43

Vico, Giovanni Battista: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Übers. v. Hösle, Vittorio u. Jermann, Christoph. Hamburg 1990, S. 191.



*Sinnestäuschungen* ein. Sie stellen eine weitere Quelle der poetischen Vorstellungen und Fiktionen dar. So seien, wie Kreuzfeld ausführt, viele Sagen und Mythen aus Sinnestäuschungen entstanden, zu denen er auch die optischen Täuschungen zählt. Da jedoch die Sinnestäuschungen, wie Kreuzfeld einräumt, nicht als Irrtum der Sinne zu erklären sind, sondern auf falschen Urteilen beruhen, geht er die verschiedenen Formen von falschen Schlüssen durch und führt dazu Beispiele aus Mythen und Sagen von Dichtern und Philosophen an. Die Ursachen der falschen Schlüsse ortet er darin, dass von der Ähnlichkeit von Dingen auf deren Identität geschlossen werde<sup>44</sup> oder dass den Zeichen Eigenschaften zugeschrieben würden, die nur dem Bezeichneten zukämen.<sup>45</sup> Wie im ersten Teil geht Kreuzfeld auch im zweiten Teil davon aus, dass »Fiktion« identisch sei mit »Irrtum« und damit in einem Ausschließungsverhältnis zur Wahrheit stehe. Dies hat zur Folge, dass alle unter dem weit gefassten Begriff der »Fiktion« fungierenden Texte – hypothetische, poetische, literarische und metaphysische, Mythen und die Dichtung – als Irrtum gedeutet werden. Die Mythen werden ebenso wie die metaphysischen Theorien der antiken Philosophen zum Symptom – zum Ausdruck eines Mangels an menschlichem Denkvermögen.<sup>46</sup>

Nun wendet sich Kant, wenn er auf dem Unterschied zwischen Dichtung und Philosophie besteht, nicht nur gegen die Ersetzung der Metaphysik durch eine neue anthropologische Ästhetik, sondern auch gegen die Gleichsetzung von Irrtum, Sinnestäuschung und Fiktion. Seine Verteidigung der Grenzen zwischen Philosophie und Dichtkunst steht mithin auch im Interesse, die Eigengesetzlichkeit der Kunst zu sichern. Dies hängt direkt mit der neuen Aufgabe zusammen, die Kant der Philosophie zuweist: die Grenzen zu eruieren, die der wissenschaftlichen Erkenntnis gesetzt sind. Die Frage, die Kant aus der Perspektive dieser neuen philosophischen Aufgabe an die Anthropologie stellt, lautet: ob der Mensch überhaupt, und wenn ja, in welcher Form, das Objekt einer wissenschaftlichen Betrachtung sein kann bzw. sein soll.

### 3. Die neue Königin der Wissenschaften

Wie aus der Darstellung von Kreuzfelds Dissertation deutlich wurde, bestehen zwischen seiner Neubestimmung der Philologie und Vicos *Scienza nuova* auffällige Parallelen.<sup>47</sup> So setzen beide Ontogenese mit Phylogenese gleich und stellen das

44

Kreuzfeld: *Dissertatio*, Sectio II, § 1, S. 906.

45

Kreuzfeld: *Dissertati*, Sectio II, § 3, S. 908.

46

Vgl. auch dazu Vico: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft*, S. 177.

47

Kreuzfeld hat Vicos *Scienza nuova* mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht gekannt. Zwar erwähnte Hamann in einem Brief vom 21./22. 12. 1777 an Herder den Namen Vicos. Hamann hatte sich Vicos Buch schicken lassen, weil er vermutete, es sei eine Grundlage für die Physiokraten, um dann festzustellen, dass es sich um eine Quelle für Philologen handle. Doch scheint die Begegnung sachlich unbedeutend gewesen zu sein. Dies ist um so erstaunlicher, als zwischen Hamann und Vico, wie insbesondere Isaiah Berlin dargestellt hat, erstaunliche Parallelen existieren. Doch ist Vittorio Hösles Einwand bestimmt richtig, demzufolge der



»mythische Zeitalter« als Kindheit der Menschheit vor. Wie vor ihm Vico, führt Kreuzfeld die Entstehung der Mythen auf die Metapher zurück und deutet sie als Effekt einer Anthropomorphisierung der Natur. Sowohl Kreuzfeld als auch Vico reihen die Mythen in die Gattung der Irrtümer ein. Beide setzen den Mythos insgesamt mit der Dichtung gleich und führen Mythen und Dichtung auf ein mangelndes Denkvermögen zurück. Diese Parallelen laden zu einem kurzen Exkurs in die Entstehungsgeschichte der Kulturwissenschaft ein. Dabei wird sich zeigen, dass Kreuzfeld mit Vico nicht nur die dargestellten Parallelen teilt, sondern auch jenen »geheimen Technizismus«<sup>48</sup>, der, wie Friedrich Kittler in seiner *Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft* herausgestellt hat, die Entstehung der neuen Wissenschaft begleitete. Dies ist für unseren Kontext von Bedeutung, da es nicht zuletzt dieser »geheime Technizismus« ist, gegen den Kant die Notwendigkeit der Illusion verteidigen und seinen alternativen Entwurf einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht entwickeln wird. Der verborgene technizistische Zug der neuen Wissenschaft ist das Pendant zum dogmatischen Erbe der Metaphysik, dem Kant mit dem Projekt der Selbstkritik der Vernunft zu begegnen sucht.

Die Entstehung der Kulturwissenschaft setzte, so Kittler, in dem Moment ein, in dem die »Kultur des neuzeitlichen Europas« begann, »das in jeder Kultur vorhandene kulturelle Wissen noch einmal reflexiv zur Wissenschaft zu erheben«.<sup>49</sup> Entsprechend kann die Erscheinung der ersten Auflage von Vicos Schrift *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, die genau diese reflexive Wende unternimmt, im Jahr 1725 zum »Gründungsereignis der Kulturwissenschaft« erklärt werden.<sup>50</sup> Vico, der seit 1699 als Professor für Rhetorik an der Universität Neapel lehrte, war bekanntlich ein erklärter Kritiker und Gegner von René Descartes.<sup>51</sup> Descartes' Umsturz der scholastischen Autoritäten, seine Relativierung der Tradition und die Fundierung der Philosophie nach Art der Geometrie hatten eine weit gehende Entwertung der von Vico selbst vertretenen Wissenstradition der Philologie mitsamt dem Korpus der Rhetorik, der Rechts- und der Literaturgeschichte und der Mythologie zur Folge. Gegen diese Entwertung seiner Disziplin wehrte sich Vico, indem er mit der *Scienza nuova* eine

---

Einfluss von Vico nicht überschätzt werden dürfe, da vieles von dem, was Vico zum ersten Mal ausgesprochen habe, einige Jahrzehnte später gleichsam in der Luft gelegen habe, so dass Parallelen nicht einmal einen vermittelten Einfluss belegten (Hösle: Einleitung: Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der »Scienza nuova«. In: Vico: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft*, S. XXXI-CCXCIII, hier S. CCLXIV).

48

Kittler: *Eine Kulturgeschichte*, S. 22.

49

Kittler: *Eine Kulturgeschichte*, S. 18.

50

Böhme, Matussek und Müller erwähnen, dass sich eine der frühesten Belegstellen für den Begriff »Kulturwissenschaft« in dem Aufsatz »Grundideen zu einer allgemeinen Cultur-Wissenschaft« des Kulturhistorikers Gustav Klemm aus dem Jahr 1851 finde (Böhme, Hartmut, Matussek, Peter u. Müller, Lothar: *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbek bei Hamburg 2000, S. 35). Die neue Wissenschaft sollte »die Menschheit der Natur gegenüber als ein Ganzes, als ein Individuum darstellen« (ebd.). Dabei bildet nach Klemm die empirische Kulturgeschichte insgesamt die Grundlage einer so verstandenen Kulturwissenschaft.

51

Als Einführung in Vicos Denken empfiehlt sich die ausführliche Einleitung von Vittorio Hösle (Hösle: Einleitung: Vico und die Idee der Kulturwissenschaft, S. XXXI-CCLXXX).





Konkurrenzwissenschaft zur rationalistischen Philosophie entwarf. Die Philosophie habe, so stellte er gegen Descartes fest, Wissen allein von der »Welt der Natur« erlangt und dabei das Wissen »von der Welt der Völker« oder der »politischen Welt«<sup>52</sup> vernachlässigt. Er spielte den Philosophen den Ball zurück, indem er behauptete, dass ein gesichertes Wissen, wie es von Descartes gesucht werde, allein von der Welt der Völker möglich sei. Dazu berief er sich auf das Prinzip des *verum et factum convertuntur*, nach dem das Wahre und das Gemachte zusammenfallen, so dass nur das erkannt werden könne, was auch selbst gemacht worden sei. Unter Berufung auf das *verum et factum convertuntur* argumentierte Vico gegen Descartes, dass nur die Geschichte wahrhaft erkannt werden könne, weil nur die Geschichte von den Menschen selbst gemacht sei, während die Natur von Gott geschaffen sei und in der Folge auch nur von Gott erkannt werden könne. Mit diesem Argument forderte er den wissenschaftlichen Vorrang der revidierten Philologie vor der sich auf die Erkenntnis der Natur stützenden Philosophie. Als Erklärung für die »merkwürdige Erscheinung«, dass die Philosophen über Jahrhunderte hinweg die nicht erkennbare Natur zu erkennen versucht hatten, führte Vico das »Missgeschick des menschlichen Geistes« an, der,

versenkt und vergraben im Körper, natürlicherweise dazu neigt, die körperlichen Dinge wahrzunehmen, und einer sehr großen Anstrengung und Mühe bedarf, um sich selbst zu begreifen – so wie auch das körperliche Auge, das alle Gegenstände außer sich sieht, und doch den Spiegel braucht, um sich selbst zu erblicken.<sup>53</sup>

Kittler deutet nun die neue als Kulturwissenschaft konzipierte Wissenschaft Vicos, die *Scienza nuova*, als diesen Spiegel.<sup>54</sup> Die neue Wissenschaft ist, wie Kittler argumentiert, im eigentlichen Sinn des Wortes eine Reflexionswissenschaft. Sie thematisiert nicht nur die Grundlagen des bisherigen Wissens, verhilft nicht nur dem menschlichen Geist zur Aufklärung über sich selbst, sondern spiegelt dabei zugleich die Grundlagen ebenjenes Wissens, das sie doch zu überwinden meint. So lasse sich gerade an der Einführung des Prinzips des *verum factum* in die neue Wissenschaft die Zeitgenossenschaft, sprich die Modernität Vicos, ablesen. Vicos *Scienza nuova* richte sich, wie Kittler anführt, zwar polemisch gegen Descartes' rationalistische Philosophie, lerne jedoch von dieser.<sup>55</sup> So geht Vico davon aus, dass die neue Wissenschaft in ähnlicher Weise dahin gelange, eine »ewige ideale Geschichte zu schreiben«, wie die Geometrie zu ihren Figuren komme: indem derjenige, der über diese Wissenschaft nachdenke, diese Geschichte im Erzählen rekonstruiere, womit die neue Wissenschaft ebenso wie die Geometrie verfare, »die sich selbst die Welt der Größen schafft, während sie sich nach ihren Ele-

52

Vico: *Prinzipien*, S. 143.

53

Vico: *Prinzipien*, S. 143.

54

Kittler: *Eine Kulturgeschichte*, S. 22.

55

Kittler: *Eine Kulturgeschichte*, S. 30.



menten konstruiert oder betrachtet». <sup>56</sup> Diese Geometrie, die sich ihre Größen selbst schafft, existiert jedoch, worauf Kittler hinweist, erst seit Descartes' Erfindung der analytischen Geometrie. Die Griechen sahen in den geometrisch beschriebenen Figuren ideale Ideen, denen sich die Mathematiker nur annähern, die sie jedoch nie aus dem Nichts hätten schaffen können. Damit wird offensichtlich, dass Vico eine neuzeitliche Vorstellung von Mathematik enthistorisiert, um seine neue Wissenschaft im Rückbezug auf diese universalisierte Geometrie methodisch abzusichern. Die Folge ist der bereits erwähnte »geheime Technizismus aller Kulturwissenschaft« <sup>57</sup>, der, wie Kittler anfügt, bis heute nicht aufgehört habe, die Kulturwissenschaft zu begleiten. Dieser Technizismus, der in der uneingestanden Orientierung am Descartes'schen Rationalismus gründet, wirkt sich in gravierender Weise auf die Konzeption der »Figuren« aus, die sich die neue Wissenschaft nach dem Beispiel der Geometrie geschaffen hat. Die Figuren der *Scienza nuova* sind, so Kittler, zwar

keine Produkte der analytischen Geometrie, sondern Figuren im klassischen oder humanistischen Wortsinn des Rhetorikprofessors Vico, nämlich Metaphern. <sup>58</sup>

Doch werden sie nicht mehr wie in der Tradition seit Aristoteles als eine kunstvolle Praktik der Rhetorik betrachtet, sondern sie werden, wie wir es auch bereits bei Kreuzfeld sahen, zu einem Symptom mangelnder Reflexivität:

In der antiken Rhetorik seit Aristoteles fungierten die Metaphern als kunstvoll ausgedachte Bilder [...]; bei Vicos Urmenschen dagegen sind Metaphern die einzig mögliche Sprechweise, also ohne jede Alternative eines eigentlichen Wortes. Die Urmenschen, mit anderen Worten, konnten gar nicht umhin, unfreiwillige Dichter zu sein. <sup>59</sup>

Folgt man dem wissenschaftlichen Selbstverständnis Vicos, so zeichnet sich die neue Wissenschaft dadurch vor der an der Erkenntnis der Natur orientierten Philosophie aus, dass sie deren die Irrtümer *vermeidet*. Als Wissen von der Welt der Völker bildet die an der Erkenntnis der *Kulturgeschichte* orientierte neue Wissenschaft die Grundlage für eine neue Metaphysik und ist als solche die neue »Königin der Wissenschaften«. <sup>60</sup> So heißt es am Ende des ersten Buches:

56

Vico: *Prinzipien*, S. 154 f.

57

Kittler: *Eine Kulturgeschichte*, S. 22.

58

Kittler: *Eine Kulturgeschichte*, S. 34.

59

Kittler: *Eine Kulturgeschichte*, S. 34.

60

In der ersten Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* nimmt Kant den Topos seinerseits auf, betrachtet ihn jedoch aus einer ganz anderen Perspektive: »Es war eine Zeit, in welcher sie (die Metaphysik, d. V.) die *Königin* aller Wissenschaften genannt wurde, und, wenn man den Willen vor die Tat nimmt, so verdiente sie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des



Daher ist diese Wissenschaft nach diesem ihrem zweiten Hauptgesichtspunkt eine *Geschichte der menschlichen Ideen*, auf deren Grundlage die Metaphysik des menschlichen Geistes vorgehen zu müssen scheint; diese Königin der Wissenschaften begann nach dem Grundsatz, dass die Wissenschaften mit der Zeit einsetzen müssen, in der ihr Stoff entstand, mit dem Zeitpunkt, da die ersten Menschen menschlich zu denken anfangen, nicht erst, als die Philosophen über die menschlichen Ideen nachzudenken anfangen.<sup>61</sup>

Zugleich mit der Begründung der Philologie als einer modernen Wissenschaft trennte Vico die Gegenstandsbereiche von Philologie und Philosophie. Nach dieser neuen Ordnung der Wissenschaften sollte die Philosophie von nun an nur noch »die Vernunft« betrachten, »aus der die Wissenschaft des Wahren hervorgeht«, während die Philologie die »Autorität des menschlichen Willens« zu beobachten hatte, »aus der das Bewusstsein des Gewissens hervorgeht.«<sup>62</sup> Zu den neuen Philologen zählte Vico die Grammatiker, Geschichtsschreiber und Kritiker, die sich mit der »Erkenntnis der Sprachen und der Taten der Völker befassen, und zwar sowohl derjenigen im Innern, wie der Sitten und Gesetze, als auch der auswärtigen, wie der Kriege, Friedensschlüsse, Bündnisse, Reisen, Handelsbeziehungen.«<sup>63</sup> Bestand für Vico, für den die Gesetzmäßigkeit der Geschichte nicht allein in der Übertragung des mathematischen Gesetzesbegriffs auf die Geschichte gründete, sondern dem göttlichen Plan der Vorsehung selbst folgte, zwischen dieser und dem Bewusstsein des Gewissens kein Widerspruch, so war für Kant die Loslösung des Willens aus der Verbindung mit der Vernunft nicht nur aus philosophischen Gründen unannehmbar. Sie widersprach dem zentralen Anliegen der Aufklärung: der Befähigung und dem Auftrag zur Selbstregierung.

#### 4. Die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft

Doch welche *philosophischen* Gründe führten Kant, den Mendelssohn wegen seiner Kritik an der Metaphysik nach der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* den »Alleszermalmer« nennen sollte, dazu, die Illusion gegen Kreuzfelds Gleichsetzung von Fiktion und Irrtum als »erlaubte Täuschung« und die »Hypothesenbildung über die Phänomene der menschlichen Natur« als »eines Philosophen nicht unwürdig« zu rechtfertigen? Es waren erkenntnistheoretische Gründe, und sie entsprangen einer langjährigen Auseinandersetzung mit der rationalistischen Metaphysik und unterschiedlichen Phänomenen der Täuschung und Selbsttäuschung. Dazu gehören der bürgerliche Zwang zur Verstellung, der

---

Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstoßen und verlassen, wie *Hecuba*: modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops – Ovid. *Metam.*« (*Werkausgabe*. Bd. 3, S. 11).

61

Vico, *Prinzipien*, S. 153.

62

Vico: *Prinzipien*, S. 92.

63

Vico: *Prinzipien*, S. 92.







Wahn, die Einbildung, der Hang zur Schwärmerei und die Hypochondrie,<sup>64</sup> unter denen Kant eigenen Angaben zufolge selbst litt.<sup>65</sup> Die beunruhigende Frage, ob die Metaphysik nicht ihrerseits unter die Gattung der Schwärmerei zu rechnen sei, hat Kant 1766 in der Schrift *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*<sup>66</sup> ausführlich geprüft.

Nun wirft Kreutzfeld in seiner Dissertation der Metaphysik seinerseits Unwissenschaftlichkeit vor. Nicht anders als die Mythen der alten Völker sei sie aus der irrtümlichen Gleichsetzung von Zeichen und Bezeichnetem entstanden. Die »scholastischen Logiker der neueren Zeit« bezichtigt er des Betrugs. Ein Vorwurf, den Kant in seinem Exemplar doppelt unterstrichen hat. Sie seien, so Kreutzfeld, dem »symbolischen Zauber der Zahlen verfallen« und würden »Wahrheiten aller Art erpressen«.<sup>67</sup> Mit welchem Argument nimmt Kant sie in Schutz, wo er sie doch an anderem Ort selbst nicht weniger harsch kritisierte?

Er weist darauf hin, dass es den Logikern nicht darum gehe, Formeln in Aussicht zu stellen, denen eine geheimnisvolle Kraft innewohne, sondern nur darum, »den Mechanismus für die Stellung der Begriffe in den Schlüssen« aufzuzeigen »zu dem Zwecke, dass, ebenso wie es die Grammatiker bei den Sprachen tun, im Gebrauch des Intellekts das Allgemeine offenbar werde, nämlich die allgemeine Formel *Erkenntnisse auszudrücken*, und zwar ohne Rücksicht auf den darin enthaltenen Stoff«.<sup>68</sup> Der Fehler, der zu den von Kreutzfeld genannten Fehlschlüssen führe, liegt Kant zufolge nicht in der Logik, sondern bei jenen, die den Geltungsbereich der logischen Schlüsse auf die empirische Welt ausdehnten. Diese würden gegen das seinerseits der Logik zugehörige Prinzip verstoßen, demzufolge zwischen der logischen und der ontologischen Ebene unterschieden werden muss.

Dieses Argument, mit dem er in der Opponenten-Rede die Logik gegen die Anwürfe Kreutzfelds verteidigte, hatte Kant bereits in der 1746 an der Königsberger Universität eingereichten und 1749 veröffentlichten Erstlingsschrift *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* angeführt. Die frühe Studie war einem Vergleich der unterschiedlichen Theorien von Leibniz und Descartes über das physikalisch-mathematische Problem gewidmet, ob die Größe der be-

64

Vgl. Kant: Versuch über die Krankheiten des Kopfes. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 895.

65

Kant: Der Streit der Fakultäten. Dritter Abschnitt. Der Streit mit der medizinischen Fakultät. *Werkausgabe*. Bd. 11, S. 379.

66

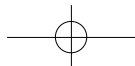
Zu der Auseinandersetzung mit Swedenborg vgl. Böhme, Hartmut u. Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a. M. 1983, insbes. Kap. IV »Der Kampf der Vernunft mit der Einbildungskraft«; David-Ménard, Monique: *La Folie Dans La Raison Pure. Kant Lecteur de Swedenborg*. Paris 1990; Holzhey, Helmut: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel, Stuttgart 1970, insbes. Teil IV »Denkerfahrung und Erfahrungsdenken«. Eine interessante Aktualisierung Swedenborgs nimmt Böhme vor, indem er ihn als Vorläufer der Cyberspace-Phantasien portraitiert: Böhme, Hartmut: Enträumlichung und Körperlosigkeit im Cyberspace und ihre historischen Vorläufer. In: *Modern Language Notes* 115/2000, S. 423-441.

67

Kreutzfeld: *Dissertatio*, Sectio II, S. 59.

68

Kant: Opponenten-Rede, S. 20.





wegenden Kraft gleich dem Produkt der Masse mit der einfachen Geschwindigkeit sei, wie es Descartes behauptete, oder deren Quadrat, wie es nach Leibniz der Fall war. Der eigentlichen Abhandlung ließ der junge Kant Betrachtungen über die Kräfte der Körper überhaupt und allgemeine methodische Überlegungen vorausgehen. Anders als in der Opponenten-Rede richtete Kant hier sein Argument jedoch nicht gegen die Kritiker der Metaphysik, sondern gegen bestimmte Tendenzen innerhalb der zeitgenössischen Metaphysik selbst. Die »allgemeine Formel, Erkenntnisse auszudrücken«, gebe, wie er betont, nur die Bedingungen an, unter denen eine Aussage wahr oder falsch sein könne, sage aber nichts über den »darin enthaltenen Stoff« aus. Der zeitgenössischen Metaphysik wirft er einen Verstoß gegen diesen Grundsatz vor. So heißt es in § 8 in Bezug auf das Theorem, nach dem im metaphysischen Verstande mehr als eine Welt existieren könne:

Es ist wirklich möglich, dass Gott viel Millionen Welten, auch in recht metaphysischer Bedeutung genommen, erschaffen habe, daher bleibt es unentschieden, ob sie auch wirklich existieren, oder nicht. Der Irrtum, den man hierin begangen, ist ohnfehlbar daher entstanden, weil man auf die Erklärung von der Welt nicht genau Acht gehabt hat. Denn die Definition rechnet nur dasjenige zur Welt, was mit den übrigen Dingen in einer wirklichen Verbindung zur Welt steht, das Theorem aber vergißt diese Einschränkung, und redet von allen existierenden Dingen überhaupt.<sup>69</sup>

Was heißt, es bleibt »unentschieden«, ob die Millionen Welten auch »wirklich existieren«? Es bedeutet, dass von der Möglichkeit nicht auf die wirkliche Existenz geschlossen werden kann. Es heißt jedoch zugleich, dass auch *nicht auf die Nichtexistenz* der möglichen Welten geschlossen werden kann.

Mit der klaren Unterscheidung zwischen dem metaphysischen Theorem und der wissenschaftlichen Definition, die nur dasjenige zur Welt rechnet, was »mit den übrigen Dingen in einer wirklichen Verbindung zur Welt steht«, weist Kant die vorgängige Verbindung von Logik und Ontologie und damit den Versuch zurück, von der Verknüpfung der Begriffe auf das Sein oder die Existenz des von ihnen Bezeichneten zu schließen.<sup>70</sup> Bewegte sich die Kritik, mit der sich Kant gegen bestimmte (Fehl-)Auslegungen der Metaphysik wandte, in seiner Erstlingschrift noch innerhalb der Grenzen der Schulphilosophie, so zielt seine Kritik im weiteren Verlauf auf die definitive Abkoppelung der Metaphysik von der Ontologie, welche, wie er in der *Kritik der reinen Vernunft* schreiben wird, »sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben«.<sup>71</sup> Die Ontologie, die in den zeitgenössischen meta-

69

Kant: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. *Werkausgabe*. Bd. 1, S. 32.

70

Aristoteles verbindet die logische und ontologische Ebene über die Kategorie der ersten Substanz (vgl. Ermano, Andrea: *Substanz als Existenz. Eine philosophische Auslegung der ersten Substanz. Mit Text, Übersetzung und Diskussion von Aristoteles, Categoriae 1-5*. Hildesheim, Zürich, New York 2000, S. 96 ff.).

71

Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 3, S. 275. Die ontologiekritische Wendung hatte freilich die Folge, dass Kant sich, wie er nach der Abfassung seiner Dissertation 1770 selbst formulierte, in Beweisnot fand, zu



physischen Lehrbüchern im Verein mit der Psychologie, der Kosmologie und der Theologie gelehrt wurde und der Philosophie den Vorrang vor den anderen Wissenschaften sicherte, muss in Kants Revidierung der Metaphysik einer »blossen Analytik des reinen Verstandes« Platz machen.

Anders als Vico hütete sich Kant auch davor, das Prinzip des *verum factum*, welches Jacobi als Vorläufer der kopernikanischen Wende Kants deutete,<sup>72</sup> ungebührlich auszudehnen. Welche Rolle es in der Transzendentalphilosophie spielt, stellte der siebzigjährige Kant rückblickend in einem Brief an den Rostocker Philosophen Jacob Sigismund Beck dar, welcher vorgeschlagen hatte, die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand als »ursprüngliche Beilegung« zu bezeichnen. In seiner Antwort vom 1. Juli 1794 verband Kant die Notwendigkeit von allgemeingültigen Aussagen mit der Möglichkeit von Kommunikation. Aus der Kantischen Erläuterung wird deutlich, dass hinter der Frage nach der Beziehung von Gegenstand und Vorstellung die Frage nach »Kommunikabilität«, also der Möglichkeit von menschlicher Kommunikation, steht. Kant formulierte die Frage nach dem Etwas, das hinter der Vorstellung steht (oder nicht steht), in die Frage um, ob wir uns etwas zu sagen haben. Die Stelle lautet:

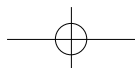
Ferner, kann man eigentlich nicht sagen, dass eine Vorstellung einem anderen Ding *zukomme*, sondern nur dass ihr, wenn sie Erkenntnisstück werden soll, nur eine Beziehung auf etwas anderem (als das Subjekt ist, dem sie inhäriert) *zukomme*, wodurch sie anderen *kommunikatibel* wird; denn sonst würde sie bloß zum Gefühl (der Lust oder Unlust) gehören, welches an sich nicht mitteilbar ist. Wir können aber nur das verstehen und anderen mitteilen, was wir selbst *machen* können, vorausgesetzt, dass die Art, wie wir etwas *anschauen*, um dies oder jenes in eine Vorstellung zu bringen, bei allen als einerlei angenommen werden kann. Jenes ist nun allein die Vorstellung eines Zusammengesetzten.

2. Die Zusammensetzung können wir nicht als gegeben wahrnehmen, sondern wir müssen sie selbst machen: wir müssen also *zusammensetzen*, wenn wir uns etwas als *zusammengesetzt* vorstellen sollen. (Selbst den Raum und die Zeit). In Ansehung dieser Zusammensetzung nun können wir uns einander mitteilen. Die Auffassung (*apprehensio*) des mannigfaltigen Gegebenen und die Aufnehmung in die Einheit des Bewusstseins desselben (*apperceptio*) ist nun mit der Vorstellung eines Zusammengesetzten (d. i. nur durch Zusammensetzung Möglichen) einerlei, wenn die *Synthesis* meiner Vorstellung in der Auffassung und die *Analysis* derselben, sofern sie Begriff ist, eine und dieselbe Vorstellung geben (einander wechselseitig hervorbringen),

begründen, wie die Axiomata der reinen Vernunft mit den Gegenständen übereinstimmen. So schreibt er in seinem berühmten Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772, dass er beim Durchdenken seiner Dissertation gemerkt habe, dass ihm etwas Wesentliches fehle: »Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?« Kant wirft hier bereits die Frage auf, der er die *Kritik der Urteilskraft* widmen wird.

72

Jacobi, Friedrich Heinrich: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811). In: *Werke*. Bd. III. Darmstadt 1968, S. 352.





welche Übereinstimmung, da sie weder in der Vorstellung allein, noch im Bewusstsein allein liegt, dennoch aber für jedermann Gültiges, von den Subjekten Unterschiedenes, d. i. auf ein Objekt bezogen wird.<sup>73</sup>

Wer diese Sätze nicht auf Anhieb verstanden haben sollte, kann sich mit der Bemerkung trösten, die Kant hinzufügte: »Ich bemerke, indem ich dieses hinschreibe, dass ich mich nicht einmal selbst hinreichend verstehe.« Dieser Satz entbehrt freilich nicht nur nicht der Ironie, sondern ist zugleich im wörtlichen Sinn und damit ernst gemeint. Denn tatsächlich führt der Umstand, dass wir uns nicht über den Gegenstand an sich, sondern nur in Ansehung der Zusammensetzung der Vorstellung mitteilen können, dazu, dass der Mensch, wie Kant in der Rostocker Anthropologiehandschrift aus den Jahren 1796/97 schreibt, auch »sich selbst als Gegenstand durch diese Vorstellung in der Erfahrung nur erkennen kann wie er ihm *erscheine* nicht wie er der Beobachtete an ihm selbst ist.«<sup>74</sup> Diese erkenntnistheoretisch legitimierte menschliche Selbstverkenning ist, wie Kant weiter ausführt, der Grund, weshalb die Psychologie nicht hoffen dürfe, »die Frage hinreichend zu beantworten: Was ist der Mensch.«<sup>75</sup>

Nun ist wichtig zu beachten, dass die Einschränkung des Geltungsbereichs der Metaphysik deren Bedeutung zwar verschiebt, sie aber nicht mindert. Anders als Hume führt die Kritik der Metaphysik Kant nicht zur Verabschiedung, sondern zur Neuformulierung der Aufgabe der Metaphysik. Dabei hat Kant diese neue Aufgabe der Metaphysik so angelegt, dass sie immer wieder zur Feststellung der Unbeantwortbarkeit jener Fragen zurückführt, die sich der Vernunft aufgrund des sie bewegenden Begehrens nach Wissen stellen und ihr Vermögen doch zugleich übersteigen.<sup>76</sup>

Dies kommt in der Schlusspassage der 1766 veröffentlichten *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* besonders schön zum Ausdruck. Anders als in den *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* handelt es sich bei den Träumen eines Geistersehers nicht um Fragen, die das Verhältnis von Logik und Ontologie betreffen, sondern um das Verhältnis von Körper und Seele. Den Ausgang bildet die angebliche Fähigkeit des schwedischen Ingenieurs Emmanuel Swedenborg, mit den Seelen von Verstorbenen kommunizieren zu können. Diesen »Träumen« korrespondieren, wie Kant in seiner Schrift deutlich macht, auf Seiten der Metaphysik die Schlüsse über die Unsterblichkeit der Seele, wie sie in der rationalen Psychologie gelehrt wurden. Als rationale Psychologie galt, um Alexander Gottlieb Baumgarten zu zitieren, die Wissenschaft von den allgemeinen Prädikaten der Seele, die ihre Sätze »aus dem Begriff der Seele ver-

73

Kant: *Briefwechsel*, S. 676. Ausführlich zum Verhältnis von Geschmack und dem Problem der Kommunikabilität handeln die § 39 ff. der *Kritik der Urteilskraft*. Vgl. dazu: Lyotard, Jean-François: *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen. Kritik der Urteilskraft* 29-53. München 1993.

74

Kant: Rostocker Anthropologie-Handschrift. *Werkausgabe*. Bd. 12. H: S. 427.

75

Kant: Rostocker Anthropologie-Handschrift. *Werkausgabe*. Bd. 12. H: S. 428.

76

Vgl. Kant: Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 11.





mittels einer längeren Reihe von Vernunftschlüssen ableitet.«<sup>77</sup> Am Ende seiner Abhandlung zieht Kant ein Resümee und konstatiert, dass der begangene Weg die Erfahrung des Scheiterns der Vernunft<sup>78</sup> an ihren selbst gesteckten Ansprüchen darstelle. Die Erkenntnis dieser Erfahrung nimmt er zum Ausgangspunkt für die Revidierung der Aufgabe der Metaphysik. Sie wird als langwieriger Umweg beschrieben, der, statt die Wissbegierde der Vernunft zu befriedigen, zur Unwissenheit zurückführe:

Wenn keine andre Absicht diese Arbeit beseelte, so habe ich meine Zeit verloren; ich habe das Zutrauen des Lesers verloren, dessen Wissbegierde ich durch einen langwierigen Umweg zu demselben Punkte der Unwissenheit geführt habe, aus welchem er herausgegangen war.<sup>79</sup>

Die »andre Absicht«, die den »langwierigen Umweg« rechtfertigt und die Arbeit beseelt, ist wiederum zweigeteilt. Sie ergibt sich zum einen aus der Verpflichtung, der Wissbegierde die ihr zukommende Berechtigung zuteilwerden zu lassen. Damit bekennt sich Kant explizit zu den Aufgaben, die, so wörtlich, »das forschende Gemüt aufwirft, wenn es den verborgenen Eigenschaften der Dinge nachspähet«.<sup>80</sup> Die Wissbegierde führt die Vernunft zwar in die Irre, doch verhilft sie ihr damit zugleich zu jener Erfahrung, welche die Neuformulierung der Aufgabe der Metaphysik ermöglicht. Diese Aufgabe ergibt sich aus dem Missverhältnis, das zwischen der Wissbegierde und dem Wissbaren besteht. Die Erkenntnis dieses Missverhältnisses wiederum führt in einem reflexiven Bogen zu der im Verlauf der Arbeit gewonnenen Fragestellung, die, wie Kant formuliert, der Natur des menschlichen Verstandes angemessener sei:

einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältnis die Frage zu denen Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unser Urteile jederzeit stützen müssen.

Damit wird die Metaphysik im eigentlichen Sinn zu einer »Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft«.<sup>81</sup> Ihre neue Aufgabe erfüllt die Metaphysik, indem sie die wissbegierige Vernunft den langwierigen Umweg vom Punkt der Unwissenheit zu demselben Punkt der Unwissenheit wieder und wieder gehen lässt und sie auf diesem Umweg ihre eigenen Grenzen erfahren und abstecken lässt.<sup>82</sup>

77

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*, 3. Teil, § 503. In: ders.: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Hg. v. Schweizer, Hans Rudolf. Hamburg 1983, S. 3.

78

Zum Begriff Denkerfahrung: Holzhey: *Kants Begriff der Erfahrung*, S. 283 ff.

79

Kant: *Träume eines Geistersehers. Werkausgabe*. Bd. 2, S. 982.

80

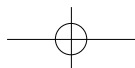
Kant: *Träume eines Geistersehers. Werkausgabe*. Bd. 2, S. 982.

81

Kant: *Träume eines Geistersehers. Werkausgabe*. Bd. 2, S. 983.

82

In einem Brief an den Mathematiker und Philosophen Johann Heinrich Lambert vom 31. 12. 1765 beschreibt Kant, wie er in diesem Vorgehen seine Methode gefunden habe: »Ich habe verschiedene Jahre hindurch meine





Die Kritik, zu der sich die Philosophie als Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft autorisiert, richtet sich sowohl gegen die rationalistische Metaphysik als auch gegen das technizistische Erbe der Kulturwissenschaft. Sie richtet sich jedoch ebenso gegen die Ersetzung der Metaphysik durch eine empirische Erkenntnispsychologie, wie sie David Hume als menschliche Wissenschaft von der Natur des Menschen entwarf.

### 5. Nachtgedanken eines Zweiflers

Zu den zeitgenössischen englischen Autoren, die Johann Georg Hamann, der ältere Freund und Englischlehrer von Kreuzfeld und Kraus, mit den beiden Studenten studiert hat, werden auch Hume und sein 1739 erschienener *Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* gehört haben. Hamann, der leidenschaftliche Gegner der Aufklärung, war ein intimer Kenner und Anhänger von David Hume. Er hatte die Schriften Humes bereits 1757 während seines Aufenthalts in London kennen gelernt, in jenem Jahr, als sich seine berühmte »Lebenswende« – die Bekehrung zum christlichen Glauben – ereignet hatte. So hatte er auch Kant, mit dem ihn trotz seiner aufklärungskritischen Haltung und der Überzeugung von der menschennotwendigen Bedeutung des (christlichen) Glaubens ein freundschaftliches Verhältnis verband, in einem Brief vom 27. Juli 1759 auf den englischen Philosophen aufmerksam gemacht.<sup>83</sup> Was freilich nicht nötig gewesen wäre, da Kant die Schriften Humes zu jenem Zeitpunkt bereits kannte.

Ebenso wie Hamann schätzte auch Kant den englischen Philosophen, doch aus ganz anderen Gründen. Hamann benutzte ihn, wie Vorländer schreibt, »gewissermaßen zur Unterlage seines eigenen Gedankengebäudes«.<sup>84</sup> Humes Skepsis diente Hamann, ähnlich wie später Heinrich Jacobi, als Nachweis, dass die Philosophie die Menschen in eine existentielle Verzweiflung führe, aus der ihn allein der Glaube retten könne. Kant dagegen erkannte die *philosophische* Bedeutung von Humes Kritik der Dogmatik.<sup>85</sup> Ein kurzer Exkurs zum Verhältnis von Hamann zu Hume einerseits und von Kant zu Hume andererseits macht deutlich, dass Kants Kritik an Humes Skeptizismus und dessen Wissenschaft von der Natur

---

philosophischen Erwägungen auf alle erdenkliche Seiten gekehrt und bin nach so mancherlei Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrtums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, dass ich mich der Methode versichert halte, die man beobachten muss, wenn man demjenigen Blendwerk des Wissens entgehen will, was da macht, dass man alle Augenblicke glaubt, zur Entscheidung gelangt zu sein, aber ebenso oft seinen Weg wieder zurücknehmen muss, und woraus auch die zerstörende Uneinigkeit der vermeinten Philosophien entspringt, weil gar kein gemeinsames Richtmaß da ist, ihre Bemühungen einstimmig zu machen. Seit dieser Zeit sehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung, was ich wissen muss, um die Auflösung einer besonderen Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntnis aus demjenigen bestimmt ist, was gegeben worden, so, dass zwar das Urteil öfters eingeschränkter, aber auch bestimmter und sicherer wird, als gemeiniglich geschieht.« (Kant: *Briefwechsel*, S. 41).

83

Kant: *Briefwechsel*, S. 14.

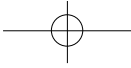
84

Vorländer, *Immanuel Kant*, S. 151.

85

Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 146.





des Menschen im Interesse an einem Begriff der Freiheit gründete, der allein an einem von der Vernunft gegebenen Sollen hängt. An einem Sollen, das vermittelt:

daß obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen *sollen*.<sup>86</sup>

Der praktische Begriff der Freiheit beruht, wie Kant in der transzendentalen Dialektik einräumt, allein auf dieser transzendentalen Idee der Freiheit. Und obgleich diese weder die Wirklichkeit, ja, noch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweist, setzt doch allein die Denkmöglichkeit von Freiheit voraus, dass die Erscheinungen nicht über eine *absolute Realität* verfügen. Denn, wie Kant pointiert formuliert:

sind Dinge Erscheinungen an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.<sup>87</sup>

So hängt die Möglichkeit, Freiheit zu denken, nach Kant zum einen an dem transzendentalphilosophisch geführten Nachweis, dass erstens jede Erkenntnis sich allein auf Dinge bezieht, die in Raum und Zeit gegeben sind, und dass zweitens Raum und Zeit subjektive Anschauungsformen und nicht objektive Gegebenheiten sind.<sup>88</sup> Nur unter diesen Bedingungen kann von einer wissenschaftlichen Erkenntnis zugleich gesagt werden, dass sie *objektive Gültigkeit* beanspruchen kann *und* dass sie sich nur auf *Erscheinungen*, also auf Dinge bezieht, wie sie uns gegeben sind.

Zum anderen setzt Kants Rettung der Freiheit die Unterscheidung der transzendentalen Analytik, in der die Möglichkeit der Verstandeserkenntnis untersucht wird, und der transzendentalen Dialektik voraus, die sich mit der Kritik der Vernunftkenntnis befasst und sich zentral auf den Begriff eines *notwendigen Scheins* bezieht. Diesen notwendigen Schein nennt Kant auch eine »natürliche« oder eine »unvermeidliche Illusion«.<sup>89</sup> Die Möglichkeit von Freiheit hängt mithin, vermittelt über deren transzendentalen Begriff, an dem Begriff der Illusion, den Kant als einen Schein verstanden wissen will, der, wie er in der transzendentalen Dialektik schreibt, nicht erlischt, »ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendente Kritik deutlich eingesehen hat«,<sup>90</sup> oder,

86

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 490.

87

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 491.

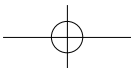
88

Die These, dass Raum und Zeit subjektive Bedingungen unserer Erkenntnis seien, hatte Kant bereits in seiner Dissertation 1770 vertreten. Johann Heinrich Lambert, Mathematiker und Verfasser des *Neuen Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* ([Leipzig 1764] Berlin 1990) konfrontierte sie in seinem Antwortbrief auf die Dissertation mit dem Argument, dass, wenn Raum und Zeit als bloße »Bilder oder Schein« aufgefasst werden, auch die Veränderungen in Raum und Zeit zu Schein erklärt würden.

89

Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 33, S. 310, S. 339; Bd. IV, S. 341, S. 400, S. 407, S. 440, S. 522, S. 544, S. 563, S. 707; Prolegomena. *Werkausgabe*. Bd. 5, S. 199, S. 227, S. 245; Kritik der Urteilskraft. *Werkausgabe*. Bd. 10, S. 157, S. 280.

90

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 310.



wie er bereits in der Opponenten-Rede formulierte, der bestehen bleibt, »auch wenn er wirklich durchschaut ist«.<sup>91</sup>

Folgende Begebenheit illustriert Hamanns Haltung zu Humes Skepsis in eindrücklicher Weise und vermittelt zugleich einen Eindruck von der Existentialität der behandelten Fragen: Am 5. Juli 1771 erschien in der *Königsbergsche Gelehrten und Politischen Zeitung*<sup>92</sup> ein anonymes Artikel mit dem Titel »Nachtgedanken eines Zweiflers«. Es war ein dramatischer Monolog im Stil der Melancholie-Literatur. Kühn vergleicht ihn mit Edward Youngs äußerst populärem Roman *Night Thoughts in Life, Death, and Immortality*<sup>93</sup>. Dieser Roman war 1742 bis 1745 im englischen Original erschienen, bald übersetzt und von den deutschen Lesern, unter diesen auch Kant, enthusiastisch rezipiert worden.<sup>94</sup> Der Artikel mit den Nachtgedanken eines Zweiflers schildert die Verzweiflung eines Mannes, der sich der Philosophie anvertraut und sich dann in ihren Abgründen verloren hat. Er komme sich, so bekennt er, vor wie ein Mensch, der

ohngeachtet er auf einige Untiefen gestoßen und bey der Überfahrt eines kleynen Meerbusens mit genauer Noth dem Schifbruch entgangen, dennoch die Verwegenheit hat, auf seinem leck gewordenen und vom Wetter zerschlagenen Gefäß in See zu setzen und seinen Ehrgeiz so weit treibt, unter diesen nachtheiligen Umständen eine Reise um die Erdkugel unternehmen zu wollen.<sup>95</sup>

Es ist nicht nur Verzweiflung, es ist Melancholie, in der sich der Autor, aller Gewissheit verlustig, eingeschlossen fühlt und aus der ihm die Philosophie keinen Ausweg zu weisen vermag. Er kommt zum Schluss, dass den Erkenntnisgegenständen außerhalb der Existenz für die Sinne keine philosophisch gesicherte Existenz zuzuschreiben sei.<sup>96</sup> Der menschliche Verstand führe uns, wenn wir ihn bis in seine letzten Wurzeln verfolgen, zu Anschauungen, die alle unsere Bemühungen und allen unseren Fleiß illusorisch zu machen scheinen.<sup>97</sup> Und die Philosophie habe, wie der Autor beklagt, seiner Hypochondrie und seiner Indolenz nichts entgegenzustellen.<sup>98</sup> Hamann benutzt diesen Text als Beleg für die existentielle Ausweglosigkeit, in welche die Aufklärung und eine zu kritische Vernunft die Menschen führen. Er

91

Kant: Opponenten-Rede, S. 9.

92

In der *Königsbergsche Gelehrten und Politische Zeitung* hat Kant nach Aufforderung von Hamann den Artikel »Versuch über die Krankheiten des Kopfes« in vier Folgen im Februar 1771 veröffentlicht.

93

Kühn: *Kant*, S. 233.

94

Vgl. Kant: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 830.

95

Zitiert in: Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 153.

96

Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur. In zwei Bänden*. Aus dem Engl. m. Anm. u. Reg. vers. v. Lipps, Theodor. Mit neuer Einf. hg. v. Brandt, Reinhard. Nachdr. Hamburg 1989, S. 343.

97

Hume: *Traktat*, S. 344.

98

Hume: *Traktat*, S. 348.





ließ die Philosophie sprichwörtlich für oder – besser – gegen sich sprechen: Hinter dem Anonymus verbarg sich nicht, wie viele aufgrund des Stils vermuteten, der Herausgeber der *Königsbergischen* – und damit Hamann selbst –, sondern der englische Philosoph David Hume. Der Artikel war eine von Hamann angefertigte deutsche Übersetzung des Schlusses des ersten Buchs vom *Traktat über die menschliche Natur*. Hamann hatte dem Text einen neuen Titel gegeben, an einer Stelle »England« durch »unser Land« ersetzt und den letzten Paragraphen weggelassen.<sup>99</sup> Der Effekt, den der Vertreter des Glaubens durch die Herauslösung, die Übersetzung, den neuen Titel, die kleinen Änderungen und die Übertragung in ein anderes Medium bewirkte, ist verblüffend. Humes Text ist unter den neuen Vorzeichen nicht nur kaum wiederzuerkennen, sondern erhält einen völlig neuen Sinn. Als Bekenntnis eines an der Grenze des Verstandes gestrandeten, hypochondrisch und melancholisch gewordenen Philosophen wandelt er sich in eine Anklageschrift gegen die Philosophie der Aufklärung und zum Plädoyer für eine Gewissheit, die nur der Glaube zu vermitteln vermag.

Nun ging Humes eigener Sinn bekanntlich in eine ganz andere Richtung. Er wollte den Rationalismus nicht durch den christlichen Glauben, sondern durch eine neuartige Wissenschaft ersetzen. Anstelle der alten Metaphysik setzte Hume die »Science of man«. Sie sollte, wie er zum Schluss seines Textes schreibt, die gesuchte »Gewissheit und sichere Überzeugung« liefern, welche die rationale Metaphysik, wie die Prüfung des Skeptikers ergeben hatte, nicht liefern konnte. Anstelle der alten Gegenstände der Metaphysik machte sich diese neue Wissenschaft den Menschen selbst zum Gegenstand. Und ebendies stellte sie nach Humes Überzeugung auf einen sicheren Boden und sollte sie vor falschen Illusionen bewahren. Die Hume'sche Anthropologie beruht folglich auf dem Grundsatz: »Die menschliche Natur ist der einzige [eigentliche] Gegenstand menschlicher Wissenschaft.«<sup>100</sup> Dieser Grundsatz bezeichnet just die Position, aus der Kreuzfeld seine Überlegungen über die allgemeinen Prinzipien der Fiktionen entwickelt hat.

Hume destruierte die Metaphysik und den Rationalismus, um an ihrer Stelle eine menschliche Wissenschaft vom Menschen zu errichten. Die Hume'sche Anthropologie ist als Erkenntnispsychologie empirische Wissenschaft und verbindet den Anspruch auf Objektivität und Universalität mit dem Verzicht auf die Letztbegründung. Diese Wissenschaft will ihr Begründer, wie er zum Schluss des ersten Buches seines *Traktates* schreibt, »ein bischen mehr in die Mode bringen«. Die Hoffnung – und nicht, wie Hamanns Einsatz der Übersetzung suggeriert, der Glaube –, dass dies gelinge, schütze, so fährt er fort, sein Gemüt vor jener Hypochondrie und stärke es gegen die Indolenz, die ihn bisweilen beherrschten und gegen welche die Philosophie nichts habe ausrichten können. Die Leser, die sich in der gleichen Gemütsverfassung befinden, lädt er ein, ihm zu folgen.

Nun gehörte Kant nicht zu jenen Lesern, die Hume folgten. Kant schätzte zwar Humes kritisches Genie. So legte er in den 1783 erschienenen *Prolegomena zu einer*

99

Vgl. Kühn: *Kant*, S. 234.

100

Hume: *Traktat*, S. 351.



jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können sein berühmtes Bekenntnis ab: »Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.«<sup>101</sup> Doch beeilt er sich, gleich im nächsten Satz hinzuzufügen: »Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben.« Wie schon der Titel der Schrift andeutet, zielt die neue Richtung von Kants Untersuchungen im Feld der spekulativen Philosophie nicht auf eine »menschliche Wissenschaft vom Menschen«, sondern, wie ihr Autor bereits in den 1766 erschienenen *Träumen eines Geistersehers* programmatisch formulierte, auf eine Metaphysik als eine »Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft«<sup>102</sup>. Denn anders als Hume erkannte Kant in den hochgesteckten Ansprüchen der spekulativen Vernunft eine positive Seite, die er nicht aufgeben wollte und durch Humes Verabschiedung der Metaphysik gefährdet sah. Humes defensiver Haltung, in der dieser allein den »negativen Nutzen« der Mäßigung der spekulativen Vernunft betont habe, hielt Kant den »positiven Schaden« gegenüber, der daraus entspringe, »wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann«.<sup>103</sup> Nun ist das höchste Ziel, das die Vernunft in Kants Augen dem Willen vorsetzen kann, die Selbstgesetzgebung, die sich in der Herausbildung eines »allgemeinen Willens« realisiert. Damit besteht der »positive Schaden« einer allzu restriktiven Mäßigung der spekulativen Vernunft in nichts Geringerem als der Zerstörung des Projekts der Aufklärung selbst. Die vorschnelle Verabschiedung der Metaphysik hätte zur Folge, dass die Ausrichtung des menschlichen Willens auf eine universal verstandene Autonomie verworfen würde, noch bevor sie eine angemessene Formulierung gefunden hätte. Die spekulative Vernunft bildet für Kant die notwendige Voraussetzung für die praktische Seite der Vernunft, das heißt für die Ausrichtung der *individuellen* Handlungen an einem *allgemeinen* Gesetz. Damit stellt die Ersetzung der Metaphysik durch eine Wissenschaft von der Natur des Menschen den Begriff der menschlichen Freiheit zur Disposition. Kant sah also die Autonomie nicht nur durch Hamanns Präferenzierung des Glaubens, sondern auch durch den Ersatz der Metaphysik durch eine »menschliche Wissenschaft vom Menschen« gefährdet. So ist es schließlich die Autonomie, um derentwillen Kant es sich zur Aufgabe gemacht hat, dem Schiff, welches Hume »auf den Strand (den Skeptizismus) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag«, einen »Piloten zu geben, der, nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompass versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt«.<sup>104</sup>

101

Kant: Prolegomena. *Werkausgabe*. Bd. 5, S. 118.

102

Kant: *Träume eines Geistersehers*. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 983.

103

Kant: Prolegomena, Anmerkung. *Werkausgabe*. Bd. 5, S. 116.

104

Kant: Prolegomena. *Werkausgabe*. Bd. 5, S. 121.

## 6. Swedenborg verteidigen

Kant war nicht gewillt, die Metaphysik aufzugeben. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt in der Erkenntnis aus seiner Auseinandersetzung mit Emmanuel von Swedenborg. Der schwedische Prophet und Bergassessor, Autor mehrerer Ingenieurs- und naturwissenschaftlicher Schriften sowie des mehrbändigen Werks *Arcana Coelestia (Himmliche Geheimnisse)*, der der bürgerlichen Welt glaubhaft hatte versichern können, dass er in Kontakt mit den Seelen der Verstorbenen stehe sowie mit den Engeln kommuniziere, hatte auch Kants Interesse erregt. Dieser hatte den Ausführungen von Swedenborg zwar nicht ungeprüft geglaubt, sich jedoch so weit von der Möglichkeit der Geschichten überzeugen lassen, dass er die teuren Bände bestellt hatte, um sie zu studieren. Dass Kant die Ähnlichkeit der Schulmetaphysik mit den Aussagen von Swedenborg öffentlich diskutierte, war ebenso konsequent wie das Eingeständnis der eigenen Scham über die Verführung zur Spekulation mutig und eines Hume durchaus würdig.<sup>105</sup>

Das Ergebnis der Prüfung selbst aber kann durchaus radikal genannt werden. Denn anders als Hume, anders aber auch als Hamann, versprach Kant sich und seinen Lesern nicht die Aussicht auf eine neue Sicherheit, sondern konfrontierte sie mit der Tatsache und der daraus resultierenden Ungewissheit, dass es zwischen den die Vernunft bewegenden Fragen und ihrem Vermögen einen nicht zu überbrückenden Abgrund gibt. So ist die menschliche Vernunft – als Ergebnis der kritischen Prüfung – weder in der Lage, die Frage nach einer Unsterblichkeit der Seele positiv, noch, sie negativ zu beantworten. Ja, mehr noch: Die menschliche Vernunft ist nicht nur nicht in der Lage, gesicherte Aussagen über das Leben der Seele nach dem Tod zu machen, sondern sie kann auch die Frage des Verhältnisses von Körper und Seele aus erkenntnislogischen Gründen nicht beantworten. Das psycho-physische Problem – der zentrale Gegenstand, über den sich die anthropologische Ästhetik wissenschaftlich etablierte – bildet, wie Kant in dieser frühen Schrift ausführt, einen »metaphysischen Knoten«, der entweder nur »abgehauen« oder, wie er im Titel des ersten Hauptstückes seiner Schrift formuliert, »nach Belieben aufgelöst werden«<sup>106</sup>, aus erkenntnistheoretischen Gründen jedoch keine gesicherte Lösung finden kann. So kommentiert er lakonisch:

Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist.<sup>107</sup>

Kant kommentierte diese Aussage in seinem Brief vom 8. April 1766 an Moses Mendelssohn: er wolle damit deutlich machen, dass die Frage, wie und ob durch

105

Vgl. die Deutung des Schlusses der Schrift durch Helmut Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 283 ff.

106

Kant: *Träume eines Geistersehers. Werkausgabe*. Bd. 2, S. 925.

107

Kant: *Träume eines Geistersehers. Werkausgabe*. Bd. 2, S. 986.



Vernunftschlüsse auf Materie gewirkt werden könne, alle Erfahrung übersteige und deshalb unbeantwortet bleiben müsse. Ebenso könne auch die Frage, ob es eine erste Kraft gebe, die als Ursache der Wirkung durch Vernunfturteile angebar sei, nicht beantwortet, sondern nur »erfunden« werden. Dabei heißt unbeantwortbar – im gleichen Sinne, in dem Kant bereits in den *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* 1746 betonte –, dass weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit der Existenz eines solchen Einflusses bewiesen werden kann. Diese Überzeugung führt ihn dazu, selbst die Spekulationen von Swedenborg gegen allfällige, vermeintlich wissenschaftliche Gegenbeweise von deren *Unmöglichkeit* zu verteidigen:

Diese Erdichtung [jede Mutmaßung über die Kräfte geistiger Substanzen, d. V.] aber (*fictio heuristica, hypothesis*) kann niemals auch nur einen Beweis der Möglichkeit zulassen, und die Denkllichkeit (deren Schein daher kommt, dass sich auch keine Unmöglichkeit davon dartun lässt) ist ein bloßes Blendwerk, wie ich denn die Träumereien des Schwedenbergs selbst, wenn jemand ihre Möglichkeit angriffe, mir zu verteidigen getraute.<sup>108</sup>

In diesem Sinne heißt es bereits in der ersten Nachschrift der Anthropologie-Vorlesungen, die Kant von 1772/73 an bis zum Ende seiner Lehrzeit kontinuierlich jedes Wintersemester anbot:

Der Übergang der körperlichen Bewegung bis zur geistigen lässt sich nicht *erklären*, folglich Bonnet und verschiedene andre irren sehr, wenn sie vom Gehirn auf die Seele mit Sicherheit glauben schließen zu können.<sup>109</sup>

108

Kant: *Briefwechsel*, S. 54. Monique David-Ménard hat die Verbindung zum Vorschein gebracht, die zwischen Kants Auseinandersetzung mit Swedenborg und den Antinomien in der *Kritik der reinen Vernunft* besteht (vgl. David-Ménard: *La Folie*, S. 25 ff.).

109

Kant: Vorlesungen. Collins (1772/73). AA 15, S. 9. Der Schweizer Naturforscher Charles Bonnet (1720-1793) war ein Nachfolger des philosophischen Sensualismus von Condillac und fand in Lavater einen Anhänger seiner Theorien. Er gilt als erster experimenteller Insektenforscher und entdeckte, dass sich Blattläuse durch Parthogenese fortpflanzen, verwendete als einer der Ersten den Begriff der Evolution und verfasste mehrere Schriften, die sich mit Grenzfragen von Biologie und Philosophie beschäftigten. In seinem Buch *Considérations sur les corps organisés* (1762) führte er aus, dass jeder weibliche Organismus in seinen Keimzellen eine unendliche Reihe von vorgeformten Individuen trage, was zur Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit der Arten führe. Mit der Frage des psycho-physischen Problems beschäftigte er sich bereits in den fünfziger und sechziger Jahren. Er ging davon aus, dass psychische Vorgänge unmittelbar beeinflusst werden von Nervenprozessen. Dies hielt ihn jedoch nicht davon ab, die Seele als eine immaterielle Substanz zu betrachten und ihr einen ätherischen Leib zuzusprechen. Tatsächlich ist frappierend, wie nah er in seinem 1770 veröffentlichten Werk *Palingénésie philosophique* den Theorien von Swedenborg kommt. Ausgehend von seiner Entdeckung der Parthogenese bei Blattläusen, vertrat Bonnet die o.g. Ansicht, dass Weibchen in ihrem Körper alle zukünftigen Generationen in miniaturisierter Form tragen würden. Diese sogenannten *Homunculi* sind nach Bonnet in der Lage, schwere Katastrophen wie etwa die Sintflut zu überleben, und sind damit die Träger der Evolution, die man sich als eine Entwicklung vom Menschen zum Engel vorzustellen hat. Die zu erwartenden Naturkatastrophen bringen nach Bonnet einen evolutionären Wandel hervor, in dessen Verlauf der Mensch sich zum Engel, Tiere zu intelligenten Wesen, Pflanzen zu Tieren und Mineralien zu Pflanzen entwickeln. Die Verwandtschaft zwischen Swedenborg und Bonnet ist bereits Balzac aufgefallen, der sie in der Einleitung zu *La Comédie Humaine* (1842) erwähnt.





Diese Unmöglichkeit gründet in der bereits erwähnten erkenntnistheoretisch beglaubigten menschlichen Selbstverkenning und mündet in die ebenfalls schon zitierte Aussage, dass die Psychologie nicht hoffen dürfe, »jemals zu Ende zu kommen und die Frage hinreichend zu beantworten: Was ist der Mensch.«<sup>110</sup> Mit seinem Skeptizismus setzte sich Kant in einen offenen Widerspruch zu den Vertretern der neuen Wissenschaft vom Menschen. Denn für diese gehörte die Lösung des Leib-Seele-Problems, das im 19. Jahrhundert als psycho-physisches Problem Karriere machen sollte, zu den zentralen Aufgaben der Entzifferung der Natur des Menschen. Das Leib-Seele-Problem bildet, wie Kant frühzeitig erkannte, den metaphysischen, und das heißt: jenen Knoten, der gelöst werden muss, will man sich der Metaphysik tatsächlich entledigen. So entschied sich Hume, nachdem er im ersten und zweiten Buch verschiedene Lösungsversuche unternommen hatte, im Anhang »Zum Begriff der Identität der Persönlichkeit«, den er 1740 dem dritten Buch seines Traktats beifügte, für folgende Lösung:

Die Vernichtung, von der einige meinen, dass sie mit dem Tode erfolge, und die das Ich völlig aufhöbe, ist nichts als die Zerstörung aller einzelnen Perzeptionen: Liebe und Hass, Unlust und Lust, Gedanke und sinnliche Wahrnehmung.<sup>111</sup>

Ausgehend von der These, dass wir nichts anderes wahrnehmen können als »Perzeptionen«, schließt Hume, dass auch das Ich, das wir wahrnehmen, nichts anderes ist als die Zusammensetzung solcher Perzeptionen. Folglich löst sich mit der Aufhebung der Perzeptionen auch das Ich auf. Ein Leben nach dem Tod wäre damit ausgeschlossen. Eben so weit würde Kant nicht gehen, und zwar aus zwei miteinander zusammenhängenden Gründen: Der eine liegt darin, dass die Aussage von Hume, derzufolge das Ich nicht mehr als die Summe seiner Perzeptionen darstelle, für Kant den Bereich überschreitet, innerhalb dessen Erfahrungserkenntnisse möglich sind. Damit setzt sich der Skeptiker der gleichen Kritik aus wie die dogmatische Metaphysik. Der andere Grund geht noch einmal auf den »positiven Schaden« einer zu rigorosen Beschneidung der spekulativen Vernunft zurück. Indem Hume dem Ich ein Leben nach dem Tod abspricht, unterdrückt er aus der Perspektive Kants zugleich jene Fragen, die der Vernunft, wie es in dem berühmten ersten Satz zur Einleitung der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* heißt, durch ihre Natur selbst aufgegeben seien.<sup>112</sup> Diese Fragen betreffen, wie in der transzendentalen Dialektik ausgeführt wird, die psychologische, kosmologische und theologische Idee und damit das Wesen der Seele, den Anfang der Welt und das Dasein Gottes. Sie können weder abgewiesen noch beantwortet werden und eröffnen eben deswegen einen Kampfplatz endloser Streitigkeiten, für den Kant den Begriff der Metaphysik reserviert. Im Unter-

110

Kant: Rostocker Anthropologie-Handschrift. In: *Werkausgabe*. Bd. 12. H: S. 428.

111

Hume: *Traktat*, S. 362.

112

Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 11.



schied zu Hamann und zu Hume gibt Kant diesen unlösbaren Fragen und den aus ihnen erwachsenden endlosen Streitigkeiten nicht nur einen Raum, sondern erklärt diesen spekulativen Raum zugleich zur notwendigen Bedingung, um frei denken zu können.<sup>113</sup>

Mit der Kant'schen Metaphysik wird der Bereich dessen, was wir wissen können, in der Folge nicht größer, sondern kleiner als bei der Ersetzung der Metaphysik durch die Wissenschaft von der Natur des Menschen. Statt in einen neuen Raum des Wissens vom Menschen führt uns Kant in einen Raum des Scheins, den er in der zweiten Abteilung der *Kritik der reinen Vernunft*, der transzendentalen Dialektik, eine »unvermeidliche Illusion« nennt.<sup>114</sup> Diese Illusion lässt sich wohl in ihrer Notwendigkeit und in ihrer Genese darstellen, doch sie lässt sich nicht auflösen. Sie bildet das Pendant zur Konzeption der Metaphysik als strenger Wissenschaft – und damit die Voraussetzung, um Philosophie als eine Kunst der Kritik zu entwerfen, deren Aufgabe sowohl in der Abwehr überzogener Wissensansprüche von Seiten der Metaphysik und der Religion als auch von Seiten der neuen Wissenschaft vom Menschen besteht. Der Begriff der Illusion wird zur Bedingungsmöglichkeit, um den Menschen als ein der Selbstregierung fähiges Wesen denken zu können. Damit steht der Begriff der Illusion im Zentrum des kantischen Versuchs, eine nachmetaphysische Moral zu begründen.<sup>115</sup> Von daher erklärt sich Kants eigene Verwunderung in der *Kritik der reinen Vernunft* ob der Tatsache, dass die praktische Freiheit auf nichts anderem als der transzendentalen Idee der Freiheit gründet:

Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese *transzendente Idee der Freiheit* sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben.<sup>116</sup>

113

So nennt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* den konstitutiven Gebrauch der Idee eines höchsten Wesens einen Fehler der »faulen Vernunft« (*Werkausgabe*. Bd. 4, S. 596), womit eigentlich denkfaul gemeint ist.

114

In der *Kritik der reinen Vernunft* kommt der Begriff der »natürlichen« oder »unvermeidlichen« Illusion an folgenden Stellen vor: Bd. 3, S. 311; Bd. 4, S. 341; Bd. 4, S. 522; Bd. 4, S. 530; Bd. 4, S. 565. In der *Kritik der praktischen Vernunft* in: Bd. 7, S. 245 und in der *Kritik der Urteilskraft* in: Bd. 10, S. 225; Bd. 10, S. 280. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* geht Kant im Anschluss an die »Apologie für die Sinnlichkeit« auf den Begriff der Illusion ein: Bd. 12, S. 440/S. 444).

115

Vgl. Wenzel, Uwe Justus: *Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie*. Berlin 1992. Wenzel betont, dass die Logik des Scheins in der dritten und vierten Antinomie der transzendentalen Dialektik »nicht lediglich durch seine Kritik ersetzt«, sondern in eine »Dialektik der Wahrheit« umgekehrt werde. Der Schein der Antithetik zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit wird in die »Gleichursprünglichkeit zweier Weltperspektiven« zurückgeführt und dadurch die Antinomie der reinen Vernunft – das heißt auch, die antinomische »Verzweiflung der Vernunft an sich selbst« (A 188 f.) – bewahrt.

116

Kant: *Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe*. Bd. 4, S. 489.



## 7. Ästhetische Illusion und optische Täuschung

Der Begriff der Illusion, auf den sich Kant in der Opponenten-Rede bezieht, stammt seinerseits aus der Ästhetik und wurde dort bis in die achtziger Jahre im Sinne einer Trugwahrnehmung oder einer Sinnestäuschung benutzt, die verbunden war mit dem Bewusstsein von der Irrealität des vorgestellten Gegenstands.<sup>117</sup> Das Wort »Illusion« war im Laufe des 18. Jahrhunderts von französischen Ästhetikern wie Abbé Dubos und Diderot aus der französischen Alltagssprache, in der es einfach »Sinnestäuschung« bedeutete, in die Ästhetik aufgenommen und von deutschen Autoren wie Mendelssohn, Lessing, Sulzer, aber auch von Kants Freund und Kreuzfelds Vorgänger Lindner in die deutsche Ästhetik übernommen worden. So bestimmte etwa Mendelssohn 1757 die »ästhetische Illusion« als eine

[...] Nachahmung, die so viel ähnliches mit dem Urbilde habe, dass sich unsre Sinne wenigstens einen Augenblick bereden können, das Urbild selbst zu sehen.<sup>118</sup>

Soll eine Nachahmung »schön« sein, so müssen, wie er fortfährt, die »obern Seelenkräfte aber überzeugt seyn, dass es eine Nachahmung, und nicht die Natur selbst sey.«<sup>119</sup> In den *Philosophischen Schriften* von 1771 korrigiert er sich unter Berufung auf Dubos' Beschreibung des »ästhetischen Zustands« und räumt ein, dass sich die Seele durch die Kunst mitreißen und täuschen lasse. »Allein«, so räumt er ein,

[...] dieser Zauber dauert nur so lange als nöthig ist, unserm Begriffe von dem Gegenstande das gehörige Feuer und Leben zu geben. Sobald aber die Beziehung auf den Gegenstand unangenehm zu werden anfängt; so erinnern uns tausend in die Augen fallende Umstände, dass wir eine bloße Nachahmung vor uns sehen.<sup>120</sup>

Die Illusion ist für Mendelssohn durch einen doppelten Vorstellungsvollzug gekennzeichnet: Die Seele stellt sich den dargestellten Gegenstand über die Sinne als Gegenstand vor. Insofern ist die Illusion eine Sinnestäuschung. Zugleich jedoch hält sie sich über das obere Seelenvermögen bewusst, dass es sich dabei um eine bloße Vorstellung, das heißt eine Sinnestäuschung handelt. Eben da-

117

Ausführlich vgl. Strube, Wilhelm: *Ästhetische Illusion. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Wirkungsästhetik des 18. Jahrhunderts*. Diss. Bochum 1971. Vgl. des Weiteren Strubes Artikel zu Illusion in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u.a. Bd. 4. Darmstadt 1976, S. 204-218.

118

Mendelssohn, Moses: Von der Herrschaft über die Neigungen. In: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. In Gemeinschaft mit F. Bamberger u.a. Faksimiler Neudruck der Ausgabe Berlin 1931. Bd. II, Schriften zur Philosophie und Ästhetik. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, S. 147-156, hier S. 154.

119

Mendelssohn: Von der Herrschaft, S. 154.

120

Mendelssohn: Rhapsodie oder die Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen. *Philosophische Schriften*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. I. Schriften zur Philosophie und Ästhetik, S. 227-516, hier S. 390 f.



durch versichere sich die Seele der Herrschaft des Verstandes über die Sinne, worin der eigentlich erzieherische Effekt der ästhetischen Illusion bestehe. Bei Illusion dachte Mendelssohn – und auch da bewegt er sich im zeitgenössischen Konsens – an die Nachahmung auf der »Bühne, auf Leinwand, im Marmor«, also an das Theater, die Malerei und die Bildende Kunst.<sup>121</sup> Sie verbinde jene Disziplinen, in denen die Annahme, dass die eigentliche Kunst darin bestehe, die Sinne zu täuschen, auf eine lange Tradition zurückgeht. So stellte bereits Platon in seinem Dialog *Der Staat* fest, dass Maler als Nachahmer es vermöchten, Kinder und Dumme zu täuschen. War dies für Platon der Grund, die Minderwertigkeit der Kunst zu behaupten, verkehrte sich das Argument, wie die Rezeption der Geschichte von Zeuxis und Parrhasius<sup>122</sup> im 18. Jahrhundert zeigt, um nun die Kunstfertigkeit des bildenden Künstlers am Grad der täuschenden Echtheit der von ihm hergestellten Nachahmung zu messen.

Neben der bildenden Kunst spielte die Erzeugung einer Sinnestäuschung auch in der Rhetorik eine zentrale Rolle. Sie bildete das Kernstück der Theorie des Enthusiasmus, derzufolge dem Redner durch seine Begeisterung die Dinge, die er schildert, so vor Augen stehen, als ob sie real da wären. Die Begeisterung des Redners teilt sich nach dieser Theorie dem Publikum über die Sympathie mit, so dass die Zuhörer vergessen, wo sie sind, um sich ganz von der Rede mitreißen zu lassen. Dieser Zustand wurde »pathetische Täuschung« genannt und war dann legitim, wenn er mit einer moralpädagogischen Funktion ausgestattet war.<sup>123</sup> Die Übertragung der Theorie des Enthusiasmus auf die Lehre der ästhetischen Illusion führte dazu, dass die Illusion in Verbindung mit der moralischen Besserung der Illudierten gebracht und moralisch legitimiert wurde. Diese Auffassung einer ästhetischen Illusion als einer moralisch legitimen Täuschung der Sinne bildet die Grundlage, auf der Kant in seiner Rede gegen Kreutzfeld die Illusion als eine erlaubte Täuschung von einem unerlaubten Betrug unterscheidet. Und sie bildet, wie wir sehen werden, auch die Grundlage von Kants Einsatz der Rhetorik als Mittel der aktiven Einflussnahme auf seine Zuhörer der gut besuchten Anthropologie-Vorlesungen.

Kant führt den Begriff der Illusion in einer allgemeinen Vorbemerkung ein, die er seinem kritischen Kommentar zu Kreutzfelds Ausführungen über die allgemeinen Entstehungsgründe der Fiktion vorausschickt. Damit mache er, wie er einräumt, im Vorfeld deutlich, wie er selbst über das Thema der Fiktion denke.<sup>124</sup>

121

Mendelssohn: *Rhapsodie oder die Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen*, S. 390.

122

Plinius der Ältere berichtet in seiner *Naturgeschichte* (1. Jh. v. Chr.) die Geschichte, nach der der griechische Maler Zeuxis so täuschend echte Trauben malen konnte, dass Vögel sie vom Bild picken wollten. Nun gelang es Parrhasius, Zeuxis zu übertreffen, indem er diesen zu sich einlud und ihm ein Bild präsentierte, das hinter einem Vorhang verborgen zu sein schien. Zeuxis wollte den Vorhang wegziehen und bemerkte erst da, dass der Vorhang selbst das Bild war. Im 18. Jahrh. wurde die Geschichte als Ursprung des *Trompe l'œil* erklärt.

123

Strube weist darauf hin, dass die Theorie des Enthusiasmus den Ausgangspunkt von Diderots materialistischer Bestimmung der ästhetischen Illusion bildete, die wiederum von Lessing aufgenommen worden war (Strube: *Illusion*. In: *Historisches Wörterbuch*, S. 206 f.).

124

Kant: *Opponenten-Rede*, S. 7.





Es gebe, so lautet der erste Satz, »eine Art des Täuschens, die freilich nicht unrühmlich ist«. Sie schmeichle dem Ohr, rege den Geist durch einen »vorgetäuschten Schein« an und erheitere ihn. Diese Art des Täuschens nennt Kant den »beispielenden Schein«. Er entbehre der »bösen Absicht«, ja, mehr noch, derjenige, der ihn hervorrufe, wolle nicht nur keinen Irrtum erzeugen, sondern die »Wahrheit, angetan im Kleide der Erscheinung, das ihr inneres Wesen nicht verdunkelt, sondern sie geschmückt vor Augen stellt«, präsentieren.<sup>125</sup> Damit täusche die Erscheinung nicht durch Schmuck und Blendwerk, sondern benutze die Veranschaulichungskraft der Sinne, um »das farblose Bild der Wahrheit, in sinnliche Farbe getaucht, in Erscheinung treten« zu lassen. Diesen spielenden Schein nennt Kant »Illusion«.<sup>126</sup> Er unterscheidet ihn vom »täuschenden Schein«, den er mit dem Begriff des Betrugs (*fraus*)<sup>127</sup> verbindet. Die Illusion ist nicht nur erlaubt, sondern gefällt »in hohen Maßen«<sup>128</sup>, während der betrügerische Schein, ist er einmal entdeckt, Verdross erwecke. Bis hierhin stimmen Kants Ausführungen mit den in den Lehrbüchern der Schönen Künste dargelegten Bestimmungen der ästhetischen Illusion überein.

Doch dann taucht unvermittelt der Begriff der *optischen Täuschung* als Beispiel für die Illusion auf. Anders als bei den Taschenspielerkünsten der Gaukler sei die optische Täuschung, so Kant, nicht darauf angelegt, die Rezipienten zu überlisten. Die Gaukler geben den Schein für die Wahrheit aus, und ihre Künste mögen nur so lange faszinieren, als man sie nicht durchschaut. In dem Moment jedoch, in dem man den Schein erkenne, erkenne man auch, dass man getäuscht worden sei, und man sei zwar verwundert, zugleich aber auch »empört darüber, dass ich durch die Schlaueit eines Betrügers überwunden«<sup>129</sup> worden bin. Bei den optischen Täuschungen sei man jedoch gegen Irrtum versichert, da der Schein leicht durchschaut werde. Die Kunst bestehe hier darin, den Geist auf dem »Grenzgebiet zwischen Irrtum und Wahrheit gleichsam fluktuierend«<sup>130</sup> in Bewegung zu halten. Dabei bleibe der Schein hier bestehen, selbst wenn das Blendwerk durchschaut sei. Die Illusion zeichnet sich also dadurch aus, dass die Bedingungen des Scheins, wie bei der optischen Täuschung, durchschaut werden können, der Schein deshalb jedoch nicht aufhöre zu wirken. In dem Nachdruck, den Kant zur Kennzeichnung der Illusion auf die Persistenz der Bedingungen des Scheins legt, zeichnet sich bereits ab, dass die Illusion über das äußerliche Blendwerk hinaus weist und ihren Ursprung in der Antinomie der menschlichen Vernunftselbst hat. Ähnlich unvermittelt, wie er den Begriff der *optischen Täuschung* einführte, ruft Kant im Anschluss die Zusammengehörigkeit von optischem Schein und D i c h-

125

Kant: Opponenten-Rede, S. 8.

126

Kant: Opponenten-Rede, S. 8.

127

Kant: Entwurf zu einer Opponenten-Rede (lat. Original), AA 15/2/2. Hälfte, S. 908.

128

Kant: Opponenten-Rede, S. 9.

129

Kant: Opponenten-Rede, S. 9.

130

Kant: Opponenten-Rede, S. 9.



tung auf. Was genau Kant unter der optischen Täuschung versteht, erläutert er in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* an drei konkreten Beispielen: erstens »die perspektivische Zeichnung des Inneren eines Tempels«, dann das Gemälde der Schule der Peripathetiker, von denen gesagt werde, »dass, wenn man sie lange ansieht, sie zu gehen scheinen«, und zum dritten eine »im Stadthaus von Amsterdam gemalte Treppe mit halb geöffneter Tür«, die jeden verleite hinaufzusteigen.<sup>131</sup> Aus den angeführten Beispielen geht hervor, dass Kant bei der optischen Täuschung nicht an ein »natürliches Phänomen« denkt, sondern an die Technik der Perspektive. Doch welche Verbindung existiert zwischen der Zentralperspektive und der Dichtung? Und wieso erringt die Dichtung, wie Kant in der Opponenten-Rede behauptet, in der Anwendung dieser optischen Sinnes-täuschung »vor den meisten anderen Künsten die Palme«?

### 8. Lamberts Phänomenologie als transzendente Optik

Der Begriff der optischen Täuschung, die Referenz auf die Technik der Perspektive und die Verbindung mit der Dichtung deuten darauf hin, dass Kant seinen Begriff der Illusion nicht allein den Lehrbüchern der schönen Wissenschaften verdankt, sondern an zentraler Stelle von Johann Heinrich Lamberts »Phänomenologie oder Lehre des Scheins« ausgeht, mit der dieser den zweiten Band seines 1764 erschienenen Werks *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein* abgeschlossen hatte.<sup>132</sup> Wir kommen mithin zur medienhistorischen Fundierung von Kants Konzeption der erlaubten Illusion.

Johann Heinrich Lambert (1728-1777) lebte seit 1765 in Berlin als Mitglied der Akademie der Wissenschaften und freier Gelehrter. Berührungspunkte zwischen ihm und Kant gab es bereits, bevor sich die beiden kannten. So hatten beide unabhängig voneinander ähnliche Vorstellungen des Fixsternsystems entwickelt, die Kant in seiner frühen Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* und Lambert in den *Cosmologischen Briefen* (1761) veröffentlicht hatte.<sup>133</sup> Die »Ähnlichkeit« ihrer »Gedankenart« führte, so Lambert 1765 an Kant, zu einem Briefwechsel zwischen den beiden.<sup>134</sup> Ähnlich wie Kant versuchte auch Lambert, die Philosophie wissenschaftlich abzusichern. Wichtig für Kants Vorarbeit zur *Kritik der reinen Vernunft* wurde insbesondere die Kritik, die Lambert in einem Brief an Kants Dissertation formulierte.<sup>135</sup> So wichtig, dass

131

Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 440.

132

Kant benutzte die Formulierung »phaenomenologia generalis«, um die Forderung nach einer wenn auch »bloß negativen Wissenschaft« aufzustellen, die der Metaphysik vorangehen müsse, in seinem Brief vom 2. 9. 1770 an Lambert. Der Brief war als Begleitschreiben der Dissertation Kants verfasst.

133

Vgl. Kant: *Briefwechsel*, S. 200.

134

Kant: *Briefwechsel*, S. 40.

135

Kant: *Briefwechsel*, S. 76 ff.





Kant ursprünglich vorhatte, die *Kritik der reinen Vernunft* Lambert zu widmen.<sup>136</sup> Lambert hatte im *Neuen Organon* den Begriff der »Phänomenologie« geprägt. Die Phänomenologie ist für Lambert ein notwendiger Bestandteil des neuen Organons, das zu einer wissenschaftlichen Grundlegung der philosophischen Erkenntnis führen soll. Sie bildet nach der Dianoilogie (der Lehre von den Schlussfolgerungen), der Aletheologie (der Wissenschaft von der Wahrheit) und der Semiotik (der Lehre von den Zeichen) den vierten Teil der im *Organon* dargelegten Grundwissenschaft:

[die] Theorie des Scheins und seines Einflusses in die Richtigkeit und Unrichtigkeit der menschlichen Erkenntnis.<sup>137</sup>

Die Lehre vom Schein beschäftigt sich mit den *Erscheinungen*. Sie bildet die Grundlage für die Erfahrungserkenntnis, ist also eine Theorie der sinnlichen Erkenntnis. Die Frage, die Lambert mit der Lehre vom Schein zu beantworten suchte, lautete entsprechend, wie die sinnliche Erkenntnis auf eine wissenschaftliche Basis gestellt werden könne. Anders als die von Kreuzfeld zitierten Psychologen geht Lambert nicht davon aus, dass die sinnliche Erkenntnis einen unmittelbaren Zugang zu den gegebenen Dingen eröffnet. Vielmehr ist die menschliche Erkenntnis nach Lambert zum einen dadurch definiert, dass Begriffe an Wörter und Zeichen gebunden seien, »durch deren Vorstellung wir uns die dadurch angedeuteten Begriffe und Bilder der Dinge wieder zu Sinne bringen«, und zum anderen dadurch, dass sich in ihr neben dem Wahren und Falschen ein »Mittelding« finde, das er »Schein«<sup>138</sup> nennt. So besteht die eigentliche Originalität von Lamberts Phänomenologie darin, dass er sich bei der Beantwortung seiner Frage, wie die sinnliche Erkenntnis auf eine wissenschaftliche Basis gestellt werden könne, auf eine bereits bestehende Wissenschaft des Scheins berief: die »Sehekunst« oder die Optik. Lambert verbindet also die Phänomenologie mit der Optik, und zwar so, dass die Optik als Modell dafür einsteht, wie zum einen aus den sinnlichen Erscheinungen der Anteil des Scheins und der Wahrheit unterschieden und wie zum anderen der Schein selbst nach Art geometrischer Figuren konstruiert werden kann.

Die Optik habe, wie Lambert ausführt, nicht zuletzt aufgrund des Interesses der Astronomie, von der »scheinbaren Gestalt des Himmels auf die wahre Einrichtung des Weltbaues zu schließen«, durch die Entwicklung der Theorie des Lichts die mathematischen Wissenschaften bereichert und durch den Bau von »Fernröhren und Vergrößerungsgläsern neuen Stoff zur Erweiterung der optischen Wissenschaften« gegeben.<sup>139</sup> Tatsächlich geht der Begriff des Phänomens auf das

136

Wie nah sich Kant Lambert intellektuell verbunden fühlte, geht aus dem Brief hervor, den er nach dessen frühem Tod an den Mathematiker Johann Bernoulli schrieb (Kant: *Briefwechsel*, S. 201 ff.).

137

Lambert, Johann Heinrich: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*. Nach der bei J. Wendler in Leipzig 1764 erschienenen 1. Aufl. unter Mitarb. v. Peter Heyl, hg. u. bearb. u. m. einem Anh. vers. v. Schenk, Günter. Berlin 1990, S. 217.

138

Lambert: *Neues Organon*, S. 645.

139

Lambert: *Neues Organon*, S. 646.





griechische Verb »*phainomai*« zurück, das »sich zeigen«, »erscheinen« und »scheinen« bedeutet, und führt von hier aus über die substantivierte Form »*phainomenon*« auf das »Erscheinende«, das »Einleuchtende«, die »Himmelserscheinung« oder eben die »Erscheinungsweise der Gestirne«. Die Astronomie ist somit, wie man mit Lambert sagen könnte, immer schon Phänomenologie.

In einem ersten Schritt dehnt Lambert den Begriff des optischen Scheins auf die übrigen Sinne aus, indem er den Schein – in Übereinstimmung mit der aristotelischen Tradition – als »Eindruck« definiert. So spricht er von einem Eindruck oder einem »Bild« der Wärme oder einem »Bild« des Schalls, das, ebenso wie im Falle des optischen Scheins, von der »wahren Beschaffenheit der Dinge« abweichen kann.<sup>140</sup> Was allerdings berechenbar bleibt, sind, wie er in einem zweiten Schritt ausführt, die physikalischen Gesetze, die den Sinneseindrücken zugrunde liegen. So beruht der Eindruck des Tons ebenso wie der Eindruck des visuellen Bildes oder etwa der Eindruck der Wärme nach Lambert darauf, dass die jeweiligen Empfindungsnerven von einer von den Objekten ausgehenden Bewegung ihrerseits bewegt werden. Durch diese Bewegung werde, so Lambert weiter, der »Begriff erregt, der jeder Empfindung eigen sei«, wobei er hinzufügt, dass diese Bewegung »einen gewissen Grad der Stärke haben müsse«, um »den Begriff mit einem Bewusstsein«<sup>141</sup> zu erwecken. Nun sind die Optiker, wie Lambert feststellt, einen entscheidenden Schritt gegangen, indem sie mit der Technik der Perspektive Mittel an die Hand gegeben haben,

[...] den Schein der sichtbaren Dinge zu malen oder wenigstens ihre scheinbare Figur nach geometrischer Schärfe so zu zeichnen, dass sowohl die Gegenstände selbst, als die Zeichnung, aus den angegebenen Gesichtspunkten betrachtet, einerlei Bild auf dem Augennetze machen, oder auf einerlei Art in das Auge fallen.<sup>142</sup>

Diese Technik, die Lambert selbst kannte und beherrschte<sup>143</sup>, führte ihn dazu, das wissenschaftliche Verfahren der Optik in einem zweiten Schritt auf die Phänomenologie insgesamt zu übertragen und von ihr als einer »transzendenten Optik« zu sprechen, die in der »transzendenten Perspektive« über eine eigene Sprache des Scheins verfüge.<sup>144</sup> Es kommt Lambert bei der Perspektive also darauf an, dass sie eine *Sprache* – und das bedeutet für ihn: ein Zeichensystem – ist, das die Regeln angibt, wie der Schein der sichtbaren Dinge zu malen ist. Die Perspektive beruht mit anderen Worten auf der Formalisierung des Scheins. Damit bietet sie die Grundlage, um die Frage nach dem Einfluss des Scheins auf

140

Lambert: *Neues Organon*, S. 648.

141

Lambert: *Neues Organon*, S. 678.

142

Lambert: *Neues Organon*, S. 648.

143

Lambert hatte 1759 die Arbeit *Die freye Perspektive, oder Anweisung, jeden perspektivischen Aufriss von freyen Stücken und ohne Grundriss zu verfertigen* (Zürich 1759) veröffentlicht.

144

Lambert: *Neues Organon*, S. 647.



die menschliche Erkenntnis zu beantworten. Denn als ein System von Zeichen ist die Sprache des Scheins *übersetzbar* in die Sprache der Mathematik. Lambert illustriert es ein weiteres Mal am Beispiel der Astronomie. So hätten die Astronomen »für den Schein eine eigene Sprache angenommen, und die Übersetzung aus derselben in die wahre, und hinwieder aus dieser in jene gewiesen«<sup>145</sup> und diesen Unterschied in der Einteilung der Astronomie in eine sphärische und eine theoretische Astronomie zum Ausdruck gebracht.

Ausschlaggebend für die wissenschaftliche Fundierung der sinnlichen Erkenntnis ist mit anderen Worten die *Übersetzbarkeit* des Scheins in die Sprache der logischen Wahrheiten. Erst diese Übersetzbarkeit ermöglicht die Differenzierung zwischen dem, was den wahrgenommenen Dingen an Schein anhaftet, und dem, was ihnen als »wahre Beschaffenheit« zukommt. Dabei ist der Schein von dem Wahren, wie Lambert anfügt, mitunter sehr verschieden, ja, manchmal dem Wahren sogar entgegengesetzt. Wir brauchen dabei nur an das Beispiel zu denken, dass die sichtbaren Dinge, die weiter entfernt sind, kleiner erscheinen oder dass sich ihre Farbe mit der Veränderung des Lichts ändert, dass ein Kreis, seitlich betrachtet, als Oval, und ein Oval, ebenfalls von der Seite betrachtet, rund erscheinen kann oder dass der Mond, um Beispiele anzuführen, die Kant bevorzugt wählt, im Aufgang größer erscheint<sup>146</sup> oder das Meer am Horizont in der Mitte sich zu erheben scheint.

Die Perspektive ist mit Lambert als ein System von Zeichen zu verstehen, das es möglich macht, einen Begriff des Scheins zu entwickeln oder den Schein zu verallgemeinern. Eben das heißt, dass die Perspektive die Wahrheit in der Sprache des Scheins darstellt. Nun ist die Übertragung der Perspektive auf die Phänomenologie – ihre Verwandlung in eine *transzendente* Perspektive – nicht metaphorisch gemeint. Denn wenn die Perspektive die Mittel angibt, den Schein der sichtbaren Dinge auf ein Bild zu malen, so gibt die *transzendente* Perspektive die Mittel an, den Schein der Dinge in den anderen Medien der schönen Künste herzustellen – dem Theater, der Dichtung, der »Bildhauer-, Modellier- und Possierkunst«.<sup>147</sup> Die transzendente Perspektive ist, anders gesagt, ein allgemeines Verfahren, um den Schein der Erscheinungen herzustellen. Dabei ist nun ausschlaggebend, dass Lambert in seinen Schriften zur Perspektive die darstellende Geometrie mitbegründete. Denn damit hat er die Perspektive als projektive Geometrie reformuliert.<sup>148</sup> So stellte er schon in seinem ersten Manuskript »Anlage zur Perspektive« im Jahr 1752 den bereits bekannten zwei Techniken der Perspektivmalerei eine dritte gegenüber, in der das perspektivische Bild als

145

Lambert: *Neues Organon*, S. 647.

146

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe* Bd. 3, S. 311.

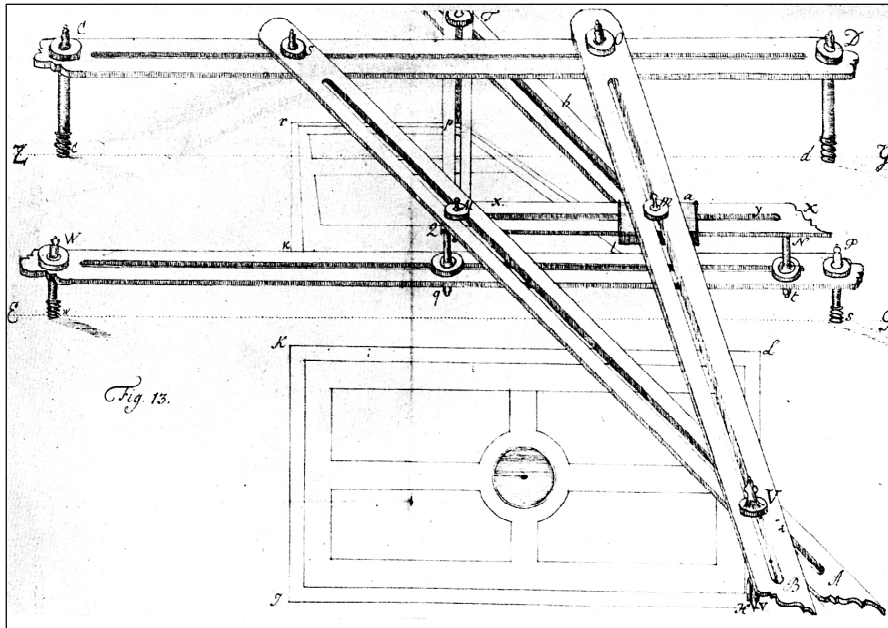
147

Lambert: *Neues Organon*, S. 824.

148

Vgl. die ausführliche Darstellung von Lamberts Perspektivtheorie in: Schubert, Regina: Natur re-konstruieren. Perspektive als Erkenntnis-konzept und künstlerische Praxis. Zur Perspektivtheorie Johann Heinrich Lamberts und ihrer Rezeption in der Kunst des frühen 19. Jahrhunderts. In: *The Osmotic Dynamics of Romanticism. Observing Nature - Representing Experience 1800-1850*. Hg. v. Erna Fiorentini. Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint 304. Berlin 2005, S. 165-179.



Abbildung: Perspektograph 1752<sup>149</sup>

Ergebnis eines geometrischen Projektionssystems entworfen wurde. Dabei legte er größten Wert auf die Tatsache, dass dadurch die Notwendigkeit eines Grundrisses wegfiel. – Denn dies bedeutet im Ergebnis nichts anderes, als dass die Perspektive nicht mehr die Natur darstellt, die sich selbst malt, sondern als Technik begriffen sein will, die den objektiven Schein der Erscheinungen nach geometrischen Regeln zu berechnen hilft. Lambert hat dazu ein eigenes Instrument erfunden: den Perspektographen, der als eigentliches Übersetzungswerkzeug von Linien und Punkten fungierte.

Der Abhandlung über die Perspektive ließ Lambert 1759 sein Hauptwerk folgen, das bereits im Titel auf die Bedeutung verweist, welche Lambert der Befreiung der Perspektive vom Grundriss beimaß: »Die freye Perspektive, oder Anweisung, jeden perspektivischen Aufriss von freyen Stücken und ohne Grundriss zu verfertigen«. Im *Neuen Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein* griff er schließlich auf die als Projektionssystem reformulierte Technik der Perspektive zurück, um den Schein vom Irrtum zu unterscheiden und die Phänomenologie als eine Wissenschaft vom Schein zu begründen. Diese Verallgemeinerung korrespondiert mit der Annahme, dass alle Sinneseindrücke auf eine physikalisch berechenbare Reizübertragung zurückzuführen sind. So erregen Lichtstrahlen die Sehnerven,

149

Tafel IX, Seite 93 des Manuskripts »Anlage zur Perspektive«. Faksimile in: Lambert, Johann Heinrich, *Schriften zur Perspektive. Mit einem unveröffentl. Manuskript »Anlage zur Perspektive« und den ersten Originalzeichnungen Lamberts zur Perspektive aus dem Jahr 1752.* Hg. u. eingel. v. Steck, Max. Berlin 1943, S. 177.



Schallwellen die Hörnerven und der Einfluss der Wärme bzw. Kälte die Empfindungsnerve in der Haut. Lambert zieht den entsprechenden erkenntnistheoretischen Schluss, dass weder die Farben noch die Töne den Objekten selbst eignen, sondern ebenso wie die Gerüche und oder die Empfindung von Wärme und Kälte durch die »Struktur der Objekte und den daherrührenden Modifikationen der Lichtstrahlen, bzw. des Schalls« nur veranlasst werden und recht eigentlich dem »Gedankenreich«<sup>150</sup> zugehören.

Wir können nun festhalten, dass die Subsumierung aller Sinneseindrücke unter den allgemeinen Begriff des »Bildes« und die Einebnung der Differenzen zwischen ihnen auf der konstruktivistisch anmutenden These beruht, dass das »eigentlich« Wahrgenommene nicht die Objekte selbst seien, sondern auf eine als Übersetzung zu fassende Bewegungsübertragung von Reizen zurückzuführen sei, welche ihrerseits in den Empfindungsnerve den Schein bzw. das Bild der entsprechenden Objekte hervorrufe. So vergleicht Lambert die Anatomie des Auges mit einer Camera obscura, um zu argumentieren, dass nicht die Objekte – Häuser, Bäume, eine Mauer etc. – gesehen werden, sondern dass allein die ins Auge fallenden Lichtstrahlen den Eindruck dieser Objekte hervorrufen, indem sie die Sehnerven reizen. Konsequenz fährt er fort:

Demnach wird die weiße Farbe nicht so fast der Mauer, als den Lichtstrahlen, die sie zurücke wirft, zugeschrieben werden können, und der Mauer bleibt nichts, als dass sie eine Struktur in ihren kleinsten Teile habe, die das Licht, so wie es auffällt, zurück wirft, und nach genauern Versuchen nicht einmal alles. Die Lichtstrahlen bringen die Gesichtsnerven in Bewegung, und diese erweckt in uns den Begriff der Farbe der Mauer, oder eines jeden sichtbaren Gegenstands.<sup>151</sup>

Die Subsumierung der Sinneswahrnehmungen unter mathematisch-physikalische Gesetze ermöglicht ihm jetzt, die als Sprache des optischen Scheins gefasste Perspektive auf die Erscheinungen insgesamt auszudehnen. Die »transzendente« Perspektive wird damit ganz allgemein zur Kunst, Dinge so vor uns zu stellen, als ob sie gegenständlich vorhanden wären. Es ist die Kunst, die Mendelssohn als »ästhetische Illusion« beschrieb. Sie ergibt eine Nachahmung,

[...] die so viel ähnliches mit dem Urbilde habe, dass sich unsre Sinne wenigstens einen Augenblick bereden können, das Urbild selbst zu sehen.<sup>152</sup>

Mit dem Konzept der transzendenten Perspektive stellt Lambert ein Modell zur Verfügung, das eine wissenschaftliche Erklärung des Phänomens der Illusion erlaubt, die nicht auf die empirische Psychologie oder anthropologische Ästhetik zurückgreift, sondern auf die Sprache der Mathematik. Wie der Begriff des

150

Lambert: *Neues Organon*, S. 677.

151

Lambert: *Neues Organon*, S. 677.

152

Mendelssohn: *Von der Herrschaft über die Neigungen*, S. 154.



»beständigen Scheins« bereits andeutet, kommt durch Lamberts Theorie eines technisch generierten Scheins eine Dimension ins Spiel, die bei Mendelssohn zwar angedeutet, aber – nicht zufällig – *nicht* ausgeführt ist. Es handelt sich dabei um die Dimension der Zeit. Mendelssohn erwähnt sie, um sie jedoch sogleich wieder zum Verschwinden zu bringen, wenn er betont, dass »sich unsere Sinne wenigstens einen Augenblick bereden können, das Urbild selbst zu sehen.« »Wenigstens einen Augenblick« bedeutet, dass die Täuschung der Sinne nie so weit geht oder so lange dauert, dass die oberen Seelenkräfte die Täuschung nicht mehr als Täuschung durchschauen könnten.

Ist für Mendelssohn der Gedanke eines beständigen Scheins unmöglich, also recht eigentlich undenkbar, so eröffnet sowohl für Lambert als auch für Kant der sich durch seine Beständigkeit auszeichnende optische Schein die Möglichkeit einer *Aussicht in die Zukunft*. Die Aussicht in die Zukunft setzt die Einführung der transzendenten Perspektive in das Medium der Dichtung voraus und ist das Ergebnis der Übertragung des optischen Scheins in die Technik des fiktionalen Schreibens – und Lesens. So heißt es in seiner *Phänomenologie*:

Und in so ferne Dichter *malen*, so ferne wird auch ein Teil der Dichtkunst zu dieser transzendenten Malerkunst gerechnet werden können.<sup>153</sup>

Zwar hatte bereits der Schweizer Ästhetiker Johann Jacob Bodmer 1741 in seinem Buch *Critische Betrachtungen über die poetischen Gefühle* recht drastisch beschrieben, wie man sich das Vorgehen des Poeten vorstellen soll, der den Lesern »Bilder von den Dingen in das Gehirne malen« wolle:

Die Phantasie des Lesers ist das Tuch, auf welchem er seine Gemälde aufbringt. [...] Auf dieses Feld wirft der Scribent die Worte, wie der Mahler die Farben auf die Leinwand, auf, die Feder dienet ihm statt des Pinsels.<sup>154</sup>

Während Bodmer jedoch mit seinem Vergleich des Dichters mit einem Maler die Unmittelbarkeit der Dichtung, die Bedeutung der Subjektivität als dichterische Triebkraft und die Ablehnung eines poetischen Regelwerks intendierte,<sup>155</sup>

153

Lambert: *Neues Organon*, S. 647.

154

Bodmer, Johann Jacob: *Critische Betrachtungen über die poetischen Gefühle*. Zürich 1741, S. 39. Zit. in Anmerkungen zu § 4. In: Lambert: *Neues Organon*. Bd. III, S. 1007.

155

Lambert, der lange Zeit in der Schweiz lebte, kritisiert eben diese Unvermitteltheit des Empfindsamkeitsdiskurses in einem Brief an Kant vom 13. 11. 1765: »[...] so sehr ist es wahr, dass Buchhändler und Leser einander verderben und vom gründlichen Nachdenken abhalten. Hier herum philosophiert man schlechthin nur über die sogenannten schönen Wissenschaften. Dichter, Maler und Tonkünstler finden die ihren Künsten eigenen Wörter zu niedrig und entlehnen daher jeder die Kunstwörter des andern. Der Dichter spricht von nichts als von Kolorit, Farbenmischung, Pinselzügen, Stellung, Zeichnung, Manier, Anstrich etc. Der Tonkünstler von Kolorit, Ausdruck, Einkleidung, feurigen und witzigen Gedanken der Töne, von pedantischen Fugen etc. Er hat ebenso wie der Maler ein Stylum, den er sublim, mittelmäßig, bürgerlich, heroisch, kriechend etc. zu machen weiß. In solchen Metaphern, die keiner weder recht versteht noch erklärt, noch das tertium comparationis kennt, besteht nun das Feine und Erhabene dieser Künste, und eben dadurch macht man sich ein gelehrtes und sublims Ansehen, dass man sie gebraucht.« (Kant: *Briefwechsel*, S. 38).







unterstrich Lambert mit der Einführung der transzendenten Perspektive in die Dichtkunst genau im Gegensatz zum Naturkult der Genieästhetik die *Künstlichkeit* der durch die Dichtung gemalten Bilder. Nun handelt es sich bei der transzendenten Perspektive jedoch nicht mehr um ein poetisches Regelwerk, sondern um ein technisches Verfahren, »die Dinge nach ihrem Schein vorzumalen«<sup>156</sup>. Die Formulierung, dass die »Dinge nach ihrem Schein gemalt« sind«, bedeutet in der Folge für Lambert, dass sie so gemalt sind, wie sie unseren Sinnen erscheinen. Die Dinge nach ihrem Schein zu malen, meint entsprechend, sie in ihrer Phänomenalität zur Erscheinung zu bringen. Die transzendente Perspektive lässt sich folglich als ein technisches Verfahren beschreiben, das zur Konstruktion von »Natürlichkeit« dient und vice versa vermeintliche »Natürlichkeit« dekonstruieren lässt. Sie changiert zwischen Künstlichkeit und Natürlichkeit. Lambert führt die Anwendung der transzendenten Perspektive in der Dichtung an drei Beispielen vor und lässt sie in der zeitlichen Dimensionierung der Illusionsbildung münden. Das erste ist das Mittel der »dichten Beschreibung«. Es zielt auf die Vollständigkeit des vermittelten Eindrucks:

Die Dichtkunst beschäftigt sich vornehmlich, uns die Dinge nach ihrem Schein vorzumalen, und durch ihre Vorstellungen diejenigen Eindrücke vollständig hervorzubringen, die die Empfindung der Sache selbst in uns machen würde, wenn wir sie aus dem Gesichtspunkt sähen, aus welchem sie der Dichter vorstellt, und in den er diesen gleichsam in Gedanken versetzt.<sup>157</sup>

Als Teil der transzendenten Perspektive bringt die Dichtkunst dadurch, dass sie durch eine möglichst detaillierte Beschreibung einen möglichst vollständigen Eindruck hervorruft und der Beschreibung einen »möglichst lebhaften Schwung« vermittelt, in uns die Empfindung hervor, die die Sache selbst machen würde. Nun ist die Beschreibung, so Lambert, um so lebhafter, je besser es dem Dichter gelingt, eine Sache auf einen Gesichtspunkt hin darzustellen und diesen Gesichtspunkt je nach Perspektive der unterschiedlichen, in die Dichtung eingeführten Personen zu wechseln, so dass die Leser die Dinge aus eben jenen Gesichtspunkten ansehen, aus welchen sie die redenden Personen betrachten. Mit dem Ziel schließlich, dass der »Gesichtspunkt, aus welchem der Dichter selbst die ganze Szene« betrachtet, »zugleich auch der Gesichtspunkt seiner Leser werden soll«.<sup>158</sup> Damit sind wir bereits beim zweiten Beispiel der Anwendung der transzendenten Perspektive, die Lambert unter dem »Stoff« einführt – dem »Gedankenreich«:

Es geschieht nicht selten, dass wir uns die Sachen nach demjenigen Gesichtspunkt vorstellen müssen, aus welchem sie andere betrachten, sei es, dass wir uns in Gedanken an ihre Stelle setzen, oder dass wir wenigstens von ihrer

156

Lambert: *Neues Organon*, S. 828.

157

Lambert: *Neues Organon*, S. 828.

158

Lambert: *Neues Organon*, S. 832.



Vorstellungsart uns einen Begriff machen müssen. Letzteres geschieht, wenn wir sehen oder wenigstens uns einbilden, dass wir nicht gleicher Meinung mit ihnen sind, oder wenn ihr Verfahren mit unserer Gedenkensart nicht übereinkömmt.«<sup>159</sup>

Wie genau Lambert mit dieser Technik der Dezentralisierung der Perspektive<sup>160</sup> das Verfahren trifft, mit dem Veränderung – also Zeit – zwei Jahrhunderte später im Medium der bewegten Bilder dargestellt werden wird, mag ein Zitat des Regisseurs Wong Kar-Wai aus einem Gespräch über seinen Film »2046« belegen: »Veränderungen zeigt man nicht durch Veränderung, sondern indem man dasselbe aus einem anderen Blickwinkel betrachtet.«<sup>161</sup> »2046« war ursprünglich als ein Science Fiction-Film geplant. Das dritte Beispiel bringt schließlich die Dimension der Zeit explizit ins Spiel. »Die Aussicht in die Zukunft macht«, wie Lambert ausführt,

[...] ebenfalls einen Teil der transzendenten Perspektive aus und ist desto erheblicher, weil die Beweggründe für den Willen, wenn man die reinen und edlen Triebe der Dankbarkeit ausnimmt, durchaus von dem Zukünftigen hergenommen sind.<sup>162</sup>

Dieser aufregenden Beobachtung fügt er folgenden Kommentar hinzu, der uns zurück zu Kant und zur Differenz führt, die dessen Konzept der Illusion von Lamberts Phänomenologie unterscheidet:

Die perspektivische Vorzeichnung des Zukünftigen setzt die Gewissheit desselben voraus, und gemeiniglich gebraucht man sie, wenn man sich oder andere zu Entschlüssen bereden will, deren Ausführung eine Reihe von Folgen nach sich zieht, die etwas Angenehmes, Anlockendes, Vorteilhaftes etc. an sich haben.<sup>163</sup>

Auch für Kant ist die Technik der Perspektive unentbehrlich für die Ausrichtung des Willens auf die Zukunft. Anders als Lambert ersetzt er jedoch die »Gewissheit« durch die »Hoffnung«. Die Hoffnung bildet jenen Unsicherheitsfaktor, der

159

Lambert: *Neues Organon*, S. 826.

160

In Richtung einer Standpunkttheorie beschreibt auch Kant seine neue Methode in den *Träumen eines Geistessehers erläutert durch Träume der Metaphysik*: »Sonst betrachtete ich den allgemeinen menschlichen Verstand bloß aus dem Standpunkt des meinigen: jetzt sehe ich mich in die Stelle einer fremden und äußeren Vernunft, und beobachte meine Urteile samt ihren geheimsten Anlässen aus dem Gesichtspunkte anderer« (*Werkausgabe*. Bd. 2, S. 960). Dass Kant sich methodisch auf eine dezentrale Standpunkttheorie stützt und damit die anthropologische Zentrierung überwunden habe, ist schon öfter bemerkt worden. Dies wurde jedoch bisher nicht in den Kontext der transzendenten Perspektive von Lambert gestellt und nicht mit der Funktion verbunden, die die notwendige Illusion in Kants Transzendentalphilosophie spielt.

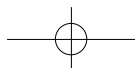
161

Kar-Wai, Wong: Auf der Suche nach der verlorenen Liebe. Gespräch mit Koch-Haag, Donata. In: *Tip*, (2005), S. 44.

162

Lambert: *Neues Organon*, S. 834.

163

Lambert: *Neues Organon*, S. 834.



die »Verstandeswaage«, wie Kant in den *Träumen eines Geistesehers* schreibt, von ihrem Ursprung her ins Ungleichgewicht bringt – und ist doch unverzichtbar für die Verbindung von Wille und Vernunft. So heißt es dort in einem schönen Bild:

Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größerem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen.<sup>164</sup>

Die Hoffnung verfälscht also das Urteil und ist dennoch unentbehrlich, da es ohne die Hoffnung keine Aussicht auf die Zukunft gäbe. Sie ist gewissermaßen ein Symptom für den »Erbfehler« der menschlichen Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist.<sup>165</sup> So will Kant, da die Hoffnung nun einmal zur menschlichen Vernunft gehört, auch nicht auf sie verzichten:

Sie ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will.<sup>166</sup>

Dabei ist freilich vorausgesetzt, dass die Hoffnung nicht zur Zukunftsgewissheit erstarrt, da sie sonst, statt die Handlungsfähigkeit zu befördern, eine selbstschädigende Haltung unterstützen würde. So heißt es in der Friedländer-Nachschrift des Anthropologiekollegs aus dem Jahr 1775/76:

Die Hofnung eines künftigen besseren Zustandes hält uns schadlos in dem gegenwärtigen Unglück. Es ist eine Aussicht auf die Zukunft, so wie in einem optischen Kasten, und keine Realität, es vergnügt, so lange wir es sehen.<sup>167</sup>

Es kommt also darauf an, die Hoffnung als eine Illusion zu nehmen, als ein Zugeständnis an die Natur der menschlichen Vernunft, als eine Art Wunscherfüllung, und dabei die »Persistenz der Bedingungen des Scheins«<sup>168</sup> in Rechnung zu stellen. Wird dies verpasst, so verkehrt sich die Hoffnung in eine Wahnidee, statt eine gestaltungsfähige Zukunft zu eröffnen. Denn eine Wahnidee nannte Kant – im Sinne von Freud – eine Illusion, die für objektive Wahrheit genommen werde.<sup>169</sup>

164

Kant: *Träume eines Geistesehers. Werkausgabe.* Bd. 2, S. 961.

165

Kant: *Prolegomena. Werkausgabe.* Bd. 5, S. 259.

166

Kant: *Träume eines Geistesehers. Werkausgabe.* Bd. 2, S. 961.

167

Kant: *Vorlesungen. Friedländer (1775/76).* AA 15/1, S. 503.

168

Vgl. Wenzel: *Anthroponomie*, S. 219.

169

In den »Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« schreibt Kant, fast wörtlich mit Freud übereinstimmend: »Schein der Religion wie sie zuletzt vor die Sache selbst genommen wird. Ist alsdann ein Wahn.« Kant: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* AA 207, S. 136.





## 9. Die Persistenz der Bedingungen des Scheins in der Illusion

Wenden wir uns nun zurück zur Opponenten-Rede und erinnern wir uns, dass Kant auf die optische Täuschung referierte, um das Modell der Illusion von einem betrügerischen Schein zu unterscheiden. Anders als für Lambert besteht für Kant das zentrale Moment der optischen Täuschung darin, dass sie einen Schein hervorruft, der bestehen bleibt, selbst wenn, wie er schreibt, das Blendwerk durchschaut sei. Für Kant kommt darin zum Ausdruck, dass es sich beim optischen Schein nicht um einen betrügerischen Schein handelt, sondern um die »Wahrheit als Erscheinung«.<sup>170</sup> Damit bildet die Illusion das eigentliche Spielfeld, auf dem sich Vernunft, Verstand und Sinne treffen.

Das Vergnügen, das die Illusion dem Geist bereitet, besteht darin, dass dieser sich der »Verführungen durch den Schein«, wie Kant schreibt, bewusst sei. Dieses Bewusstsein von der »Verführung durch den Schein« ist recht eigentlich ein doppeltes Bewusstsein. Es betrachtet den Schein auf der einen Seite als Konstruktion – eben als »Blendwerk«, das, wie Lambert gezeigt hat, in seiner Hergestelltheit oder Künstlichkeit, in seiner Bedingtheit durchschaubar ist. Auf der anderen Seite deutet die Persistenz der Verführung zugleich auf die Grenzen hin, die dem Geist durch dieselbe Bedingtheit oder Gegebenheit gesetzt sind. Ebendiese Gegebenheit kommt in der Persistenz der Scheinhaftigkeit zum Ausdruck, in der sich die Sinnlichkeit manifestiert. An der Bedeutung, die Kant der Beständigkeit des Scheins und zugleich der Scheinhaftigkeit des Scheins als Manifestation der Sinnlichkeit beimisst, zeigt sich, weshalb der Begriff der Illusion für Kant zentral ist, während er für Lambert keine Rolle spielt.

Dies führt uns zurück zur Kritik, die Lambert in seinem Antwortbrief vom 13. Oktober 1770 auf die Dissertation von Kant und dessen Vorschlag formuliert hatte, Raum und Zeit als subjektive Formen der Erkenntnis zu verstehen. Sein Einwand lautete, dass, wenn Raum und Zeit als bloße »Bilder oder Schein« aufgefasst werden, auch die Veränderungen in Raum und Zeit zu Schein erklärt würden. Dies jedoch läuft einem seiner »Hauptgrundsätze« zuwider.<sup>171</sup> Tatsächlich kamen nach Lambert den Erscheinungen folgende drei allgemeinste Begriffe als objektive Gegebenheiten zu: die *Ausdehnung*, die *Solidität* und die *Beweglichkeit*.

Der erste [Begriff] stellt uns den *Raum*, der zweite die *Ausfüllung* des Raums mit *etwas*, das wir *Dichte* oder *Materie* nennen können, und der dritte die Möglichkeit, den Ort zu ändern oder zu bewegen vor.<sup>172</sup>

Als Kompromiss schlägt er deshalb vor, Raum und Zeit als »reellen Schein« zu betrachten:

170

Kant: Opponenten-Rede, S. 9.

171

Kant: *Briefwechsel*, S. 84.

172

Lambert: *Neues Organon*, S. 676.





Zeit und Raum werden reeller Schein sein, wobei etwas zum Grunde liegt, das sich so genau und beständig nach dem Schein richtet, als genau und beständig die geometrischen Wahrheiten immer sein mögen. Die Sprache des Scheins wird also ebenso genau statt der ungekannten wahren Sprache dienen.<sup>173</sup>

Lambert schlägt mithin vor, die Frage, ob es sich bei Raum und Zeit um subjektive oder um objektive Bedingungen der Erkenntnis handelt, unentschieden zu lassen, da es an den Schlüssen, die der Metaphysiker daraus zieht, nichts ändere. Dieser könne vielmehr, wie es auch in der Astronomie üblich sei, seine Begriffe vom Schein borgen und dann wieder auf die Phänomene anwenden. Dabei stützt Lambert sich auf das Argument, dass »beständiger Schein für uns Wahrheit«<sup>174</sup> sei. Der Vorschlag von Lambert war für Kant nicht annehmbar, obwohl er ihm in der Aussage, dass »beständiger Schein für uns Wahrheit« sei, Recht gegeben hätte. Der Grund dafür liegt darin, dass für Kant die Differenz ausschlaggebend war, die in dem Zusatz zum Ausdruck kommt, beständiger Schein sei Wahrheit *für uns*. In Lamberts Vorschlag, die Differenz zwischen Schein und Wahrheit zu ignorieren, wenn es sich um beständigen Schein handelt, und folglich die Frage, ob Raum und Zeit subjektive oder objektive Erkenntnisbedingungen sind, mit dem Verweis auf einen »reellen Schein« zu beantworten, verschwindet mit der Scheinhaftigkeit des Scheins auch die Differenz zwischen den Erscheinungen, wie sie für uns sind, und den Dingen, wie sie an sich sind. Ebendiese Differenz galt es nach Kant aufrechtzuerhalten. Erinnern wir uns an den bereits zitierten Satz aus dem Abschnitt über die Antinomien der Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft*: »[...] sind Dinge Erscheinungen an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.«<sup>175</sup> Tatsächlich bildet, wie aus einem Brief hervorgeht, den Kant am 21. September 1798 an Garve schrieb, die Antinomie der reinen Vernunft nicht nur das »darstellungslogische Zentrum der ersten *Kritik*«, sondern zugleich den »forschungslogischen Ausgangspunkt«:<sup>176</sup>

Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punct gewesen von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r.V.: »Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang« etc. bis zur vierten: Es ist Freyheit im Menschen, – gegen den: es ist keine Freyheit, sondern alles in ihm Naturnothwendigkeit; diese war es welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Critik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruches der Vernunft mit ihr selbst zu heben.<sup>177</sup>

173

Lambert: In: Kant: *Briefwechsel*, S. 84.

174

Lambert: In: Kant: *Briefwechsel*, S. 82.

175

Kant: *Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe*. Bd. 4, S. 491.

176

Wenzel: *Anthroponomie*, S. 217.

177

Kant: *Briefwechsel*. Kant verwechselt hier, worauf bereits Wenzel hinweist, die dritte mit der vierten Antinomie (Wenzel, S. 217, Fußnote 244).



Die Denkbarekeit von Freiheit setzt voraus, dass sich die Sätze »Es gibt Freyheit« und »Es ist alles Naturnotwendigkeit« nicht ausschließen. Diese Voraussetzung bedingt die Einführung einer zweifachen, gleichursprünglichen Weltperspektive. So lässt sich die Frage, ob es Freiheit gebe, bejahen, wenn man die Welt aus der Perspektive der reinen Vernunft betrachtet. Dagegen erscheint die gleiche Welt aus der Perspektive der Verstandeserkenntnis als durchgängig durch Naturnotwendigkeit bestimmt.

Damit nähern wir uns nun der zentralen Bedeutung, die dem Begriff der Illusion in der transzendentalen Dialektik zukommt. Denn Dialektik als Kritik des Scheins bedeutet, wie Uwe Justus Wenzel festhält, nicht nur, »den trügerischen Schein kontradiktorischer Opposition zu destruieren, sondern die ihm zugrundeliegende Wahrheit aufzudecken: die Persistenz seiner Bedingungen.«<sup>178</sup> Damit wird die Logik des Scheins in eine »Dialektik der Wahrheit umgekehrt, der Schein der Antithetik ›zurückgegründet‹ in die Gleichursprünglichkeit zweier Weltperspektiven.«<sup>179</sup> Und Kant kann zum Schluss kommen, der, wie er selbst einräumt, »äußerst subtil und dunkel scheinen muss«, wenn er »im allgemeinen und ganz abstrakt vorgetragen«<sup>180</sup> werde:

Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden [...].<sup>181</sup>

Als konstitutive Idee ist der transzendente Begriff der Freiheit nicht mehr als eine notwendige Illusion. Doch bedeutet dies nicht wenig, denn als Regulative sind die Ideen durch ihren Gebrauch definiert und damit zugleich, wie folgende Beschreibung zeigt, Einübungen in die philosophische Praktik der Illusion. Diese verbindet den »negativen Nutzen« von Humes Skeptizismus mit der Vermeidung des »positiven Schadens«, der darin besteht, der Vernunft die wichtigsten Aussichten zu nehmen, mit denen sie allein den Willen auf das höchste Ziel seiner Bestrebungen, die Freiheit, ausrichten kann.<sup>182</sup>

Ich behaupte demnach: die Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche [...]. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien alle seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d.i., ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher

178

Wenzel: *Anthroponomie*, S. 217.

179

Wenzel: *Anthroponomie*, S. 219.

180

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 491.

181

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 491.

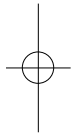
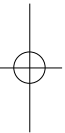
182

Kant: Prolegomena, Anmerkung. *Werkausgabe*. Bd. 5, S. 116.

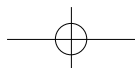


Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirischmöglicher Erkenntnis läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, dass sie nicht betriegt) ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i., wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Teile der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen.<sup>183</sup>

Kant wendet die transzendente Perspektive von Lambert transzendental, um eine philosophische Praxis der Illusion zu begründen.



183

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 565.

## 2. Eine heilsame Illusion: wie die Kultur aus der Natur entsteht

Ob ›rechts seyn‹ eine bloße Gewohnheit oder Gesetz der Natur ist.

– die weiblichkeit nur Erziehung oder eine Naturanlage ist: virago

– das Freyheit im Grossen nichts als Natur sey

– dass nach diesem Begriffe wir in practischer Absicht Freyheit, in speculativer Natur voraussetzen und beyde principien vereinigen können.<sup>1</sup>

### 1. Vom Nutzen der Anthropologie und vom Ernst des Spiels

Kants Apologie der Illusion in der Opponenten-Rede knüpft an seine in die sechziger Jahre zurückreichende Auseinandersetzung mit den Themen der Anthropologie an. Sie steht im Kontext seiner Überlegungen, wie eine »Wissenschaft des Menschen (Anthropologia)«<sup>2</sup> beschaffen wäre, deren »Hauptobject« ist, »den Menschen, so fern er natürlich, von dem durch die Erziehung und *andern Einflüssen* umgeschaffenen Menschen zu unterscheiden.«<sup>3</sup> In bewusster Absetzung von der 1772 erschienenen *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*<sup>4</sup> des Leipziger Philosophen Ernst Platner und dessen Konzentration auf den Aspekt der Physiologie beabsichtigte Kant durch die Anthropologie

[...] die Quellen aller Wissenschaften, die der Sitten, der Geschicklichkeit, des Umgangs, der Methode Menschen zu bilden und zu regieren, mithin alles Praktischen eröffnen.<sup>5</sup>

Dies schrieb er Ende 1773 an seinen ehemaligen Schüler Marcus Herz. Im gleichen Brief kündigte er an, die Anthropologie zu einer »ordentlichen akademischen Disziplin« zu machen, dabei jedoch ganz anders zu verfahren als Platner. So wollte Kant den Menschen dezidiert nicht als Objekt einer empirisch verfahrenen Wissenschaft behandeln. Mehr noch: Für Kant gehörte es zur Aufgabe der neuen Disziplin, den Menschen nicht nur nicht auf die Gegenständlichkeit zu reduzieren, wie es die Einbindung der Anthropologie in die empirischen Wissenschaften der Physiologie, Psychologie, Völkerkunde, Sprachwissenschaft und Ökonomie mit sich brachte, sondern

<sup>1</sup> Kant: Reflexionen zur Anthropologie. AA 15/1, S. 642.

<sup>2</sup> Kant: Vorlesungen über Anthropologie: Collins. (1772/73). AA 25/2, S. 7.

<sup>3</sup> Kant: Vorlesungen über Anthropologie: Collins. (1772/73). AA 25/2, S. 9.

<sup>4</sup> Platner, Ernst: *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Mit einem Nachwort von A. K. Hildesheim. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1772. Zürich, New York 1998.

<sup>5</sup> Kant: *Briefwechsel*, S. 113.





an dessen Ausbildung zu einem frei handelnden Wesen mitzuwirken.<sup>6</sup> Entsprechend heißt es in der Vorlesungsnachschrift von Pillau aus dem Wintersemester 1777/78 unter der Überschrift »Nutzen der Anthropologie«:

- 1) Je besser wir die Menschen kennen, desto besser wissen wir die Handlungen so einzurichten, dass sie mit den ihrigen passend sind.
- 2) Sie [die Anthropologie, d. V.] lehrt wie man menschen gewinnen soll.
- 3) Sie lehrt die Selbstzufriedenheit, wenn man das Gute, was man so an Anderen findet bey sich selbst hat.
- 4) Sie giebt uns die Subjectiven Principien aller Wissenschaften an die Hand. Und diese Subjectiven Principien haben einen großen Einfluss.
  - 1) In die Moral
  - 2) In die Religion
  - 3) In die Erziehung.<sup>7</sup>

In der Folge gab Kant seinen Vorlesungen zur Anthropologie, die er vor einem großen, gemischten und interessierten Publikum<sup>8</sup> von 1772/73 an siebenundzwanzig Jahre lang jedes Wintersemester halten und erst 1798 in einer schriftlichen Fassung veröffentlichen sollte, eine dezidiert andere Richtung als die zeitgenössischen physiologischen Anthropologien. Anders als jene zielte Kants Anthropologie primär auf die Bildung seiner Zuhörer, genauer: auf deren Ausbildung zu Weltbürgern. Dazu gehörte nicht nur, wie er in seinem Brief an Herz schrieb, die Vermittlung der »Methode Menschen zu bilden und zu regieren«, sondern auch die Befähigung zur Selbstregierung. Nicht zufällig benutzt Kant in der Vorrede den Begriff des Spiels, um den hybriden Status einer akademischen Disziplin zu beschreiben, die in der Vermittlung von Weltkenntnis die vorgestellte Welt erst herzustellen hat. Denn tatsächlich existiert die Welt der kantischen Anthropologie nur als mitgeteilte Welt. Sie setzt, anders formuliert, die Weltbürger voraus, die durch die Vermittlung der Kenntnis von der Welt zugleich erst ausgebildet werden. Explizit deutet Kant dies an, wenn er in der Vorrede zur schriftlichen Fassung von 1798 schreibt:

Noch sind die Ausdrücke: die Welt *kennen* und die Welt *haben* in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander; indem der eine nur das Spiel *versteht*, dem er zugesehen hat, der andere aber *mitgespielt* hat.<sup>9</sup>

6

Die Absetzung von Baumgartens Einteilung der empirischen Psychologie in seiner *Metaphysica*, den Einfluss Wolffs auf Kants Herauslösung der empirischen Psychologie aus der Metaphysik und schließlich dessen Lösung von dieser beschreiben Brandt und Stark in ihrer Einleitung zu dem 1997 erschienenen Band 25/2 der Vorlesungen (Brandt, Reinhard und Stark, Werner: Einleitung. In: Kant: Vorlesungen über Anthropologie. AA 25/2, S. VII-CXXXI, hier S. VII ff.).

7

Kant: Vorlesungen über Anthropologie. Pillau (1777/78). AA 25/2, S. 734 f.

8

Nach Angaben von Arnold Kowalewski, der sich seinerseits auf die Ermittlungen von Emil Arnoldt bezieht, waren es im Wintersemester 1791/92 70 Zuhörer und ansonsten im Durchschnitt 41 Zuhörer (Kowalewski, Arnold: Einleitende Bemerkungen zum Kantischen Anthropologiekolleg. In: *Die Philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Hg. v. Kowalewski, Arnold. Hildesheim 1924, S. 63).

9

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. F 12, S. 400.





Ein Weltbürger allein macht noch keine Welt. Weil Kant das wusste, adressierte er seine Zuhörer als »Mitspieler«. Als Übersetzer und Kommentator der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hat Michel Foucault in seiner unveröffentlichten *Introduction à l'Anthropologie de Kant*<sup>10</sup> auf die grundsätzliche Bedeutung hingewiesen, die der Begriff des Spielens in Kants Anthropologie einnimmt:

Dieser Begriff des Spielens ist von außerordentlicher Bedeutung: der Mensch ist ein Spiel der Natur (Kant, Bd. XII, S. 400), dieses Spiel spielt er jedoch selbst, und er spielt darin sich selbst; und wenn es vorkommt, dass die Natur ein Spiel mit ihm macht, wie es bei der Sinnestäuschung der Fall ist, so hat er selber damit gespielt, mit sich spielen zu lassen (Kant, Bd. XII, S. 440). Obgleich es seine Sache wäre, das Spiel wieder in die Hand zu nehmen, um ihm mittels eines Kunstgriffs eine Richtung zu geben. So wird das Spiel zum »künstlichen Spiel«, und der vorgespielte Schein erhält seine moralische Rechtfertigung (Kant Bd. XII, S. 442 f.). Das bedeutet, die Anthropologie entfaltet sich innerhalb jener Dimension des menschlichen Handelns, die von der Zweideutigkeit des Spiels (Spiel und Spielzeug) bis zur Unentscheidbarkeit der Kunst (Kunst und Künstlichkeit) reicht.<sup>11</sup>

Foucault liest die Anthropologie, wie Andrea Hemmiger in ihrer Studie zum Verhältnis von Foucault und Kant festgestellt hat, im Licht des *opus postumum* und der nachkantischen Geistesphilosophie.<sup>12</sup> Geprägt von der Hegellektüre seines Lehrers Jean Hyppolite, deutet Foucault Kants Begriff des Spielens in geschichtsphilosophischer Perspektive als Spiel der Natur mit dem Menschen und übersieht dabei, dass der Begriff des Spiels für Kant zentral mit der Frage der Vermittlung der Kunst der Selbstregierung und der Frage der Selbstbildung verbunden war. Zwar stellt Foucault fest, dass die »Wahrheit, die die Anthropologie an den Tag bringt«, keine »der Sprache vorausgehende Wahrheit« ist, sondern eine Wahrheit, »die in der Bewegung des Austauschs liegt. So dass sich die allgemeine Wahrheit des Menschen im Austausch erfüllt.«<sup>13</sup> Doch zieht er von hier aus nicht die Verbindung zu Kants oben angeführter Differenzierung zwischen

10

So schrieb Arnold Kowalewski in seiner Einleitung zur Ausgabe von *Die philosophischen Hauptvorlesungen 1924*: »Kants Anthropologiekolleg ist bisher mit einer gewissen Geringschätzung behandelt worden.« (Einleitende Betrachtungen zum kantischen Anthropologiekolleg, S. 57). 75 Jahre haben an diesem Desinteresse nicht viel verändert. 1999 beginnt Reinhard Brandt die Einleitung zu seiner Monographie *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht 1798* (Hamburg 1999) mit dem Satz: »Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht hat zu keiner Auseinandersetzung zwischen Anhängern und Gegnern geführt, und es gibt bis heute keine namhafte Studie, die dem Buch von 1798 gewidmet ist.« Um so bemerkenswerter erscheint in diesem Licht Foucaults Beschäftigung mit Kants *Anthropologie*. 1959/60 übersetzte Foucault Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ins Französische und schrieb eine 128 Seiten lange Einleitung, die er 1961 als »Thèse Complémentaire« zu seiner Dissertation *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (dt.: *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1969) einreichte. Foucaults ausführliche Einleitung ist unveröffentlicht und befindet sich im Centre Foucault, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine in Paris. Seine Übersetzung der Kantischen *Anthropologie* erschien 1964 bei Vrin.

11

Foucault, Michel: *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Zitiert in: Hemmiger: *Kritik und Geschichte*, S. 28.

12

Hemmiger: *Kritik und Geschichte*, S. 39.

13

Foucault: *Introduction*. Zitiert in: Hemmiger: *Kritik und Geschichte*, S. 50.





dem Verstehen des Spiels und dem Mitspielen des Spiels. Da es für Kants Verständnis des Weltbürgertums darauf ankommt, dass möglichst viele »Welt haben«, beinhaltet für ihn die Metapher des Spiels an erster Stelle nicht den Aspekt des »Spielballseins«, sondern den Aspekts des »Mitspielens«. So ist der Mensch für Kant nicht ein »Spiel der Natur«, wie Foucault nietzscheanisch formuliert. Kant denkt die Anthropologie im Horizont eines zukünftigen Weltbürgertums. Dies setzt den regulativen Gebrauch der Ideen und damit, wie im letzten Kapitel gezeigt, das Konzept der unvermeidlichen Illusion voraus. Anders als Kant hält sein Kommentator die Auflösung der anthropologischen Illusion nicht nur für möglich, sondern im Interesse einer sowohl vom Fokus auf den Menschen als auch von der Bindung an das Endliche befreiten Kritik für notwendig. So schließt Foucault seinen Kommentar zur Kantischen Anthropologie mit dem Satz:

Das Unternehmen Nietzsches könnte als Schlusspunkt verstanden werden, welcher der Wucherung der Frage nach dem Menschen schließlich ein Ende setzt. [...] es ist der Tod des Menschen, in dem sich der Tod Gottes erfüllt. Wäre es nicht möglich, sich eine Kritik vorzustellen, die sowohl vom Menschen als auch vom Endlichen befreien würde, und die zeigen wird, dass die Endlichkeit nicht das Ende ist, sondern jener Zeitknoten, bei dem das Ende der Anfang ist?<sup>14</sup>

Kant hätte diese Frage mit Nein beantwortet. Kritik war für ihn gebunden an die Anerkennung der Endlichkeit der Vernunft und an die Anerkennung der mit der Endlichkeit der Vernunft verbundenen notwendigen Selbstverkenning des Menschen.

## 2. Natur, Kultur und Moral

Die Modernität von Kants Anthropologie zeigt sich darin, dass ihr Nutzen für die Einzelnen in der Vermittlung eines Orientierungswissens bestehen soll, welches nicht aus einem überlieferten Kodex stammt, sondern wissenschaftlich begründet sein will.<sup>15</sup> Denn nur als wissenschaftlich begründetes Wissen verfügen das Orientierungswissen und die »Subjectiven Prinzipien« über die nötige Allgemeinheit, um für *jeden* Menschen nachvollziehbar und gültig zu sein. Diese allgemeine Nachprüfbarkeit wiederum stellt die Voraussetzung dafür dar, dass die Anthropologie gemäß der Zielsetzung Kants zur Befähigung führt, sich die

14

Foucault Introduction. Zitiert in: Hemminger: *Kritik und Geschichte*, S. 59. Zur Kritik an Foucaults Kantlektüre vgl. Hemminger: *Kritik und Geschichte* S. 178.

15

Dass Kant dies auch gelang, bestätigen seine Zuhörer. So schreibt z. B. der Königsberger Leutnant Dirk van Hogendorp in seinen Memoiren über die Anthropologievorlesungen: »Dort habe ich die Grundsätze geschöpft, die später mich in meinen Beziehungen zu den Menschen zu leiten dienten; und ich habe ihre Richtigkeit durch die glücklichen Anwendungen bewährt gefunden, die ich manchmal davon gemacht habe.« (*Altpreußische Monatsschrift* Bd. 41, S. 96 f. Zitiert in: Kowalewski, Arnold: Einleitende Bemerkungen zum kantischen Anthropologiekolleg. In: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Hg. v. Kowalewski, Arnold. München, Leipzig 1924, S. 63).



Gesetze selbst zu geben und sich nach diesen selbst gegebenen Gesetzen auch selbst zu regieren. Die Kantische Wissenschaft des Menschen in pragmatischer Hinsicht beansprucht mithin diejenige Stelle auszufüllen, die in traditionellen Gesellschaften die Überlieferung von schriftlich fixierten oder mündlich tradierten Kodexen von Regeln, Geboten und Gesetzen einnahm. Anstelle der Tradition soll nun die Anthropologie den Bezugspunkt für die Kunst des richtigen Verhaltens darstellen – anders als bei dieser soll das von ihr vermittelte Wissen jedoch nicht mehr lokal gebunden und partikular auf einen Teil der Menschen beschränkt, sondern allgemein sein und auf die Bildung eines einheitlichen Menschengeschlechts zielen. So will Kant die Frage nach dem Menschen in pragmatischer Hinsicht dezidiert nicht als Frage danach verstanden wissen, was die Natur aus dem Menschen macht, sondern nach dem, »was der Mensch als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht oder machen kann und soll.«<sup>16</sup> Dies führt nun direkt zu Kants Definition des Begriffs der Kultur, die er in der *Kritik der Urteilskraft* gibt. Demnach ist Kultur die

Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit).<sup>17</sup>

Kant betrachtete Wissenschaft, Erziehung und Kultivierung als Aspekte ein und desselben Prozesses, den er als geschichtlichen Progress deutete. Sie bedingen und befördern sich gegenseitig, je weiter sie fortschreiten. So versteht Kant den »Trieb zur Wissenschaft« im Ganzen als eine »die Menschheit veredelnde Kultur«.<sup>18</sup> Die Engführung von Anthropologie und Kultivierung gründet mithin in der Annahme, dass sich die Wissenschaft auf einen »Trieb« zurückführen lasse und dass dieser Trieb der veredelnden Kultivierung der Menschheit diene. Wäre die Wissenschaft als eine Leistung der Natur zu betrachten? Und die Kultur – ist sie selbst ein Effekt der Natur?

Wie die Metapher der kulturellen Veredelung andeutet, assoziierte Kant den Begriff der Kultur mit dem lateinischen Begriff »Cultura«, der sich in seiner ersten Bedeutung auf die Agrikultur, die »Landwirtschaft«, also die Bearbeitung und Bestellung des Bodens bezieht und im übertragenen Sinn geistige Pflege, Ausbildung, Erziehung und sittliche Veredelung bedeutet. Der Bezug auf die Herkunft des Begriffs aus der Agrikultur wird insbesondere in der Formulierung der »Pflanzung« deutlich, die Kant wiederholt anführte, ja, so sehr schätzte, dass er das Verhältnis von Natur und Kultur selbst als Pflanzung beschrieb.<sup>19</sup> Als praktische Kunst der Veredelung steht der Begriff der Kultur in engem Zusammenhang mit dem Begriff des Pragmatischen, auf den hin Kant seine Anthropologie

16

Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 399.

17

Kant: Kritik der Urteilskraft. *Werkausgabe*. Bd. 10, S. 390.

18

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 679.

19

So werden auch die Laster, die nach Kant nur im Zustand der Kultur auftreten, wie er in der Religionsschrift ausführt, ursprünglich guten Anlagen der Natur aufgefropft (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 674). Vgl. unten.



ausrichtete, um sie von den physiologischen Anthropologien zu unterscheiden.<sup>20</sup> So bezieht sich der Begriff der Pragmatik wie jener der Kultur auf eine Handlung, ein »Tun«.<sup>21</sup> Darüber hinaus definiert Kant beide Begriffe im Hinblick auf die Ausbildung der Klugheit, die er in der Einleitung zur ersten Auflage der *Kritik der Urteilskraft* als die »Geschicklichkeit« auffasst,

[...] freie Menschen und unter diesen sogar die Naturanlagen und Neigungen in sich selbst, zu seinen Absichten brauchen zu können.<sup>22</sup>

Nun müssen, wie Kant – eine missverständliche Formulierung in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*<sup>23</sup> aufgreifend und sich selbst korrigierend – explizit betont, die *pragmatischen Regeln* von den *technischen Imperativen* unterschieden werden. Denn während sich die Aufgabe der letzteren in der »Ausführung eines beliebigen Zwecks« erschöpfe, umfasse die Aufgabe der pragmatischen oder der Regeln der Klugheit darüber hinaus die Bestimmung des Zwecks, zu dessen Erreichung sie eingesetzt werden. Dieser Zweck ist ein »subjektiv-notwendiger«<sup>24</sup> – das meint: die Klugheit gebietet, ihn sowohl unseren eigenen als auch den Absichten der anderen zu unterlegen – und besteht im Erreichen der eigenen Glückseligkeit. Die *pragmatischen Regeln* unterscheiden sich also von den *technischen Regeln* dadurch, dass sie nicht nur die Ausführung eines Zwecks anleiten, sondern auch den Zweck bestimmen, zu dessen Erreichung sie die Mittel darstellen. Damit gehen sie zwar nicht im Mechanischen auf, verbleiben jedoch im Bereich der »Mittelbarkeit« und damit wiederum im Bereich des Technischen. Die pragmatischen Regeln oder Regeln der Klugheit leiten die Menschen als frei handelnde – das heißt: zur Selbstbestimmung fähige – Wesen an. Sie bestimmen die Glückseligkeit als höchsten Zweck. Damit stoßen sie bis an die Grenze der Natur, weisen jedoch nicht darüber hinaus. Sie führen, obwohl sie die Menschen als frei handelnde Wesen leiten, nicht ins Reich der *moralischen* Freiheit. Ihre Reichweite endet vor der höchsten Bestimmung des Menschen, die für Kant in der Setzung des Menschen als Selbstzweck besteht. Denn der Begriff des »Selbstzwecks« setzt nicht nur Freiheit von aller Technik und aller Kunst, sondern überhaupt die Abwesenheit von Vermittlung voraus. Er zielt auf eine Unabhängigkeit im absoluten Sinn des Wortes, auf Unmittelbarkeit pur.<sup>25</sup>

20

Zur historischen Einbindung des Begriffs der Pragmatik vgl. Brandt, Reinhard und Stark, Werner: Einleitung. In: Kant: Vorlesungen über Anthropologie. AA 25/2, S. XV ff.

21

So definiert Brandt den Kant'schen Begriff der Kultur als das »Gebiet, auf das sich die Handlung der ›cultura‹, die Kultivierung, bezieht« (Brandt, Reinhard: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Hamburg 1999, S. 119).

22

Kant: Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Anmerkung. *Werkausgabe*. Bd. 10, S. 14.

23

Vgl. Kant: Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Anmerkung. *Werkausgabe*. Bd. 10, S. 14.

24

Kant: Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Anmerkung. *Werkausgabe*. Bd. 10, S. 14.

25

Dies bedeutet zugleich, dass im Bereich der Moral weder die Illusion noch die Mittelbarkeit eine Rolle spielen darf.





Der Mensch kann sich daher auch nur unter der Bedingung als Selbstzweck setzen, dass er sich als reines Vernunftwesen denkt. Selbstzweck zu sein bedeutet, sich ohne Regeln, Vorschriften, ohne Techniken und Künste, *unmittelbar* im universalen Sinn als Mensch zu bestimmen – was die Kompetenzen des Menschen als Naturwesen bei weitem übersteigt.<sup>26</sup> Es reicht also nicht aus, zwischen *pragmatischen* Regeln und *technischen* Imperativen zu differenzieren. Von diesen unterscheiden sich vielmehr, wie Kant ausführt, die *praktischen Sätze*, die weder der Förderung der Klugheit noch irgendeiner Kunst dienen, sondern zur praktischen Philosophie und damit zur Moral gehören. Sie zeichnen sich durch einen absoluten Begriff der Freiheit aus und stellen »die Bestimmung einer Handlung, bloß durch die Vorstellung ihrer Form (nach Gesetzen überhaupt), ohne Rücksicht auf Mittel des dadurch zu bewirkenden Objekts, als notwendig«<sup>27</sup> dar. Nun zieht Kant, analog zur Differenz zwischen den vermittelnden technischen Imperativen und pragmatischen Regeln auf der einen und den unmittelbar gültigen praktischen Sätzen auf der anderen Seite, eine undurchlässige Grenze zwischen Natur und Kultur auf der einen und der Moral auf der anderen Seite. Tatsächlich bleibt die Kluft zwischen der Ordnung der Natur und der Ordnung der Vernunft, wie Uwe Justus Wenzel formuliert,

mag sie im Geschichtsverlauf auch zu einer infinitesimalen Größe schrumpfen und sich so die Moralisierung anbahnen, [...] dennoch unendlich groß, durch *kein Kontinuum* überbrückbar.<sup>28</sup>

Doch welchen Platz hat Kant in seiner Zweiweltentheorie eines Reiches der Natur und eines Reiches der Freiheit der Kultur zugeordnet? Ist sie ein Produkt der Natur? Vermittelt sie zwischen den zwei Welten? Hat der Mensch sie sich selbst zu verdanken? Oder ist der Mensch doch, wie Foucault vermutete, ein »Spielball der Natur«, ein Medium, das der Natur zur Verwirklichung des Planes der Vorsehung dient? Erinnern wir uns, dass Kant im Wintersemester 1772/73 als das »Hauptobjekt« seiner Anthropologie »den Menschen« bezeichnete, »so fern er natürlich, von dem durch die Erziehung und *andern Einflüssen* umgeschaffenen Menschen zu unterscheiden« –, und so erscheint ebendiese Frage nach dem Verhältnis von Natur und Kultur als der Ausgangs- und Endpunkt der Anthropologie.

Die Anthropologie verfolgt, wie bereits festgestellt, nicht nur pragmatische Ziele (die Beförderung der kulturellen Veredelung des Menschengeschlechts), sondern zugleich wissenschaftliche Absichten und mit diesen die Analyse des menschlichen Verhaltens im Hinblick auf die Ermittlung der unveränderlichen Natur des Menschen.<sup>29</sup> Nun ist diese Natur des Menschen, wie wir nach Kant – nicht zuletzt

26

Vgl. Wenzel: *Anthroponomie*, S. 90. Wenzel deutet Kants Lehre des Willens, der sich unmittelbar als guter Wille bestimmt, als die Überführung der Teleologie in ein »formales Selbstverhältnis des Willens«.

27

Kant: Kritik der Urteilskraft. Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. *Werkausgabe*. Bd. 10, S. 14.

28

Wenzel: *Anthroponomie*, S. 117.

29

Zur Differenz von »pragmatisch« und »analytisch« vgl. Böhme, Gernot: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1985. Darin: 18. Vorlesung: Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht von Immanuel Kant, S. 266-280.





aufgrund der empirischen Beobachtung der Menschen – »Ursache« haben anzunehmen, insofern als »unveränderlich« zu bezeichnen, als sie den Menschen dazu anleitet, die Natur in sich zu überwinden. Dies führt zu der paradoxen Situation, dass die Anthropologie, um die Natur des Menschen zu entschlüsseln, eine Antwort auf jene Frage finden muss, die Kant in der *Kritik der Urteilkraft* als Frage nach dem formuliert,

was die Natur zu leisten vermag, um ihn [den Menschen, d. V.] zu dem vorzubereiten, was er selbst tun muss, um Endzweck zu sein.<sup>30</sup>

Diese offensichtlich aktive Beteiligung der Natur an der Erziehung und Kultivierung des Menschen macht es doppelt schwierig zu unterscheiden, was nun den Anteil der Natur und jenen der Kultur ausmacht. Diese Schwierigkeit wird dadurch gesteigert, dass die Natur, wie Kant im Anschluss an die zitierte Stelle schreibt, nicht nur die Kultur hervorbringt, sondern die Kultur, wie er vorsichtig ausdrückt, zugleich der »letzte Zweck« sei, den man »Ursache« habe, »der Natur in Ansehung der Menschengattung« beizulegen.<sup>31</sup> Nun kann der Mensch jedoch nur als autonomes Wesen Endzweck sein. Er wird sich folglich aus der Abhängigkeit von der Natur losreißen müssen, um seine Naturbestimmung zu erfüllen.

### 3. Zweckwidrigkeiten

Doch welcher Sinn verbirgt sich hinter einem höchsten Naturzweck, der in der Entlassung des Menschen aus eben dieser Natur besteht? Uwe Justus Wenzel ist in seiner Deutung der Kantischen Konzeption der Teleologie von der Zuspitzung dieser Frage ausgegangen. Wenn die Natur ihren höchsten Zweck in der Hervorbringung der Kultur findet und diese wiederum den Menschen als frei handelndes Wesen dazu anleitet, sich aus der Abhängigkeit der Natur zu lösen, so kann man, wie Wenzel schließt, mit Recht von einer Tendenz der »Selbsterstörung« der Natur<sup>32</sup> sprechen. Worin aber liegt die Zweckmäßigkeit dieser selbstzerstörerischen Tendenz der Natur? Muss sie nicht als *Zweckwidrigkeit* gedeutet werden? Tatsächlich führt Kant den Begriff der Zweckwidrigkeit selbst in die Diskussion ein. Hier jedoch erscheint die zweckwidrige Tendenz als unvermeidliche Folge der – notwendigen – Unvernünftigkeit der Natur. Sie wird von Kant mithin aus der Perspektive der praktischen Vernunft betrachtet. So resultiert die »verkehrte, zweckwidrige Tendenz«, wie Kant schreibt, »unvermeidlich« aus dem Umstand, dass die Natur im Menschenkind

30

Kant: *Kritik der Urteilkraft*. *Werkausgabe*. Bd. 10, S. 389.

31

Kant: *Kritik der Urteilkraft*. *Werkausgabe*. Bd. 10, S. 390.

32

Wenzel: *Anthroponomie*, S. 116.



von der Kultur zur Moralität, nicht (wie es doch die Vernunft vorschreibt), von der Moralität und ihrem Gesetze anhebend, zu einer darauf angelegten zweckmäßigen Kultur hinzuleiten strebt [...].<sup>33</sup>

Er führt als Beispiel den Religionsunterricht an, der doch eine »moralische Kultur« sein solle, jedoch mit der »historischen« anhebe, die bloß »Gedächtniskultur« sei, und daraus vergeblich Moralität zu folgern versuche.<sup>34</sup> Damit führt die Frage nach dem Ort der Kultur wieder zurück zum Verhältnis der Ordnungen der Natur und der Vernunft. In der Tat ist die Bestimmung der Kultur der Frage untergeordnet, wie sich eine Moralisierung der Natur oder, besser formuliert, wie sich der Umschlag von der Ordnung der Natur in jene der Vernunft vollzieht oder wie sich beide Prinzipien überhaupt vereinigt denken lassen.

Aus der Perspektive der praktischen Vernunft ist die Natur die Ursache einer zweckwidrigen Tendenz der Geschichte, weil sie nicht, wie es die praktische Vernunft geböte, von der Moral ausgeht. Nun ist die Moral als Teil der praktischen Philosophie per definitionem resistent gegen Veränderung und gegen Geschichte. Wenn Kant die Zweckwidrigkeit also auf den aus der Perspektive der Vernunftverkehrten Anfang beim Historischen zurückführt, so wendet sich dies nicht nur gegen den Anfang am falschen Ende, sondern gegen die Notwendigkeit eines Anfanges überhaupt. Der Ursprung der Zweckwidrigkeit in seiner ganzen Ambivalenz hängt mit anderen Worten daran, dass der Mensch nicht reines Vernunftwesen ist, sondern zugleich Naturwesen. Als Naturwesen ist er angewiesen auf (Hilfs-)Mittel, Techniken, Künste, auf Werkzeuge, Umwege, Veränderungen, auf die Möglichkeit, Fehler zu machen und diese Fehler wieder gutzumachen.

Nun entspringt dieser Differenz jedoch offensichtlich die Gefahr einer Unvereinbarkeit des Menschen, wie er sich der Beobachtung als geschichtliches Wesens darbietet, mit dem, wie er aus der Perspektive der praktischen Vernunft sein *sollte*. Mit der Gefahr, dass der »wirkliche« Mensch dem, was moralisch von ihm gefordert wird, aufgrund seiner Natur nicht nachkommen kann, hat sich Kant schon früh beschäftigt,<sup>35</sup> bildet diese Gefahr doch einen der Abgründe, mit denen sich die kritische Philosophie im Zuge ihrer kopernikanischen Wende konfrontiert sieht. Kant begegnete dieser Gefahr nicht zuletzt mit der Einrichtung des Anthropologiekollegs, das der geforderten Beobachtung des »wirklichen« Menschen und der Ermittlung seiner Natur gewidmet ist. Entsprechend heißt es in der Ethik-Vorlesung von 1774/75:

Die Wissenschaft der Regel, wie sich der Mensch verhalten soll, ist die praktische Philosophie, und die Wissenschaft der Regel des wirklichen Verhaltens

33

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 682.

34

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 682.

35

So bildet die Frage nach der Möglichkeit der philosophischen Begründung jener Kraft, durch die, wie Kant schreibt, »wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der *Regel des allgemeinen Willens*« sehen, woraus wiederum »in der Welt aller denkenden Naturen eine *moralische Einheit* und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen« entspringe, bereits das geheime Zentrum der *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766). *Werkausgabe*. Bd. F 2, S. 943.







ist die Anthropologie; diese beiden Wissenschaften hängen sehr zusammen, und die Moral kann ohne die Anthropologie nicht bestehen, denn man muß das Subject erst kennen, ob es auch im Stand ist, das zu leisten, was man von ihm fordert, das es thun soll. Man kann zwar die practische Philosophie wohl erwegen auch ohne die Anthropologie oder ohne die Kenntniß des Subjects, allein denn ist sie nur speculative, oder eine Idee; so muß der Mensch doch wenigstens hernach studiert werden. Es wird immer gepredigt, was geschehen soll, und keiner denkt daran ob es geschehen kann.<sup>36</sup>

Das Problem ist freilich sehr viel komplexer, als es auf den ersten Blick scheint. Denn wie kann geprüft werden, ob der Mensch sich verhalten kann, wie er soll, wenn die Grenze zwischen der Ordnung der Natur und jener der Vernunft keine Vermittlung zulässt? Kant geht in der *Anthropologie* einen doppelten Umweg, indem er die Natur des Menschen, wie gezeigt, als Bestimmung definiert, die Beschränkung der menschlichen Natur zu überschreiten. Dies hat für die Wissenschaft des Menschen die ebenfalls bereits erwähnte Doppelfunktion zur Folge, nach der sie einerseits zur Kultivierung des Menschengeschlechts beitragen und andererseits durch Analyse und empirische Beobachtung – also durch Beispiele aus der Geschichte, dem Alltag, Romanen, Reiseliteratur etc. – die angenommene menschliche Bestimmung verifizieren und allgemein nachvollziehbar machen soll. Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* bildet sozusagen das Innenfutter der praktischen Philosophie.<sup>37</sup> Betrachtet man nun die genannten Zweckwidrigkeiten noch einmal im Hinblick auf die Frage einer möglichen Vereinigung der beiden Perspektiven der Natur und der Vernunft, so können diese, wie Wenzel vorschlägt, nun ihrerseits in teleologischen Kategorien gefasst werden. Man müsste dann

[...] wohl sagen, Natur bezwecke die moralisch-praktische Emanzipation des Menschen von der Natur, die spontane Ausrichtung auf einen autarken Endzweck, durch die Freisetzung von Zweckwidrigkeiten.<sup>38</sup>

Die Natur drängt, wie Wenzel fortführt, auf die Herbeiführung eines möglichen »Umwendungspunktes« (punctum flexus contrarii), den Kant im *Streit der Fakultäten* im Zusammenhang der Frage nach dem prekären Fortschritt des menschlichen Geschlechts einführt. Denn wie Kant beobachtet, fordert die Zweideutigkeit

36

Kant: Vorlesungen über Mordphilosophie. Collins (1774/75). AA 27, S. 244.

37

Ich stimme zwar mit Brandt darin überein, dass die Anthropologie nicht als das »systematisch geforderte Komplementärstück der Moral« (Brandt: *Kritischer Kommentar*, S. 14) angesehen werden kann, das Kant an einigen Stellen seines Werks anzumahnen scheint, sehe aber die Verbindung zwischen der kritischen Philosophie und der Anthropologie dennoch näher als dieser. Dass die Anthropologie nicht in das System passt, hängt nicht nur ganz grundsätzlich an ihrer unsystematischen Ausrichtung, die sich schon daran zeigt, dass sie als mündliche Vorlesung konzipiert ist und ihre Überzeugungskraft auch aus dem mündlichen Vortrag zog (vgl. Kowalewski: Einleitende Bemerkungen, S. 63), sondern auch an den ganz anderen Absichten, die Kant mit ihr verfolgt. Das heißt jedoch auf der anderen Seite nicht, dass sie damit nicht einer Forderung des Systems selbst entspräche.

38

Wenzel: *Anthroponomie*, S. 116.



der Kultur mit ihren Rückschlägen, der Steigerung von Übeln und der Konzentration von Bösem die moralische Anlage in uns dazu heraus, der Unvernunft mit Vernunft entgegenzutreten. Damit würde die Natur durch die Freisetzung der menschlichen Freiheit mitsamt den einhergehenden Zweckwidrigkeiten zuletzt die Möglichkeit einer Moralisierung nicht nur nicht ausschließen, sondern auf einem indirekten Weg befördern. Ich gebe die genannte Stelle hier wieder:

Wenn das menschliche Geschlecht im ganzen betrachtet eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu sein befunden würde, so kann doch niemand dafür stehen, dass nun nicht gerade jetzt, vermöge der physischen Anlage unserer Gattung, die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings, und, mit beschleunigtem Falle, zum Ärgeren geht, so darf man nicht verzagen, dass nicht eben da der Umwendungspunkt (*punctum flexus contrarii*) anzutreffen wäre, wo, vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht, der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu tun, denen sich zwar vorher *diktieren* lässt, was sie tun *sollen*, aber nicht *vorhersagen* lässt, was sie tun *werden*, und die aus dem Gefühl der Übel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Treibfeder zu nehmen wissen, es nun doch besser zu machen, als es vor jenem Zustande war.<sup>39</sup>

Damit ist erstens gesagt, dass der Fortschritt nicht gesichert ist, und zweitens, dass dies dennoch nicht gegen die teleologische Anlage der Natur spricht. Mit der Setzung der Kultur als höchsten Zweck setzt die Natur vielmehr die Ambivalenz – eine Zweideutigkeit – frei, welche, aus dem Fluchtpunkt der moralischen Vernunft betrachtet, ihrerseits die Existenz der menschlichen Freiheit *und* die Vorsehung der Natur als kompatibel erscheinen lässt.

#### 4. Das Phantastische der Liebe

Die Anthropologie lässt sich nun als Wissenschaft definieren, welche die Kenntnis der Natur des Menschen vermittelt, um den Menschen dazu anzuleiten, gemäß seiner Bestimmung über die Natur hinauszuwachsen. Sie ist im doppelten Sinn des Wortes bildend. Sie vermittelt Wissen und trägt durch die Art der Vermittlung zur kultivierenden Veredlung der Zuhörer als Vertreter des Menschengeschlechts bei. In diesem Sinne notierte Collins in seiner Nachschrift der Vorlesung aus dem Jahr 1772/73: »Der Geist der Beobachtung macht nachsichtig und milde.«<sup>40</sup> Nun fällt bei der Lektüre der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* jedoch auf, dass deren Grund- und Ausgangsfrage, die Frage also, wo der Einfluss der Natur endet und jener der Kultur beginnt und umgekehrt, nicht problematisiert wird. Die

<sup>39</sup>

Kant: Der Streit der Fakultäten. *Werkausgabe*. Bd. 11, S. 355f.

<sup>40</sup>

Kant: Vorlesungen über Anthropologie. Collins (1772/73). AA 25/2, S. 9.





Differenz zwischen Natur und Kultur wird vielmehr vorausgesetzt, oder besser – so könnte man im Hinblick auf die erzieherische Absicht sagen, die Kant mit der *Anthropologie* verfolgte –: Sie wird in einer antizipierenden Vorwegnahme des Endzwecks der Natur im Laufe der Darstellung erst hervorgerbracht. Dass Kant dabei nicht nur offene Fragen übergeht, sondern offensichtliche Widersprüche in Kauf nimmt, ist insbesondere bezüglich seiner Behandlung des »Charakters des Geschlechts« moniert worden. Den augenfälligsten dieser Widersprüche, jenen zwischen der moralphilosophischen Forderung nach einer Gleichberechtigung der Menschen und dem Ausschluss der Frauen von den bürgerlichen Rechten, hat Ursula Pia Jauch in ihrer Dissertation *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz*<sup>41</sup> ausführlich behandelt und kommentiert. Jauch wendet den angeführten Widerspruch am Schluss ihres Buchs in eine »kritische Befragung Kants mit Kant«.<sup>42</sup> In diese Richtung schlägt sie bereits in der Einleitung eine neue, geschlechtergerechte Formulierung des kategorischen Imperativs vor. Sie lautet:

Handle so, dass du, willst du dich als Mann nicht selbst der Möglichkeit bürgerlicher und ethischer Autonomie beschneiden, die Frau nicht davon ausschließt!<sup>43</sup>

Ich möchte in eine andere Richtung gehen und im Folgenden zeigen, dass Kants Ausführungen zum Unterschied der Geschlechter nicht so sehr in einem Widerspruch zu seiner praktischen Philosophie stehen, als vielmehr dieser – ähnlich wie die besprochene, vermeintliche Zweckwidrigkeit der Natur – in einer Art widerstrebender Fügung vorausgehen. So stellt die Zweiheit der Geschlechter<sup>44</sup> – im Einklang mit der Entzweiung der Natur in den Gegensatz Natur/Kultur – für Kant *sowohl* den Ausdruck der Zugehörigkeit der menschlichen Gattung zur Ordnung der Natur dar *als auch* den Ausgangspunkt für die Möglichkeit, die Natur zu überwinden. Die Überlagerung der Differenz Natur/Kultur und der Differenz der

41

Jauch, Ursula Pia: *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*. Wien 1988.

42

Jauch: *Immanuel Kant*, S. 224 ff.

43

Jauch: *Immanuel Kant*, S. 23.

44

Die »Zweiheit der Geschlechter« war seit der Entdeckung des Spermiums und der Eizelle mit Hilfe starker Mikroskope in den 70er Jahren des 17. Jahrhunderts ins Zentrum des allgemeinen wissenschaftlichen Interesses gerückt. Sie markierte, wie Thomas Laqueur formuliert, »den Beginn eines langen Forschungsprogramms mit dem Ziel, allüberall sexuelle Reproduktion aufzutun.« (Laqueur, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. Aus d. Engl. v. Bussmann, Jochen. Frankfurt a. M./New York 1992, S. 196.) In einer Anmerkung der Vorlesungen zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kommentiert Kant die Zweiheit der Geschlechter mit deutlichem Bezug auf diesen biologischen Diskurs: »Was mag wohl die Ursache davon sein, dass alle organischen Wesen, die wir kennen, ihre Art nur durch die Vereinigung zweier Geschlechter (die man dann das männliche und weibliche nennt) fortpflanzen? Man kann doch nicht annehmen, dass der Schöpfer, bloß der Sonderbarkeit halber, und nur um auf unserem Erd-Glob eine Einrichtung, die ihm so gefiele, zu machen, gleichsam nur gespielt habe; sondern es scheint, es müsse unmöglich sein, aus der Materie unsers Erdballs organische Geschöpfe durch Fortpflanzung anders entstehen zu lassen, ohne dass dazu zwei Geschlechter gestiftet wären. – In welchem Dunkel verliert sich die menschliche Vernunft, wenn sie hier den Abstammung zu ergründen, ja auch nur zu erraten, es unternehmen will?« (Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Anmerkung. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 480).



Geschlechter ist kein Zufall. Die Bestimmungen des Geschlechterunterschieds in den anthropologischen Schriften stehen vielmehr in einem inneren Zusammenhang mit der Frage, in welcher Weise die Natur die Kultur ›hervorbringt‹.

Den Schlüssel für die Beantwortung der Frage findet Kant in der ersten Hälfte der 60er Jahre des 18. Jahrhunderts anlässlich der Lektüre von Rousseaus *Emile* in der Spannung der sexuellen Differenz: Die als *Gegenverhältnis* gedeutete Beziehung der Geschlechter wird – dies macht ihre Schlüsselfunktion aus – in ein *doppeltes* Zweckverhältnis zur Natur gesetzt. So dient sie nicht nur der physischen Reproduktion der Gattung, sondern wird als Ursprung eines »idealischen Gefühls«, auf das sich, wie Kant lakonisch bemerkt, »alle Tugend gründet«<sup>45</sup>, zugleich zum Entstehungsgrund der Kultur. Der bestimmende Einfluss der »idealischen Verzierung« in der Geschlechterneigung lässt ihn die Herausbildung der Kultur mit der »ganzen Bezauberung« in Verbindung bringen, die sich »im Grunde über den Geschlechtertrieb verbreitet«.<sup>46</sup>

Geht man dem systematischen Bezug nach, der Kants Äußerungen über den Unterschied der Geschlechter mit der Verhältnisbestimmung von Natur/Kultur und Moral verbindet, so wird deutlich, dass Kant seine Entstehungsgeschichte der Kultur in eine ausgefeilte Theorie der Idealisierung gebettet hat – heute würde man sie als eine Theorie der Sublimierung bezeichnen. So identifizierter, wie aus folgender Stelle hervorgeht, nicht nur den Geschlechtertrieb als Quelle aller »Bezauberung«, der »idealischen Verzierungen« und des »idealischen Gefühls«:

Die Natur verfolgt ihre große Absicht, und alle Feinigkeiten, die sich hinzugesellen, sie mögen nun davon so weit abzustehen scheinen wie sie wollen, sind nur Verbrämungen und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus derselben Quelle [dem Geschlechtertrieb, d. V.].<sup>47</sup>

Vielmehr weist er darüber hinaus auf die zentrale Funktion hin, die der *Abwesenheit* des geliebten Objekts, mithin dem *Aufschub*<sup>48</sup> für die Bildung von kulturellen Formen und künstlerischen Produktionen zukommt. Der Beweis für das »phantastische der Liebe« besteht mithin, wie es in einer Notiz in den *Bemerkungen zu den Beobachtungen des Schönen und Erhabenen* heißt, darin, »dass man den geliebten Gegenstand mehr in seiner Abwesenheit als in seiner Gegenwart liebet«.<sup>49</sup> Die Steigerung des idealischen Gefühls durch die Abwesenheit führt freilich, wie Kant genau beobachtet, dazu, dass ein »verfeinerter Geschmack« leicht »grüblerisch« werde und

nur mit einem Gegenstande beschäftigt ist, den die verliebte Neigung sich in Gedanken schafft, und mit allen edlen und schönen Eigenschaften aus-

45

Kant: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. AA 20, S. 151.

46

Kant: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 859.

47

Kant: *Beobachtungen*. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 859.

48

Vgl. Kant: *Beobachtungen*. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 863.

49

Kant: *Bemerkungen*, AA 20, S. 165.



zieret, welche die Natur selten in einem Menschen vereinigt und noch seltner demjenigen zuführt, der sie schätzen kann und der vielleicht eines solchen Besitzes würdig sein würde.<sup>50</sup>

Er schlägt deshalb den »edleren Seelen« vor, um auch sie an der primären Erfüllung des Naturzwecks durch die Reproduktion teilhaben zu lassen,

das Gefühl, in Ansehung derer Eigenschaften die ihnen selbst zukommen, oder derer Handlungen die sie selber tun, so sehr zu verfeinern als sie können, dagegen in Ansehung dessen was sie genießen, oder von andern erwarten, den Geschmack in seiner Einfachheit zu erhalten [...].

Nicht ohne jedoch den lakonischen Halbsatz hinzuzufügen:

wenn ich nur einsähe, wie dies zu leisten möglich sei [...].<sup>51</sup>

Am prägnantesten kommt Kants Theorie der Idealisierung im Entwurf zur Opponenten-Rede zum Zug. Denn hier setzt Kant die Logik des Aufschubs gegen Kreutzfelds technizistische Gleichsetzung der Funktion der Metapher mit der Funktion einer geometrischen Figur. Die Verbindung der Theorie der Idealisierung mit der Entstehung der »erhabenen«, das heißt der »poetischen Liebe« macht deutlich, dass Kants Verteidigung der Illusion vor dem Hintergrund seiner Theorie der Entstehung der Kultur aus der Natur geschieht. So ist die Illusion als Sublimation mehr als ein Irrtum, der mit Hilfe der Wissenschaft aufgelöst und in Wahrheit überführt werden könnte. Da die kulturwissenschaftliche Wahrheit vielmehr ihrerseits eine kulturelle Produktion darstellt, ist das Verhältnis von wissenschaftlicher Wahrheit, Spekulation, Illusion und idealischem Gefühl sehr viel komplexer, als es von Kreutzfeld und den Theorien, die er vertritt, dargestellt wird. Ausgangspunkt von Kants Kritik ist Kreutzfelds Erklärung der berühmten Liebe von Petrarca zu Laura und der »Reinheit, Heftigkeit und Beständigkeit«<sup>52</sup> dieser Liebe mit dem Hinweis auf die »Heiligkeit des Ortes«, an dem Petrarca Laura zum ersten Mal begegnet sei. So schreibt Kreutzfeld:

Wer sieht nicht ein, dass die Heiligkeit des Ortes, wo er Laura sah, jene mystische Zeit, das himmlische Feuer, das die Betende ergriffen hatte, auf Laura übertragen wurde, so dass sie dem Petrarca heiliger, der Mutter Gottes ähnlicher erschien?<sup>53</sup>

Im Zuge der Rückführung aller Fiktionen auf Irrtümer, die ihren Grund entweder in Sinnestäuschungen oder in falschen Urteilen haben, leitet Kreutzfeld

50

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 863.

51

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 864.

52

Kant: Opponenten-Rede, S. 18.

53

Kreutzfeld: *Dissertatio. Sectio II*, S. 18, Fußnote 1.



die Erhabenheit der Liebe Petrarcas von der Übertragung der Erhabenheit des Ortes auf das geliebte Objekt ab. Kant hält ihm nun entgegen, dass Petrarca berühmte Laura-Gedichte nicht auf einem Irrtum beruhen, sondern dem Phantastischen der Liebe entspringen. Man müsse folglich zwischen der »physischen Liebe« und der »poetischen Liebe« unterscheiden, die beide unterschiedliche Ziele verfolgen: so sei die physische Liebe ein »*Begehren* der geliebten Person«, während der Dichter mit der poetischen Liebe nach einer »schönen *Darstellung der Liebe*« strebe. Diese aber gelinge um so besser, »je weiter er von einem persönlichen Verkehr mit dem geliebten Objekt entfernt ist.«<sup>54</sup> Die Fähigkeit der Idealisierung oder Sublimierung beruht, wie Kant ausführt, auf einer Logik des Aufschubs, die das idealisierte Objekt in dessen Abwesenheit voraussetzt, um es in der schönen Darstellung zu symbolisieren. So beschreibt er am Beispiel der Entstehungsgeschichte der Laura-Sonette, wie kulturelle Formen als »idealische Verzierungen« aus dem Geschlechtertrieb entstehen und sich zugleich von diesem lösen.

So ist Petrarca als er seine Laura zum erstenmal erblickte, nicht durch deren Anmut gefesselt und bestrickt worden, sondern als sich seinem Geist, der schon durch die festliche Feierlichkeit erregt war, eine schöne Gestalt darbot, die noch dazu in religiöser Anbetung und Trauer leise Laute und Gebete murmelte, da entstand in ihm plötzlich der Gedanke, dass sie ein *geeigneter Gegenstand für seine Verse sein werde*. Nachdem ihn aber dieser Gedanke, ich möchte sagen, *durchzuckt* hatte, hat er niemals den Versuch gemacht, Laura für sich zu gewinnen, sondern um desto länger die Klagen und Seufzer hinziehen zu können, mied er ihre Umarmung und versenkte sich nur in seine poetische, d. h. erdichtete und zum Schein erfundene Trauer; von hier aus kann man auch jene vom Verfasser gepriesene Keuschheit und Heiligkeit, das Erhabene in dieser Liebe, das seine Gedichte atmen, hinreichend und leicht verstehen; die Annahme einer Sinnestäuschung ist dazu unnötig. Wenn er eine Wolke anstelle der Juno umarmte, so hat er das Bild, das er einmal in seine Vorstellung aufgenommen hatte, nur nach seiner Weise, d.h. enthusiastisch sich vor Augen gestellt; im Übrigen kümmerte er sich nicht um Laura, sondern nur um die Schönheit und das Feuer seiner Verse und seines Namens Ruhm.<sup>55</sup>

Kant unterstreicht seine Darstellung der poetischen Liebe und die zentrale Funktion, die der Abwesenheit der Geliebten dabei zukommt, indem er die folgende Anekdote hinzufügt:

Die Unterredung Petrarca's mit dem Papst wird ihnen bekannt sein. Als dieser einst zu ihm sagte, er bedauere sein Geschick, aber er werde dafür sorgen, dass er seine Laura heiraten könne, da zauderte der Dichter, dann aber wies

54

Kant: Opponenten-Rede, S. 19.

55

Kant: Opponenten-Rede, S. 19.





er das Anerbieten offen zurück und sagte, er fürchte, wenn er Laura heirate, würden seine Verse alles Feuer und alle Schönheit verlieren. In der Ehe nämlich geschieht, was Lucrez vom Tode sagt: Tum demum verae voces eliciuntur et eripitur persona, manet res.<sup>56</sup>

Die Selbstdifferenzierung der Natur in den Gegensatz Natur/Kultur entspringt, um Kants Genealogie der Kultur zusammenzufassen, der Dynamik, welche die Natur ihrerseits durch die Differenzierung der menschlichen Gattung in zwei unterschiedliche Geschlechter freigesetzt hat. Dabei fungiert das weibliche Geschlecht als Medium in doppelter Hinsicht: Es ist das Medium, das durch die Initialisierung des »idealischen Gefühls« in dem männlichen Geschlecht den entscheidenden Anstoß zur Entstehung der Kultur gibt, und es ist zugleich das Medium, das dem männlichen Geschlecht den Sprung zur Überwindung der vom Gegensatz Natur/Kultur umschlossenen Grenze ermöglicht und damit seinen Beitrag zur Menschwerdung der Gattung im Sinne der Setzung des Menschen als eines Selbstzwecks durch den verordneten Verzicht auf die Ausbildung einer Persönlichkeit im moralischen Sinn leistet.<sup>57</sup> Kant hat die Zwecke, welche die Natur bei der »Einrichtung der Weiblichkeit« »muthmaßlich« verfolgte, in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* folgendermaßen zusammengefasst (er benutzte zur Bezeichnung der Naturzwecke durchgängig den Zusatz »muthmaßlich«, um deutlich zu machen, dass diese Zwecke zwar notwendige, aber doch nicht naturnotwendige, sondern notwendig *unterstellte* Zwecke sind):

Sie sind 1. die Erhaltung der Art, 2. die Kultur der Gesellschaft und Verfeinerung derselben durch die Weiblichkeit.<sup>58</sup>

In seiner weiteren Ausführung macht er erstens deutlich, dass die sittliche Veredelung, die das weibliche Geschlecht dem männlichen angedeihen lässt, nicht das Verdienst der Frauen ist, sondern der Effekt einer List, derer sich die Natur bedient, um die Männer zu kultivieren. Folglich besteht zweitens zwischen der behaupteten größeren Naturnähe des weiblichen Geschlechts und seiner aktiven Rolle in der Hervorbringung der Kultur kein Widerspruch. Die Nähe von Weiblichkeit und Kultur wird vielmehr drittens zum Beleg für die »Natürlichkeit« der

56

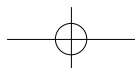
»Da erst werden wahre Worte hervorgehockt, die Maske fällt, die Wahrheit bleibt.« Den Vers von Lucrez zitiert er, wie Schmidt erwähnt, an zwei weiteren Stellen: In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 483 f. und in: *Opus Postumum*. AA 21, S. 410, Anm. Die ernüchternde Wirkung der Ehe wird von Kant wiederholt betont; sie bedeutet für ihn recht eigentlich das Ende der Idealisierung. Zugleich stellt die Ehe, eben weil sie die Anwesenheit von beiden Eheleuten voraussetzt, die eigentliche kulturelle Herausforderung in Form der Forderung nach einer Sexualethik dar, in der Reproduktion und gegenseitige Achtung der Geschlechter zusammenkommen. Jauch: *Immanuel Kant*, S. 144 ff.

57

Vgl. Kofman, Sarah: Die Ökonomie der Achtung. Kant (1982). Aus dem Franz. v. Schmeise, Leonhard. In: *Feministische Philosophie*. Hg. v. Nagl-Docekal, Herta. Wien 1990, S. 41-62, hier S. 50 ff. Kofman kommt zu einem ähnlichen Resultat, wenn sie schreibt: »Die List der Natur besteht darin, die Frauen und das weibliche Wesen dazu zu verwenden, das Reich der Frauen zugunsten des Reiches der Männer zu beenden und jenen zugleich die Illusion zu lassen, sie herrschten weiterhin.«

58

Kant: *Anthropologie. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 651.





Kultur und damit zugleich für die Grenze, welche das kulturell erworbene, an-erzogene Verhalten – den moralischen Schein – von der wahrhaften Selbstbestimmung – dem moralischen Gesetz – trennt. So schreibt Kant:

Da sie [die Natur, d. V.] auch die feineren Empfindungen, die zur Kultur g e- hören, nämlich die der Geselligkeit und Wohlanständigkeit, einflößen wollte, machte sie dieses Geschlecht zum Beherrscher des männlichen, durch seine Sittsamkeit, Beredtheit in Sprache und Mienen, früh gescheut, mit Ansprüchen auf sanfte höfliche Begegnung des männlichen gegen dasselbe, so dass sich das letztere, durch seine Großmut, von einem Kinde unsichtbar gefesselt, und wenn gleich dadurch eben nicht zur Moralität selbst, doch zu dem, was ihr Kleid ist, dem gesitteten Anstande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung ist, gebracht sah.<sup>59</sup>

Die Zweigeschlechtlichkeit kann mithin als Teil dessen betrachtet werden, was die Natur leistet, »um ihn [den Menschen, d. V.] zu dem vorzubereiten, was er selbst tun muss, um Endzweck zu sein.«<sup>60</sup> In dieser Dialektik nimmt das weibliche Geschlecht mit seiner Kunst zu scheinen nicht nur den Schein selbst, sondern auch die Zweideutigkeit der Kultur und mit dieser die »Zweckwidrigkeit« der Natur auf sich, um dem männlichen Geschlecht als Repräsentanten der menschlichen Gattung den Weg zur moralischen Welt zu bereiten. Das weibliche Geschlecht ist in Kants Ordnung der Geschlechter also nicht nur das »schöne«, sondern in gewisser Hinsicht zugleich auch das kulturelle Geschlecht.

Von einem »moralischen Geschlecht« zu sprechen, wie es in der Literatur über die Bedeutung der Geschlechterdifferenz in der Moderne üblich geworden ist, ist nicht im Sinne Kants, da sich die Moral gegenüber der Ordnung der Natur/ Kultur durch ihre unmittelbare Bindung an die per definitionem geschlechtslose Vernunft auszeichnet.<sup>61</sup> Der Höhe dieser übergeschlechtlichen Vernunft ist freilich allein der »tiefe Verstand« des männlichen Geschlechts gewachsen, den Kant vom »schönen Verstand« des weiblichen unterscheidet.<sup>62</sup>

59

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 652.

60

Kant: Kritik der Urteilskraft. *Werkausgabe*. Bd. 10, S. 389.

61

Insofern trifft die These von Lieselotte Steinbrügge, nach der das weibliche Geschlecht identisch sei mit dem »moralischen Geschlecht«, für Kant in doppelter Weise nicht zu. Steinbrügge hat ihre These freilich auch nicht für die deutsche, sondern, wie es schon im Untertitel heißt, für »Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung« aufgestellt (Steinbrügge, Lieselotte: *Das moralische Geschlecht*. Weinheim und Basel 1987).

62

Vgl. Kant: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 851. Zwar identifiziert Kant die Frauen und Männer nicht eins zu eins mit den Idealen der jeweiligen Geschlechtercharaktere, betont jedoch zugleich, dass es gelte, sie auf diese Ideale hin zu erziehen (in: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 850). Die von Rousseau inspirierte Unterscheidung eines schönen weiblichen Verstandes und eines tiefen männlichen schließt die Frauen als Repräsentantinnen des schönen und damit des »schimmernden« Verstandes per definitionem aus dem Reich der reinen Vernunft aus. Dies hat sich auch in der schriftlichen Fassung der Vorlesungen zur Anthropologie nicht geändert. Nur läuft hier der Ausschluss der Frauen nicht mehr über die Unterscheidung eines schönen und eines tiefen Verstandes, sondern über die Definition des Charakters als »Naturanlage«, die anzeigt, »was sich aus dem Menschen machen läßt« (Kant:





Aus der Perspektive der praktischen Vernunft stellt sich der Ausschluss der Frauen folglich nicht als Widerspruch dar. Er ist vielmehr die »natürliche« Folge davon, dass die Vernunft beim »schönen Geschlecht«, wie Kant im Anschluss an Rousseau beobachtet, weder unmittelbar noch überhaupt bestimmend ist – und dies gemäß der natürlichen Anlage des weiblichen Geschlechtscharakters weder sein kann noch soll. Da der ›Mensch‹ aus der Perspektive der Vernunft das geschlechtslose Vernunftwesen darstellt, sind die Frauen für Kant als Geschlecht jedoch mitgemeint, wenn vom Menschen im Sinne der Gattung die Rede ist. Das muss genügen, um die Zweckmäßigkeit der Natur zu erkennen, die durch die Hervorbringung der Zweierheit der Geschlechter dem männlichen Geschlecht als Repräsentanten der Gattung einen Weg durch den Schein zur Wahrheit bahnt.

## 5. Der Einfluss Rousseaus

Der Einfluss von Rousseau auf Kants Theorie der Geschlechter ist offensichtlich.<sup>63</sup> Rousseau hat mit seinen Vorstellungen über die adäquate Erziehung der Mädchen, denen er das 5. Buch seines 1762 veröffentlichten *Emile* widmete, nicht nur ein neues Genre begründet, sondern den Verlauf der *Querelle des Femmes* entscheidend bestimmt. Die Idee einer Gleichberechtigung der Geschlechter, die Poulain de la Barre 1673 in seinem Büchlein *Von der Gleichheit der beiden Geschlechter. Abhandlung über die Natur und die Kultur, und die Notwendigkeit, sich der Vorurteile zu entledigen*<sup>64</sup> auf der Grundlage von Descartes' Postulat einer universalen Vernunft vertreten hatte, fiel dem Vergessen anheim.<sup>65</sup> Stattdessen setzte sich die Vorstellung durch, dass Weiblichkeit den ergänzenden Gegenpol der Männlichkeit darstelle. Dazu gehörte auch die von Rousseau modellhaft entworfene Vorstellung, dass unter einem »Individuum« nicht eine einzelne Person, sondern ein ideales Paar zu verstehen sei, das Männlichkeit und Weiblichkeit idealtypisch unter männlicher Führung vereinige.<sup>66</sup> Rousseaus Einfluss auf den vierzigjährigen Kant war prägend und nachhaltig. Dies zeigt sich in den 1764 in erster Auflage erschienenen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* und – vielleicht noch deutlicher – in den *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Schöne und Erhabene*. Bei den Letzteren handelt es sich um Notizen,

Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 625). Als eine solche Naturanlage schließt der weibliche Geschlechtscharakter die Ausbildung einer Persönlichkeit im moralischen Sinn des Wortes nicht nur aus, sondern bezweckt diese erst gar nicht.

63

Vgl. auch Jauch: *Immanuel Kant*, S. 39 ff.; auch S. 58 ff.

64

Im franz. Original lautet der Titel: *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et morale où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*. Reprint Paris 1984.

65

Vgl. Hauser, Margit: *Gesellschaftsbild und Frauenrolle in der Aufklärung*. Wien 1992. Hauser stellt Rousseaus Geschlechtertheorie im Kontext der zeitgenössischen Debatten, insbesondere vor dem Hintergrund von Poulain de la Barres Forderungen dar.

66

So heißt es bei Kant: »In dem ehelichen Leben soll das vereinigte Paar gleichsam eine einzige moralische Person ausmachen, welche durch den Verstand des Mannes und den Geschmack der Frauen belebt und regiert wird.« (Kant: *Beobachtungen*. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 867).





die Kant auf sein mit Durchschussblättern versehenes Handexemplar der *Beobachtungen über das Schöne und Erhabene* geschrieben hatte. Sie bildeten zusammen mit den *Beobachtungen* das Ausgangsmaterial für das Anthropologiekolleg. Katrin Tenenbaum nannte es treffend ein »philosophisches Tagebuch«. <sup>67</sup> Hier hatte Kant jene Gedanken notiert, die nicht für das Publikum bestimmt waren.

Ausgehend von dem berühmten Eintrag, in dem sich Kant offen zu Rousseaus Einfluss auf sein Denken bekennt, schloss Vorländer, dass mit der Lektüre des *Emile* gar eine Wendung im Leben des Philosophen einhergegangen sei. Jene markiere das Ende einer Zeit der Schwere und »tiefen Unbefriedigtheit über die Menschen« <sup>68</sup> und den Beginn der Beschäftigung mit anthropologischen und ethischen Themen. In der von Vorländer zitierten Notiz schreibt Kant:

Ich bin selbst aus Neigung Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete dass diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen. <sup>69</sup>

Als Beleg verweist Vorländer auf den folgenden Bericht von Kants ältestem Biographen, Borowski. Demnach soll der Achtunddreißigjährige von der Lektüre des *Emile* so gefesselt gewesen sein, dass er für einige Tage seine berühmten Spaziergänge aufgab, als er das Buch unmittelbar nach dessen Erscheinen im Hochsommer 1762 über die Vermittlung des Buchhändlers Kanter erhalten hatte. <sup>70</sup> In Kants Denken schlug sich der Einfluss des *Emile* in der systematischen Bedeutung nieder, welche der Unterschied der Geschlechter seit der Lektüre von Rousseaus Buch in den anthropologischen Schriften einnahm. <sup>71</sup> Im dritten Abschnitt der *Beobachtungen* mit der Überschrift »Von dem Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältnis beider Geschlechter« wiederholt Kant fast wortgetreu die zentralen Thesen über die natürliche Bestimmung der Frauen aus dem 5. Buch des *Emile*. Es beginnt mit der Beobachtung, dass die Menschen »nicht von einerlei Art« <sup>72</sup>

67

Tenenbaum, Katrin: Einführung. In: *Kant, Immanuel. Bemerkungen. Note per un diario filosofico*. Hg. und aus dem Deutschen übersetzt v. ders., Rom 2001, S. 7-28, hier S. 7.

68

Vorländer: *Immanuel Kant*, S. 117.

69

Kant: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. AA 20, S. 44.

70

Vgl. Vorländer: *Immanuel Kant*, S. 118.

71

Vgl. Jauch: *Immanuel Kant*, S. 58 ff.

72

Kant: *Beobachtungen. Werkausgabe*. Bd. 2, S. 851.



seien, sondern sich in zwei »Gattungen« aufteilen, die sich nicht nur bezüglich der äußeren Erscheinung, sondern auch in den jeweiligen »Gemütscharakteren«<sup>73</sup> unterscheiden. Dabei seien die Frauen nicht nur von der Gestalt her feiner, ihre Züge »zärter und sanfter«, ihre Miene »in dem Ausdruck der Freundlichkeit, des Scherzes, und der Leutseligkeit bedeutender und einnehmender«<sup>74</sup>, sondern ihre ganze Gemütsart sei durch das Merkmal des Schönen gekennzeichnet. Die Handschrift Rousseaus zeigt sich weiter in der Beschreibung des weiblichen Wesens durch die Vorliebe der Mädchen und Frauen für alles Schöne, Zierliche und Geschmückte, für das »Schimmernde und den Putz«. – Mädchen hätten schon sehr früh ein »sittsames Wesen an sich«, wüssten sich »einen feinen Anstand zu geben«, und dies in einem Alter, in dem die »wohlerzogene männliche Jugend noch unbändig, tölpisch und verlegen«<sup>75</sup> sei. Daraus leitet Kant – sich auch hierin mit Rousseau einig wissend – ab, dass sich »tiefes Nachsinnen« und »eine lange fortgesetzte Betrachtung« für »Frauenzimmer« ebenso wenig zieme wie »mühsames Lernen« oder »peinliches Grübeln«.<sup>76</sup> Dies vermindere nicht nur ihre natürlichen Reize, sondern lenke sie von dem Hauptinhalt ihres Interesses ab, dem Mann. Denn der »Inhalt der grossen Wissenschaft des Frauenzimmers ist«, so Kant im Anschluss an Rousseau, »der Mensch und unter den Menschen der Mann«.<sup>77</sup> Da die »Frauenzimmer« das Konkrete vorziehen, ihr Buch, wie es Rousseau formulierte, die Welt sei, werden sie keine Geometrie lernen, sondern »abstrakte Spekulationen oder Kenntnisse, die nützlich, aber trocken sind, dem emsigen, gründlichen und tiefen Verstande«<sup>78</sup> überlassen. Vor allem urteilen sie, wie Kant – auch hierin Rousseau folgend – feststellt, nicht nach allgemeinen Regeln und nicht nach Grundsätzen, derer das weibliche Geschlecht nicht fähig sei. Die Frauen würden etwas vielmehr nur tun, weil es ihnen beliebt, allen Zwangs und aller Befehle ledig zu sein. Deshalb, so schließt er, laute der Imperativ der weiblichen Erziehung: »Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit.«<sup>79</sup> Die Kunst in der Erziehung der Mädchen und Frauen bestehe folglich darin, wie Kant im doppelten Sinn des Wortes schönredet, »zu machen, dass ihnen nur dasjenige beliebt was gut ist«.<sup>80</sup> Kant hat gute Gründe, seine Beobachtungen über das weibliche Geschlecht schönzureden, spricht er den Frauen doch qua Geschlecht die Fähigkeit ab, sich im philosophischen Sinn des Wortes ein eigenes Urteil zu bilden, das heißt: all-

73

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 850.

74

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 851.

75

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 851.

76

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 852.

77

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 853.

78

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 852.

79

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 854.

80

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 854.



gemeine Kriterien für die Wahrheitsfindung auszustellen und diese zur Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum anzuwenden. Kant ist sich dessen bewusst – er ist sich dessen so sehr bewusst, dass er zu hoffen zugibt, mit seiner Beobachtung »nicht zu beleidigen«, und versöhnend hinzufügt, Grundsätze seien auch beim männlichen Geschlecht äußerst selten.<sup>81</sup> Außerdem habe die Vorsehung dafür in den Busen der Frauen »gütige und wohlwollende Empfindungen, ein feines Gefühl von Anständigkeit und eine gefällige Seele gegeben.«<sup>82</sup> Die Frauen haben, um es positiv auszudrücken, die Grundsätze im Gegensatz zu den Männern nicht nötig. Sie können sich auf ihr ästhetisches Gefühl verlassen. Es wird sie leiten, wie Kant hervorhebt, das sittlich Angemessene zu tun, weil dieses ihrem Schönheitsempfinden entgegenkomme. Freimütig räumt Kant ein, dass Frauen den meisten Männern in Bezug auf die Tugenden des geselligen Umgangs überlegen seien und dass selbst ihre vermeintlichen Fehler »schöne Fehler« seien. So sei selbst die Eitelkeit als »Neigung«

ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anstand zu zeigen, ihren munteren Witz spielen zu lassen, imgleichen durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu schimmern und ihre Schönheit zu erhöhen.<sup>83</sup>

Da die Eitelkeit zum weiblichen Wesen gehöre, hält Kant den Kritikern des schönen Geschlechts vor, »sehr ungezogen« zu sein, wenn sie »mit mürrischem Tadel dagegen losziehen.« Meint er damit auch Rousseau und seine tendenziöse Kritik an den »denaturierten« Städterinnen, die sich, statt sich auf das Haus zu beschränken, in der Öffentlichkeit bewegen, die, statt Kinder zu gebären, die Gesellschaft suchen, die sich schminken, schön kleiden und der Mode nachgehen? Ist der Abstand zwischen Kants und Rousseaus Geschlechterphilosophie doch größer, als es auf den ersten Blick scheint? Sieht man genauer hin, so fällt auf, dass Kant in der Bestimmung des Geschlechterverhältnisses, das die Frauen von ihrer Naturanlage her zum schönen und die Männer zum erhabenen Geschlecht bestimmt, Rousseau zwar aufs Wort folgt, die Bestimmung der Frau zur Ehefrau und Mutter – für Rousseau das zentrale Moment der Mädchenerziehung – jedoch allenfalls am Rande erwähnt. Ebenso wird die Schamhaftigkeit, für Rousseau die weibliche Tugend an sich, von Kant als eine Eigenschaft verstanden, die als »Supplement der Grundsätze« höchst nötig sei, doch nicht mehr als eine nur der Natur »gepfropfte«<sup>84</sup> Eigenschaft darstelle – womit er ihr die moralische Qualität im strengen Sinn aberkennt.<sup>85</sup> Insgesamt liegt der Fokus von Kants Interesse an der Geschlechterdifferenz weder, wie das Rousseau'sche, auf

81

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 855.

82

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 855.

83

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 855.

84

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 858.

85

Wahre Tugenden sind auf Grundsätze und nicht auf Natur »aufgepfropft«, wie Kant im 2. Abschnitt ausführte. (Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 836.)



dem häuslichen Familienleben noch auf der individuellen Erfüllung, die das Paar in der Liebe und/oder der Ehe sucht<sup>86</sup>, sondern auf der kultivierenden und disziplinierenden Kraft, die dem Unterschied der Geschlechter entspringt und sich in der Herausbildung von Höflichkeitsformen im geselligen Umgang zwischen den Geschlechtern Bahn bricht.

Dieses Interesse zieht sich durch alle Texte, in denen sich Kant mit dem Unterschied der Geschlechter befasst, angefangen von den veröffentlichten *Beobachtungen zu dem Gefühl des Erhabenen und Schönen* (1764) bis zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); es umfasst die überlieferten Nachschriften der Vorlesungen zur Anthropologie von den siebziger Jahren bis in die neunziger und die nicht zur Veröffentlichung bestimmten *Bemerkungen zu den Beobachtungen des Schönen und Erhabenen* (1764-1766) ebenso wie die *Reflexionen zur Anthropologie* und die Entwürfe zum Colleg über Anthropologie aus den siebziger und achtziger Jahren. Kants Interesse gründet darin, dass für ihn – anders als für Rousseau – die Geschlechterdifferenz nicht im Kontext der Differenzierung der Bereiche des Öffentlichen und Privaten im Mittelpunkt stand, sondern der philosophische Kontext der Frage nach der Entstehungsgeschichte der Kultur.

## 6. Das idealische Gefühl und der erlaubte Schein

Kant benannte bereits in den *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Schöne und Erhabene* die zwei ausschlaggebenden Momente, die ihn von Rousseau unterschieden. Beide beziehen sich auf die Methodik; das eine betrifft den Status, welcher der Natur im Rahmen der Zivilisationskritik zukommt, das zweite das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit.

Das erste Moment formuliert Kant als eine Berichtigung der gängigen Lesart Rousseaus. Der Aufruf »retour à la nature« meine nicht, dass man in die »Wälder zurückkehren« solle, sondern nur, dass man auf die Natur »sehen« solle, um zu verstehen, was man verloren habe. Das Argument ist bekannt geworden in der Formulierung, die Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* prägte, wonach Rousseau »im Grunde« nicht gewollt habe, »dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zurück *gehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück *sehen* sollte.«<sup>87</sup>

Deutlicher als aus diesem Satz geht aus der Notiz in den *Bemerkungen* hervor, in welche Richtung sich Kant von Rousseau entfernt. So betont er dort zum einen, dass die Aufgabe darin bestehe zu unterscheiden, was dem Menschen natürlich und was der Natur fremd sei – ebenjene Unterscheidung, die er in den Vor-

86

Christine Garbe hat in ihrer Interpretation von Rousseaus *Nouvelle Héloïse* den Schwerpunkt auf die Herausarbeitung der unterschiedlichen, konkurrierenden und beide ihr Ziel – eine durch Paarbildung hergestellte Symbiose der Geschlechter – verfehlenden bürgerlichen Liebesdiskurse gelegt. Dabei setzen sowohl der romantische Liebesdiskurs als auch der Ehe- und Familienliebesdiskurs die Trennung von Privatem und Öffentlichem voraus, um das Glück im Privaten zu suchen (vgl. Garbe, Christine: *Die »weibliche« List im »männlichen« Text. Jean-Jacques Rousseau in der feministischen Kritik*. Stuttgart 1992).

87

Kant: *Anthropologie. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 681.





lesungen zur Anthropologie als »Hauptobjekt« einer Wissenschaft vom Menschen als frei handelndem Wesen bestimmen sollte. Zum anderen legt er Gewicht auf die Feststellung, dass der Übergang zur Kultur nicht nur Verlust, sondern zugleich Gewinn bedeute. Dabei reduziert sich die sittliche Lehre, die man aus der Perspektive der Kultur von der Natur ablesen kann, freilich darauf, das Mittelmaß als Richtmaß zu nehmen. Dasjenige jedoch, worauf es der Natur mit der Hervorbringung des Geschlechts der Menschheit als höchstem Zweck ankommt, nämlich die Herausbildung einer kosmopolitischen Perspektive, lässt sich mit einem Rückblick nicht bewerkstelligen. So heißt es in den *Bemerkungen*:

Es ist nothig einzusehen wie spät sich die Kunst die Zierlichkeit u. gesittete Verfassung hervorfinden u. wie sie sich in einigen Weltgegenden (e.g. wo keine Hausthiere sind) niemals finde damit man das was der Natur fremd u. zufällig ist von dem unterscheidet was ihr natürlich ist. Wenn man die Glückseligkeit des Wilden erweckt so ist es nicht um in die Wälder zu kehren sondern nur um zu sehen was man verlohren habe indem man andererseits gewinnt. Damit man in dem Genusse u. Gebrauch der Geselligen Üppigkeit nicht mit unglücklichen und unnatürlichen Neigungen daran klebe u. ein gesitteter Mensch der Natur bleibe. Jene Betrachtung dienet zum richtmaße. Denn niemals schafft die Natur einen Menschen zum Bürger und seine Neigungen sind bloß auf den einfältigen Zustand des Lebens abgezielt.<sup>88</sup>

Zu einem »Bürger«, den Kant im emphatischen Sinn als »Kosmopoliten« verstand, muss der Mensch sich selbst erziehen. Dazu bedarf er freilich eines Wissens, das sich nicht aus der Natur ablesen lässt und das sich auch nicht im Rückblick auf eine symbiotische Einheit von Natur und Kultur eröffnet: Die Bildung einer weltbürgerlichen Gesellschaft bedarf der Fähigkeit, sich Zukunft zu erschließen.<sup>89</sup> Für Kant ist diese Fähigkeit an die Kompetenz der Bildung von Perspektiven gebunden, die wiederum ihren Ursprung im »idealischen Gefühl« – mithin in der Idealisierung – hat. So beschreibt er den »Charakter der Gattung« im gemeinsamen Ziel aller Menschen, eine Gesellschaft in weltbürgerlicher Absicht zu bilden, in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als Fähigkeit, sich ein Ziel in Form einer Idee zu setzen, welche nicht als »konstitutives Prinzip« – also nicht in »Erwartung« eines Friedens –, sondern als »regulatives Prinzip« genommen werde, womit Kant meint, dass der unerreichbaren Idee des Friedens »als der Bestimmung des Menschengeschlechts, nicht ohne begründete Vermutung einer natürlichen Tendenz derselben, fleißig« nachgegangen werde.<sup>90</sup> Die Erschließung der

88

Kant: *Bemerkungen*. AA 20, S. 31.

89

Herta Nagl-Docekal hat in ihrem Aufsatz »Rousseaus Geschichtsphilosophie als Theorie der Geschlechterdifferenz« dargestellt, dass Rousseaus Zivilisationskritik differenzierter war als gemeinhin angenommen, Kant mithin Recht zu geben ist mit seiner Berichtigung der Rezeption. Rousseau lässt sich nach Nagl-Docekal als Geschichtsphilosoph *avant la lettre* lesen. Zugleich stößt die Rousseau'sche Geschichtsphilosophie freilich an ihre Grenze, wo sie in der Utopie einer Harmonie von Natur und Kultur, Gefühl und Vernunft etc. über die Geschichte hinausweist und, so Nagl-Docekal, eschatologisch wird (in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42/4. 1994, S. 571-589).

90

Kant: *Anthropologie. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 688.



Zukunft bedarf der Fähigkeit der Bildung von Illusionen<sup>91</sup> im gleichzeitigen Wissen darum, gar keine Wahl zu haben im Wissen um ihren illusionären Charakter. Die fehlende Perspektive in Richtung einer Zukunft, die mehr als ein »Zurück zum Ursprung« ist, führt zum zweiten Punkt, über den sich Kant – nun explizit – von Rousseau unterscheidet. Es scheint sich dabei vordergründig nur um eine Frage des methodischen Anfangs zu handeln. Die genauere Betrachtung zeigt jedoch, dass die Frage des Anfangs direkt auf das Verhältnis von Natur, Kultur und Moral zielt:

*Rousseau.* Verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an ich verfare analytisch u. fange vom gesitteten an.<sup>92</sup>

Wenn Kant schreibt, er fange beim gesitteten Menschen an, und dies mit dem Zusatz versieht, dass er dabei analytisch verfare, so geht er davon aus, dass zwischen dem gesitteten und dem natürlichen Menschen eine Differenz besteht, die nicht durch einen fließenden Übergang zu harmonisieren ist. Tatsächlich bindet Kant schon in den sechziger Jahren das moralische Gefühl an einen Willen, der seine Vollkommenheit darin zeige, dass er »nach Gesetzen der Freyheit der größte grund des guten überhaupt ist«. <sup>93</sup> Damit kann der Anfangspunkt beim gesitteten oder beim moralischen Menschen mit Kants eigenen Worten als ein »focus imaginarius« bezeichnet werden, ein Punkt, der »ganz außerhalb jeder möglichen Erfahrung« liegt und dennoch dazu dient, den Verstandesbegriffen »die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen«. <sup>94</sup>

Die methodische Differenz zu Rousseau gründet mit anderen Worten darin, dass für Kant Freiheit nicht im Einklang mit der Natur steht, sondern zunächst die Trennung von der Natur und in einem zweiten Schritt deren Beherrschung und Regierung durch die Vernunft fordert. Kant unterscheidet in der Folge nicht nur zwischen Natur und Kultur, sondern zwischen Natur/Kultur und Moral. Dabei dient das Gegenverhältnis der Geschlechter sowohl zur Darstellung der Entstehung der Kultur aus der Natur als auch zur Unterscheidung der Bereiche der Kultur und der Moral.

Ursula Pia Jauch hat festgehalten, dass in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* die ästhetische Differenz zwischen Erhabenem und Schöner in der anthropologischen Fixierung zur Geschlechtergrenze schlechthin werde. <sup>95</sup> Sie benutzt den Begriff der »ontologischen Fixierung« <sup>96</sup>, um den Effekt der Übertragung des ästhetischen Dimorphismus auf die Geschlechterbeziehung zu bezeichnen. Nun steht im Zentrum der ästhetischen Unterscheidung zwischen Schöner und

91

Vgl. oben Kap. I.1.

92

Kant: Bemerkungen. AA 20, S. 14.

93

Kant: Bemerkungen. AA 20, S. 136.

94

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 565.

95

Jauch: *Immanuel Kant*, S. 67.

96

Jauch: *Immanuel Kant*, S. 66.



Erhabenem, die Kant im 2. Abschnitt »Von dem Unterschied des Schönen und Erhabenen am Menschen überhaupt« behandelt, das Bestreben, die Differenz zwischen Ästhetischem und Moralischem im Ästhetischen auszumachen. Die für diese Einführung der Differenz zwischen Ästhetischem qua Schönerem und den Übergang zum Moralischen vorbereitendem Erhabenem trifft Kant mit der Unterscheidung zwischen *wahren Tugenden* und bloß *adoptierten Tugenden*. Demnach sind wahre Tugenden auf »allgemeine Grundsätze« gepropft, während adoptierte Tugenden zwar mit den echten Tugenden »große Ähnlichkeit« haben, anders als diese jedoch ihren Grund nicht in Grundsätzen, sondern in äußeren Gründen haben, etwa in der Annahme von äußeren Höflichkeitsformen oder im ästhetischen Empfinden. Adoptierte Tugenden sind anerzogen und kommen von außen, wahre Tugenden sind vernunftbestimmt und kommen von innen. Die »adoptierten« Tugenden nennt Kant im 3. Abschnitt »Von dem Gegenverhältnis der Geschlechter« in einer Fußnote »schöne Tugend[en]«, »da sie um des Geschlechtscharakters willen eine günstige Rechtfertigung verdiene[n]«. <sup>97</sup>

Wir können daraus schließen, dass die Übertragung der ästhetischen Differenz vom Schönen und Erhabenen auf die Geschlechter der ontologischen Fixierung des Unterschieds zwischen dem »Tugendsschimmer« oder dem moralischen Schein und der wahren Moral dient. Dabei ist das »Frauenzimmer«, wie Kant in sein philosophisches Tagebuch notiert, der »Wetzstein der Tugend« <sup>98</sup>, und er fügt hinzu: »Vielleicht ist dieses eine verborgene Ursache weswegen wir jederzeit so am Frauenzimmer hängen wir mögen wollen oder nicht.« Nun schätzt Kant den moralischen Schein ebenso wenig gering wie das weibliche Geschlecht insgesamt. Denn er ist ein »erlaubter Schein«, der zwar auf Verstellung und Schauspielerei beruht, zuletzt jedoch dazu führt, dass »die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt« werden und »in die Gesinnung übergehen«. <sup>99</sup> Der moralische Schein hat, wie alle Kulturleistungen nach Kant, seinen Ursprung im »idealischen Gefühl«. Denn die Theorie der Idealisierung entspringt zwar der Spannung, die Kant dem als *Gegenverhältnis* gedeuteten Unterschied der Geschlechter entnimmt, doch sie beschränkt sich nicht auf diese. So stellt er zwar einerseits fest: »Die Geschlechterneigung nimmt unter allen die meiste idealische Verzierung an.« <sup>100</sup> Doch ist das »idealische Gefühl« zugleich in einem weiten Sinn der Entstehungsort der Kultur und die Quelle, aus der sich die Kultivierung stetig erneuert und wiederherstellt. So sieht Kant in ihr zugleich den Ursprung der schönen Künste wie etwa der Dichtung. Denn:

Dieses idealische Gefühl sieht in der todten Materie Leben oder bildet sich ein es zu sehen. Bäume trinken den benachbarten Bach. Der Zephyr lispelt

97

Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 854, Fußnote.

98

Kant: Bemerkungen. AA 20, S. 109.

99

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*.

100

Kant: Bemerkungen, AA 20, S. 137.







den Verliebten. Wolken weinen an einem melancholischen Tage. Felsen drohen wie Riesen. Die Einsamkeit ist doch bewohnt durch träumerische Schatten u. das Todesschweigen der Gräber phantastisch. Daher kommen die Bilder und der bilderreiche Geist.<sup>101</sup>

Anders als Kreuzfeld und anders auch als Vico führt Kant die dichterische Fiktion nicht auf einen Irrtum zurück, sondern sieht in ihr eine Kulturleistung und als solche einen »erlaubten Schein«, den er schon in den *Bemerkungen* einführte und wie folgt definierte:

Der erlaubte Schein ist eine Art von Unwahrheit, die dann nicht eine Lüge ist es ist eine veranlassung zu idealischen Vergnügen deren Gegenstand nicht in den Sachen ist.<sup>102</sup>

## 7. Eine heilsame Illusion

In der Opponenten-Rede geht Kant näher auf den positiven Effekt der Dichtung ein und begründet die Unterscheidung zwischen dem erlaubten und unerlaubten Schein damit, dass der erlaubte Schein die Herrschaft des Verstandes stärke. So weist er im Anschluss an die Unterscheidung von *illusio* und *fraus* darauf hin, dass es aufgrund der »ungezähmten Gewalt der Sinne« und der »geringen Macht der Vernunft« klüger sei, »diejenigen, die man nicht mit offener Gewalt angreifen kann«<sup>103</sup> – die Sinne –, mit List zu umgarnen. Die Unterscheidung *fraus/illusio* spielt nicht nur eine konstituierende Rolle für die Unterscheidung von Verstand und Sinnlichkeit, sondern auch für die Sicherung der Hierarchie und die Überlegenheit des Verstandes.

Die Kunst der Illusion besteht nach Kant darin, die Überlegenheit des Geistes gegenüber der Sinnlichkeit zu bekräftigen und seine »Sprühkraft« gegenüber den Verführungen des Scheins zu bestätigen. Aus ebendiesem Grund ist die Illusion ein erlaubter Schein, während der betrügerische Schein, der darauf ausgeht, den Verstand zu einem Irrtum zu verlocken und damit zu schwächen, unerlaubt ist. Wir sehen uns also vor das Fazit gestellt, dass der Geist durch eine optische Illusion gestärkt wird. Dabei stellt die optische Illusion ein »Blendwerk« dar, das bestehen bleibt, obwohl man weiß, dass der vermeintliche Gegenstand nicht wirklich ist. Im Gegensatz dazu wird der Geist durch einen betrügerischen Schein geschwächt. Dieser ist darauf angelegt, den vermeintlichen Gegenstand als wirklich auszugeben und den Verstand dadurch in die Irre zu führen. Anders als die Illusion verschwindet der betrügerische Schein in dem Moment, in dem er entdeckt wird. Der Effekt des betrügerischen Scheins hängt mit anderen Worten davon ab, dass seine Scheinhaftigkeit verborgen bleibt.

101

Kant: *Bemerkungen*. AA 20, S. 18.

102

Kant: *Bemerkungen*. AA 20, S. 134.

103

Kant: *Opponenten-Rede*, S. 10.



In Bezug auf die Sinne bedeutet dies: Im Fall der Illusion versichert sich der Verstand seiner Vorherrschaft über die Sinne, während es sich beim betrügerischen Schein genau umgekehrt verhält; hier wird der Verstand von den Sinnen getäuscht. Nun besteht zwischen den beiden Formen des Scheins eine eigentümliche Inkongruenz: Sie zeigt sich darin, dass der erlaubte Schein seine Scheinhaftigkeit offenlegt, während der betrügerische Schein den Schein für ein Sein vorgibt. Wir haben also auf der einen Seite einen Schein, der genau darin die Wahrheit zur Erscheinung bringt, dass er seine Scheinhaftigkeit nicht verbirgt, und auf der anderen Seite einen Schein, der darin unwahr ist, dass er die Scheinhaftigkeit verbirgt. Damit geht jedoch eine Doppeldeutigkeit des Ausdrucks »erlaubter Schein« einher. Die Erlaubnis kann sich entweder darauf beziehen, dass die Scheinhaftigkeit der Wahrheit entspricht und deshalb erlaubt ist, weil die dargestellte Wahrheit selbst scheinhaft ist; in anderen Worten, die »Wahrheit«, die in der Illusion, wie Kant formuliert, »angetan mit dem Kleide der Erscheinung« vor Augen gestellt wird, gar nicht anders als nur scheinhaft vor Augen gestellt werden kann, da sie *als Erscheinung* per definitionem nur *scheinhaft* die Wahrheit sein kann. Oder aber das »Erlaubt« bezieht sich darauf, dass der Einsatz des Scheins erlaubt ist, weil er im Dienste der Stärkung der Vernunft steht. Die Illusion kann also entweder deshalb erlaubt sein, weil sie die Sinne zu überlisten hilft und damit den Verstand stärkt und damit der Wahrheit zur Durchsetzung verhilft. Oder sie ist in dem Sinne ein *erlaubter* Schein, als die Wahrheit als Erscheinung immer nur scheinhaft sein kann. Diese beiden Bezüge überschneiden sich, und Kant hat sich keine Mühe gegeben, sie auseinander zu halten. Stattdessen erklärte er das weibliche Geschlecht zum Medium, das Natur in Kultur verwandelt und darin seinen Beitrag zum »muthmaßlichen« Endzweck der Natur leistet, indem es die Männer durch schönen Schein zur Beherrschung des Geschlechtstriebes bewegt. In den unter dem Titel *Menschenkunde* zusammengefassten Vorlesungsnachschriften heißt es unverblümt

Ohne Illusion zu seyn nutzt dem menschlichen Geschlecht nichts;  
daher ist es nicht gut, alle Eindrücke zu erforschen.<sup>104</sup>

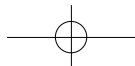
Und weiter:

Das schöne Geschlecht übt viele Illusion aus. Ein jeder muss es anfänglich für tugendhaft halten, in den folgenden Jahren aber verlöscht diese Verblendung, und man kommt hinter die Schwächen dieses Geschlechts; aber doch ist hier die Illusion, welche die Natur ins männliche Geschlecht gelegt hat, sehr heilsam, so dass die, welche das Geschlecht in seinem Werth herabgesetzt und seine Schwächen aufgedeckt sehr unrecht gethan haben; denn obgleich die Achtung gegen das schöne Geschlecht immer auf Illusionen beruhen mag, so ist sie doch stets angenehm und verbessernd.

So erweist sich die Unterscheidung zwischen Kultur und Natur als der Effekt einer heilsamen Illusion.

104

Kant: *Menschenkunde*. AA 25, S. 931.





### 3. Acedia und das »radikal Böse«

»Der endliche Geist ist derjenige, der nicht anders als nur durch Leiden tätig wird, nur durch Schranken zum Absoluten gelangt.«<sup>1</sup>

#### 1. Das leere Zeichen und das leere Gemüt

Kants Apologie der Illusion beruht auf deren Produktivität. Als notwendige Illusion bildet sie in der *Kritik der reinen Vernunft* die Möglichkeitsbedingung für ein Sollen, das vermittelt,

[...] dass obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen *sollen*.<sup>2</sup>

Sie ist als Grund des »idealischen Gefühls« das Medium, aus dem die Kultur hervorgeht. Als heilsame Illusion bewirkt sie, wie Kant in der *Anthropologie* lakonisch zusammenfasst, »zwischen einem und dem anderen Geschlecht den Abstand [...], der nötig ist, um nicht das eine zum bloßen Werkzeuge des Genusses des anderen abzuwürdigen«.<sup>3</sup> Als moralischer Schein bringt sie schließlich die »*Wohlanständigkeit*« hervor, die zwar als »decorum« ihrerseits nichts als »*schöner Schein*«, aber dennoch erlaubt ist, da, wie Kant betont, die »anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten«.<sup>4</sup>

Nun weist der Ausdruck der »heilsamen Illusion« in Verbindung mit dem moralischen Schein auf eine ähnliche Ambivalenz hin, der wir bereits beim Begriff des »erlaubten Scheins« begegnet sind. Blieb es beim Begriff des »erlaubten Scheins« offen, ob er erlaubt ist, weil die Wahrheit selbst nur scheinbar ist oder weil er der Stärkung der Vernunft dient, so stellt sich im Fall der »heilsamen Illusion« die Frage, wovon die Illusion heilt und wie weit ihre Heilkraft reicht. Die Beantwortung dieser Frage führt an jenen Punkt, an dem Kants philosophische Praxis der Illusion endet und auf der einen Seite in die praktische Philosophie und auf der anderen in die Religionsphilosophie übergeht. Sie leitet nicht nur zu den Aporien des modernen Begriffs der Freiheit und zu den Versuchen seiner philosophischen Begründungen, sondern zugleich zu den untergründig wirkenden religiösen Traditionen, die sich als »Evidenzen« in den philosophischen Argumentationen wiederfinden. Der Begriff, in dem die Abgründigkeit dieser Aporien im Lauf des 19. Jahrhunderts zusammenschließen, ist der Begriff

1

Kant: Opus postumum. AA 22, S. 76.

2

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 490.

3

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 444.

4

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 444.



der Acedia.<sup>5</sup> Er ist nicht nur bei Kierkegaard, sondern auch bei Nietzsche ein zentraler Topos; beide benutzen ihn als Synonym für Trägheit, Langeweile, Lebensüberdruß, Lebensekel, Leere.<sup>6</sup> Ausgehend von der Bedeutung, welche der Acedia und ihren säkularen Geschwistern, dem Spleen und dem Ennui im 19. Jahrhundert zukam, hat Walter Benjamin mit dem Studium der besonderen Trauer, welche die Acedia im Mittelalter und im Barock darstellte, im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* die Grundlagen für seine geschichtsphilosophische Deutung der Moderne gelegt.

Bei Kant kommt der Begriff der Acedia nicht vor. Dennoch lassen sich Spuren der Acedia-Tradition bei ihm finden. Besonders augenfällig sind diese im eingangs zitierten Paragraph 12 der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in dem Kant nicht nur den Begriff der heilsamen Illusion verwendet, sondern deutlicher als an jeder anderen Stelle auf die Frage eingeht, von welcher ›Krankheit‹ die Illusion heilt. Es handelt sich dabei um ein »höchst widriges Gefühl«, das Kant mit den bekannten Begriffen aus der Acedia-Tradition folgendermaßen beschreibt:

So ist die *Anekelung* seiner eigenen Existenz, aus der Leerheit des Gemüts an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich strebt, der *langen Weile*, wobei man doch zugleich ein Gewicht der Trägheit *fühlt*, d.i. des Überdrußes an aller Beschäftigung, die Arbeit heißen und jenen Ekel vertreiben könnte, weil sie mit Beschwerden verbunden ist, ein höchst widriges Gefühl, dessen Ursache keine andre ist, als die natürliche Neigung zur *Gemächlichkeit* (einer Ruhe vor der keine Ermüdung vorhergeht).<sup>7</sup>

Der »moralische Schein« hilft, die Leerheit des Gemüts zu überwinden, indem er die Kunst lehrt, wie »leere Zeichen des Wohlwollens und der Achtung«<sup>8</sup> gegen sich und die anderen zuletzt die »Tugenden wirklich«<sup>9</sup> erwecken. Offensichtlich bringt Kant hier die produktive Kraft der Kunst in Anschlag, die ihr nach Walter Benjamin aufgrund der ihr innewohnenden Zweiseitigkeit von Schein und Spiel zukommt.<sup>10</sup> Schein und Spiel sind zwei Seiten eines Phänomens, auf das Benjamin die Produktivität aller Kunst zurückführt: der Mimesis, die er in der Folge als »Urphänomen aller künstlerische[n] Betätigung«<sup>11</sup> bezeichnet:

5

Zu der Freiheitsproblematik im Konzept der Acedia vgl. Theunissen, Michael: *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und Acedia*. Berlin 1996, S. 42 ff.

6

Zur Differenz der Acedia/Melancholie-Konzepte zwischen Kierkegaard und Nietzsche vgl. Theunissen: *Vorentwürfe von Moderne*, S. 42 ff.

7

Kant: *Anthropologie. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 443.

8

Kant: *Anthropologie. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 444.

9

Kant: *Anthropologie. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 442.

10

Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* [Zweite Fassung]. GS VII.1, Fußnote, S. 370.

11

Benjamin: *Das Kunstwerk*. GS VII.1. Fußnote, S. 370.



Der Nachmachende macht, was er macht nur scheinbar. Und zwar kennt das älteste Nachmachen nur eine einzige Materie, in der es bildet: das ist der Leib des Nachmachenden selber. Tanz und Sprache, Körper- und Lippen-gestus sind die frühesten Manifestationen der Mimesis. Der Nachahmende macht seine Sache nur scheinbar. Man kann auch sagen: er spielt die Sache.<sup>12</sup>

Wir haben bereits gesehen, dass Kant auf den Begriff des Spielens referiert, um die Differenz zwischen »Welt kennen« und »Welt haben« einzuführen.<sup>13</sup> Welt hat nur der, der das Spiel der Welt mitgespielt hat. Das Mitspielen ist ein integraler Bestandteil der Ausbildung, die Kant seinen Zuhörern mit seinen *Vorlesungen zur Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zukommen lässt. So baut er auch zur Überwindung des Gewichts der Trägheit, das mit der Leerheit des Gemüts verbunden ist, auf die Verführung des Spiels und rät, das »Gemüt durch schöne Künste spielend zu unterhalten« oder auch nur die Zeit mit Hilfe eines »bloßen zwecklosen Spiels«<sup>14</sup> zu vertreiben. Am meisten Aussicht auf Heilung verspricht nach Kant das Gesellschaftsspiel: »Gesellige Unterhaltung« ist Kants Bezeichnung für den zivilisierten Austausch unter Menschen. Dieser ist der Inbegriff der produktiven Kraft der Illusion, führt die gesellige Unterhaltung doch – wenn auch nur vermittelt über den Schein – zu einer Kommunikation, deren Inhalt die Bildung einer geselligen Öffentlichkeit ist. Kant lässt keinen Zweifel an der Ernsthaftigkeit dieses Spiels, wenn er schreibt:

Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler: sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigenützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen; weil ein jeder andere, dass es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverstanden ist, und es ist auch sehr gut, dass es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, dass Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt, und gehen in die Gesinnung über.<sup>15</sup>

Nun bleiben diese Tugenden jedoch, selbst wenn sie *wirklich* erweckt sind, doch nur *scheinhaft* moralisch. Das Bedeutungsgewicht, das Kant dem Schein gegenüber dem Spiel zukommen lässt,<sup>16</sup> führt nun zurück zur Frage, welche Bedeutung Kant dem Gemütszustand beilegt, den er »als *Anekelung* seiner eigenen

12  
Benjamin: Das Kunstwerk. GS VII.1. Fußnote, S. 370.

13

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 400, vgl. oben, S. XXX

14

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 443.

15

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 443 f.

16

Sie lässt sich auch auf Benjamins These einer »weltgeschichtlichen Auseinandersetzung« mit der Mimesis beziehen. Sie bildet die Grundlage, auf der Benjamin zwischen der ersten Technik unterscheidet, die sich durch die Vorherrschaft des Scheins auszeichnet, und der zweiten Technik, in der das Spiel das »unerschöpfliche Reservoir aller experimentierenden Verfahrensweisen« darstellt (GS VII.1, S. 368). Vgl. unten, II.4. S. 247 ff.

Existenz« beschreibt, und welche Funktion dieser Auslegung in der Differenzierung zwischen moralischem Schein und Moral zukommt. *Scheinhaft* moralisch sind nach Kant Handlungen, die nicht aus Achtung vor dem Gesetz ausgeführt werden, scheinhaft moralische Handlungen sind solche, die nur scheinbar frei sind. Kant verknüpft die Auslegung des Zustands der melancholischen Untätigkeit mit der Frage der Moral und vermittelt über diese mit dem Problem der Freiheit. Dies bedeutet, dass dem Zustand der Trägheit eine exponierte Position in der Frage zukommt, wie sich das Reich der Vernunft und das Reich der Natur im Menschen verbinden.

Die Analyse des Ursprungs dieses »widrigen Gefühls«<sup>17</sup> zeigt, wie subtil Kant die Positionierung vornimmt: Sie beginnt mit der Rückführung der Trägheit auf die »Neigung zur Gemächlichkeit«, die Kant als »Ruhe« auslegt, der »keine Ermüdung vorhergeht.«<sup>18</sup> Ihr kommt die eigentümliche Doppeldeutigkeit zu, zugleich »natürlich« und »betrügerisch« zu sein. Durch diese Doppeldeutigkeit potenziert sich der betrügerische Charakter in signifikanter Weise, so dass die »natürliche Neigung der Gemächlichkeit«, wie Kant in Anlehnung an die christliche Metaphorik des Bösen zuspitzt, ein »Betrüger in uns selbst«<sup>19</sup> sei. Denn sie verstößt, wie Kant – nun nicht mehr aus der Perspektive der Anthropologie, sondern im Hinblick auf die moralische Vernunft – konstatiert, nicht nur gegen die Gesetze der Vernunft, sondern täuscht zusätzlich über diesen Betrug hinweg, indem sie als »natürliche« Neigung den Eindruck vermittelt, als ob der Zustand des im Nichtstun Verharrens moralisch indifferent sei:

Diese Neigung ist aber betrügerisch, selbst in Ansehung der Zwecke, welche die Vernunft dem Menschen zum Gesetz macht, um mit sich selbst zufrieden zu sein, *wenn er gar nichts tut* (zwecklos vegetirt) weil er da doch *nichts Böses* tut.<sup>20</sup>

Das betrügerische Potenzial der natürlichen Neigung zur Gemächlichkeit besteht darin, dass sie den moralischen Status des Nichtstuns vertuscht. Gehört die Neigung zur Gemächlichkeit aus der Perspektive der Anthropologie zur Natur im Menschen, so ist sie vom Standpunkt des Vernunftgesetzes, wie noch genauer zu zeigen sein wird, als »Betrüger in uns selbst« der eigentliche Grund oder, wie Kant in einer Religionsschrift schreiben wird, die Wurzel des Bösen. Vom Standpunkt des Vernunftgesetzes, mithin von der praktischen Vernunft aus, ist das Nichts Tun kein Nichts Böses Tun, sondern es ist der Inbegriff des Bösen, da es durch die Suggestion der moralischen Indifferenz des im Nichtstun-Verharrens nicht nur gegen das Vernunftgesetz verstößt, sondern, mehr noch, über diesen Verstoß hinwegtäuscht.

17

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 443.

18

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 443.

19

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 443.

20

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 443.



Doch wenn der »Ekel« und die »Leerheit des Gemüts« gegen das moralische Gesetz verstoßen, warum behandelt Kant die Neigung zur Gemächlichkeit in der Anthropologie nicht wie eine böse Handlung, sondern wie eine Gemütskrankheit, die durch bestimmte pragmatische Kunstgriffe – wie das Spiel mit den schönen Künsten – geheilt werden kann? Der Grund dafür ist einfach: In der *Anthropologie* adressiert Kant seine Leser nicht als Vernunftwesen, sondern als Menschen, die zwar potenziell frei handelnde Wesen sind, jedoch in der Kunst der Selbstregierung erst ausgebildet werden müssen. Wie komplex, um nicht zu sagen aporetisch das Verhältnis von Natur, Kultur, Freiheit und Moral sich gestaltet, hat Kant in einer Notiz in den *Reflexionen zur Anthropologie* folgendermaßen formuliert

Die Natur entwickelt nicht den Mensch, sondern die freyheit.  
 Er soll die humanität sich selbst zu danken haben.  
 Von Natur ist er roh, und, wenn dieses nach der cultur übrig  
 bleibt, ist er böse.<sup>21</sup>

Dass die Natur nicht den Menschen, sondern die Freiheit entwickle, bedeutet, dass die Natur es dem Menschen anheim stellt, ob er sich humanisiert. Er solle sich die Humanität selbst zu verdanken haben, meint, dass er ein frei handelndes Wesen ist, und zugleich, dass er seine Freiheit erst durch die Humanisierung realisiert. Entsprechend ist Freiheit als eine Aufgabe oder in Kants Worten als Gesetz zu verstehen. Dies bestätigt der Schlusssatz des Zitats in recht rigider Form. Läuft er doch darauf hinaus, dass die Menschen entweder frei sind oder böse und dass sie aber, wenn sie frei sein wollen, dem Vernunftgesetz folgen müssen. Verbindet man nun den Gedanken, dass der Mensch sich erst durch eine selbst verantwortete Humanität als frei handelndes Wesen realisiert, mit der dargestellten Analyse des Zustands der Trägheit, dann wird erkennbar, dass die Neigung zur Gemächlichkeit die Menschen durch die Verführung zum Nichtstun davon abhält, sich der Aufgabe zu stellen, vor die sie sich als frei handelnde Wesen gestellt sehen. Damit wird zugleich das Ausmaß des Betrugs deutlich, den der »Betrüger in uns selbst« fordert: Er betrifft das höchste Gut, die Freiheit selbst. Die Verführung durch die Neigung zur Gemächlichkeit ist entsprechend als ein Selbstbetrug zu verstehen: Der Verführte wird durch das Nichtstun und die Reduktion auf die Natur in ihm um sein Selbst betrogen.

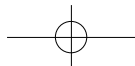
Wie nah sich Kant mit der Verschränkung von Freiheitsproblematik und Trägheit an der christlichen Auslegung der melancholischen Verzweiflung als Acedia und dieser als einer Todsünde bewegt, wird ein kurzer Exkurs zur Geschichte des Acediakonzepts deutlich machen.

## 2. Der Mittagsdämon Acedia

Der aus dem Griechischen stammende Ausdruck Acedia, der im Deutschen »Sorglosigkeit« oder »Gleichgültigkeit« bedeutet, war im profanen Griechisch

<sup>21</sup>

Kant: *Reflexionen zur Anthropologie*. AA 15/1, S. 617.



kaum gebräuchlich. Acedia war in der Antike weder Gegenstand der Reflexion noch der ethischen Affektlehre; zu einem Terminus Technicus wurde er erst im Mönchstum der Spätantike. Die erste ausführliche Behandlung der Acedia findet sich in den Schriften des Wüstenmönchs Evagrius Ponticus.<sup>22</sup> Der 345 n.Chr. in einer kleinen Stadt in der heutigen Türkei geborene Evagrius hatte sich nach längeren Aufenthalten in Konstantinopel und Jerusalem und nach einer schweren Krankheit im Alter von 38 Jahren entschieden, in die nordägyptischen Mönchs-zentren zu ziehen, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 399 als Anachoret und Autor eines umfangreichen Korpus von Lehrwerken und asketischen Schriften lebte. Seine Texte richteten sich an Mönche, insbesondere an Wüstenmönche. Die Frage, wie es möglich sei, über das Böse Herr zu werden, stand bereits vor der Entscheidung, in die Wüste zu gehen, im Zentrum seines Denkens. Doch erst das der Heiligung gewidmete, asketische Leben in der Wüste machte es dem von den Schriften Origines' beeinflussten, griechisch gebildeten und von Basilius dem Großen und Gregor von Nazianz unterrichteten Mönch möglich, die Frage zu beantworten. Denn erst in der Wüste erkannte er, dass die weitaus größte Gefährdung von der sogenannten Mönchsmelancholie ausging, für die er den Begriff der Acedia prägte. Die Melancholie wurde zum Kernproblem des Bösen, dem alle anderen bösen Geister untergeordnet wurden. Evagrius beschrieb die Acedia als »Erschlaffung der Seele«<sup>23</sup> und identifizierte sie als Mittagsdämon, der mittels einer untröstlichen Traurigkeit die Mönche erfasse, ihnen alles Gottvertrauen nehme, der Trägheit die Untätigkeit hinzufüge und die von ihr Befallenen im Endzustand auf das bloße Vegetieren zurückwerfe. Seine Darstellung gipfelte in der Beobachtung, dass die Acedia die Seele auflöse und damit als die Wurzel des Bösen, im wörtlichen Sinn als radikal Böses angesehen werden müsse. Die umfassende Wirkung der Acedia führte Evagrius darauf zurück, dass sie im Denken ansetze und von da aus alle Seelenteile angreife. Er bezeichnet sie in der Folge auch als »perplexes Denken mit langer Wirkung«.<sup>24</sup> Da die Acedia sich nicht auf die Sinnenlust, sondern auf das Denken richtet, sah der schreibende und philosophisch gebildete Wüstenmönch den wirksamsten Schutz vor dem Mittagsdämon in der geistigen Erkenntnis Gottes.

Mit dem Konzept der Acedia unterstellten die Kirchenväter die Symptome der Traurigkeit, der Verzweiflung, des Überdresses, des Ekels, der Niedergeschlagenheit, der Angst, der Gleichgültigkeit und der Ruhelosigkeit einer moralischen Beurteilung.<sup>25</sup> Dies stellte ein absolutes Novum dar. Während der Antike und bis

22

Eine gute Darstellung des Acediakonzepts und eine umfassende Einführung in das Denken von Evagrius gibt Augs, Rüdiger: *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube – Acedia – Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus*. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1990. Zum Begriff und zum Verständnis der Acedia: Vgl. Wenzel, Siegfried: *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill 1960.

23

Zitiert in: Augs: *Lebensverwirklichung* S. 139.

24

Augs: *Lebensverwirklichung* S. 142.

25

Zur Differenz von Melancholie und Acedia vgl.: Wenzel: *The Sin of Sloth*; Theunissen: *Vorentwürfe von Moderne*. Zum Verständnis der antiken Melancholie: Flashar, Hellmut: *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen*





dahin waren die genannten Symptome als Zeichen der Melancholie und diese selbst als Krankheit oder – in Anlehnung an den berühmten, in der Renaissance wiederentdeckten Text über die Melancholie aus dem Corpus Aristotelicum, dem Problem XXX,1 – als Zeichen besonderer Begabung gedeutet worden.<sup>26</sup> Der pseudoaristotelische Text, der in der Renaissance eine intensive Rezeption erfuhr und zentralen Anteil an der Entstehung des modernen Geniekonzepts hatte, wurde 1585 von Friedrich Sylburg dem Aristoteles-Schüler Theophrast zugeschrieben.<sup>27</sup> Das Problem XXX,1 siedelte die Melancholie an der Grenze zwischen Natur und Kultur, zwischen Medikalisierung und Faszination, zwischen der Deutung des melancholischen Wahns als Ausdruck einer Krankheit und/oder Ausdruck einer herausragenden philosophischen Begabung an. Die Melancholie wurde als Zeichen einer besonderer Auserwähltheit gedeutet, jedoch nicht in einen moralischen Kontext gestellt. Erst vor dem Hintergrund der christlichen Heilsethik konnten die Symptome der Melancholie als Folge einer Abwendung von Gott gedeutet werden. Ein beeindruckendes Zeugnis für die Differenz zwischen Melancholie und Acedia stellt der Ermutigungsbrief dar, den Johannes Chrysostomos um 380 an den vom Mittagsdämon befallenen Mönch Stagirus geschrieben hat.<sup>28</sup> Stagirus litt unter Selbstmordphantasien und Verzweiflungsanfällen, die zu seinem übergroßen Unglück just mit dem Eintritt in die mönchische Lebensweise begonnen hatten. Er litt an Angstträumen, Sprachstörungen und Ohnmachten. Der Rat, den ihm sein Bischof Chrysostomos in dieser Situation gab, baute ausschließlich auf die heilende Kraft der moralischen Überzeugung und des Glaubens: Stagirus solle sich, so schrieb ihm Chrysostomos, vor Augen halten, dass er nichts begangen habe, was die Verzweiflung, in der er sich befand, rechtfertigen könne. Die Mönchsmelancholie sei eine Prüfung, eine Versuchung durch den Teufel und als solche zugleich ein Zeichen der Vorsehung Gottes. Indem Gott dem Teufel die Macht der Versuchung gegeben habe, dem Menschen aber die Kraft des Widerstands, leite Gott, so Chrysostomos, die Seelen durch die Notwendigkeit der Selbstbehauptung zum Guten. Chrysostomos spannte die Symptome der Melancholie nicht nur in einen moraltheologischen Rahmen ein, sondern verband sie zugleich mit der Frage der Willensfreiheit.<sup>29</sup> Mehr noch: Er erklärte die Versuchung durch die Acedia zum Zeichen der göttlichen Vorsehung und zum Zeichen, dass die Freiheit Teil der göttlichen Vorsehung sei. Um die Acedia nicht mit der Gott wohlgefälligen Trauer über die sündige Welt zu vermischen, unterschieden die Kirchenväter unter Berufung auf Paulus (Kor. 2, 7.10-11a) zwei verschiedene Formen von Traurigkeit. Die eine wurde *tristitia utilis* oder *salutaris* genannt. Bei ihr handelte es sich um eine heilsbefördernde Traurig-

*Theorien der Antike*. Berlin 1966; Zur Geschichte der Melancholie vgl. Klibansky, Raymond, Panofsky, Erwin u. Saxl, Fritz: *Saturn und Melancholie*. Aus d. Engl. v. Buschendorf, Christa. Frankfurt a. M. 1992.

26

Vgl. *Problemata Physica* XXX,1. In: *Aristotelis Opera*, Vol. II, Berlin 1960, 953a10-955a40.

27

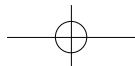
Vgl. Theunissen: *Vorentwürfe von Moderne*, S. 3 ff. Klibansky u. a.: *Saturn und Melancholie*, S. 39 ff.

28

Vgl. dazu ausführlich Klibansky et al.: *Saturn und Melancholie*, S. 137 f.

29

Auf die Verbindung von Acedia und Willensfreiheit hat insbesondere Michael Theunissen hingewiesen.



keit, welche die Gläubigen durch das Leiden an der Welt zu Gott führt. Die zweite war die sogenannte *tristitia mortifera*. Sie war todbringend und führte die von ihr Befallenen statt zu Gott hin von ihm weg und ließ sie dort in untröstlichem Trotz verharren. Im 5. Jahrhundert wurde das Acedia-Konzept von Evagrius, das die Leerheit des Gemüts als todbringende, dem Teufel in die Hände spielende melancholische Traurigkeit fasste, von Johannes Cassianus in die »Achtlasterlehre« eingefügt. Der 360 n. Chr. in Dobrudscha geborene Johannes Cassianus war von Chrysostomos zum Diakon geweiht und 404 nach Rom zu Papst Innozenz I. geschickt worden. Um 410 gründete er in Marseille die später berühmt gewordene Abtei St. Victor. Zehn Jahre später begann er mit der Arbeit an den zwölf Büchern *De institutis coenobiorum et de octo principalibus vitiis*, die er 426 abschloss. Die einflussreiche »Achtlasterlehre« floss schließlich in den Katalog der sieben *peccata capitalia*, der sieben Haupt- oder Todsünden, ein, den Gregor der Große am Ende des 6. Jahrhunderts verfasste.

Im 11. und 12. Jahrhundert kam es mit der Entstehung der Theologie an den Domschulen und Universitäten und mit der Herausbildung einer neuen Laienreligion zu einer Verallgemeinerung des Lasterkatalogs. Acedia war nun nicht mehr nur eine Mönchsmelancholie, sondern wurde zu einer alle Christen angehenden Hauptsünde. So fasste Thomas von Aquin die Acedia in der *Summa Theologica* (1265-73) unter die »Sünden gegen die Wirkungen der Liebe« und definierte sie als »Sünde gegen die Freude«.<sup>30</sup> Als solche ist sie, wie Michael Theunissen in seinem Kommentar zu Thomas von Aquins Konzept der Acedia vorschlägt, als »oberflächliche Auffassung Gottes« zu verstehen, »die nicht zum Quell der Freude vordringt«.<sup>31</sup>

Bei aller Schwermut hat die Acedia [bei Thomas von Aquin, d. V.], wie das Attribut verrät, tatsächlich etwas von Leichtsinn an sich. Aber der Leichtsinn schlägt in Schwermut um, weil gerade er die Freude verhindert, die das Leben im Angesicht Gottes eigentlich gewährt.<sup>32</sup>

Wir werden einer ganz ähnlichen Argumentationsfigur in Kants Auslegung des radikal Bösen wiederbegegnen – mit dem Unterschied, dass Kant dort nicht vom Angesicht Gottes, sondern vom moralischen Gesetz und statt von Freude von Freiheit spricht.

Eine schöne Beschreibung der mittelalterlichen Acedia findet sich in Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In diesem Zitat aus einer Handschrift des 13. Jahrhunderts wird die Acedia als vierte Hauptsünde gekennzeichnet und ihr Ursprung auf die Abkehr von einem arbeitsamen und gottgefälligen Leben zurückgeführt. Als Grund für die Abwendung wird eine existentiell zu verstehende Trägheit des Herzens angegeben. Die Folge ist »Bitterkeit des Herzens«:

30

Thomas von Aquin: *Summa Theologica*. Übers. u. komm. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hg. v. der Albertus-Magnus-Akademie Welberberg bei Köln. Graz, Wien, Köln. Bd. 17 B Die Liebe. 2. Teil. Klugheit, Fr. 35, S. 413-423.

31

Theunissen: *Vorentwürfe der Moderne*, S. 32.

32

Theunissen: *Vorentwürfe von Moderne*, S. 32.



Von der tracheit. Du vierde houbet sunde ist. tracheit. an gottes dienste. du ist so ich mich kere. Von eime erbeitsamen. und sweren guoten werke. zuo einer itelen ruowe. So ich mich kere. von deme guoten werke. wande ez mir swere ist. da von kumet bitterkeit des hercen.<sup>33</sup>

Faulheit oder, wie Kant sie nennt, die »Gemächlichkeit im Sinne einer Ruhe, der keine Ermüdung vorhergeht«, wird nun zum zentralen Charakteristikum der Acedia. Der Überdruß an der eigenen Existenz wird als Folge der Abkehr von einem gottesfürchtigen Leben und der Hinwendung zu weltlichen Dingen gedeutet, die Acedia wird zur »Trägheit des Herzens«.

Zwar wurde die Melancholie in der Renaissance als produktive Kraft wiederentdeckt und die Einbindung und Moralisierung der göttlichen Krankheit heftig kritisiert. Insbesondere Marsilius Ficino sollte sich in seinen *Libri de vita triplici* auf die antike Melancholiedarstellung im Problem XXX,1 beziehen und sie mit dem humanistischen Neuplatonismus zum Konzept des modernen Genies verbinden.<sup>34</sup> Doch konnte diese Wiederbelebung der antiken Melancholievorstellung und ihre Einbindung in das moderne Geniekonzept die Acedia-Tradition nicht verdrängen. Sie spielte als Verkörperung des Bösen insbesondere im Luthertum wieder eine zentrale Rolle. Hier erschien sie jedoch nicht mehr unter dem Namen der Acedia, sondern als »Teuffel Melancholey«. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts, in dem der Begriff der Acedia von Kierkegaard und Nietzsche, von Baudelaire als »ennui« und im englischen Sprachraum als »spleen« wieder aufgenommen wurde, existierten beide Traditionsstränge nebeneinander bzw. überlagerten sich, wie in Kants zweifacher Auslegung des Zustands der »Anekelung seiner eigenen Existenz«.

### 3. Die Sorge um das Denken

Wir haben nun zwar die Frage beantwortet, wovon die Illusion heilt und wie weit ihre produktive Kraft reicht, doch die Frage, weshalb Kant die »Neigung zur Gemächlichkeit« nicht nur zum »Betrüger in uns selbst«, sondern zur Wurzel des Bösen erklärt, steht noch aus. Sie führt ins Herz der Aufklärung und ihres programmatischen Anspruchs, demzufolge die Menschen sich selbst »humanisieren« bzw. »moralisieren« müssen. Die daraus erwachsende Aufgabe ähnelt dem Unternehmen Münchhausens. Kant formuliert es lakonisch in einem Satz:

Der Mensch muss also zum Guten *erzogen* werden; der aber, welcher ihn erziehen soll, ist wieder ein Mensch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt, und nun doch dasjenige bewirken soll, was er selbst bedarf.<sup>35</sup>

33

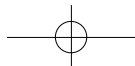
Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. GS I.1, S. 332.

34

Vgl. Klibansky et al.: *Saturn und Melancholie*, S. 351 ff.

35

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 678.



Aus den überlieferten Nachschriften des Anthropologiekollegs geht hervor, dass Kant in den Jahren vor und während der Abfassung der drei Kritiken 1781 bis 1790 in seinen Vorlesungen wiederholt auf die Notwendigkeit hinwies, dass man prüfen müsse, ob der Mensch auch »das thun kann, was man von ihm fordert«.<sup>36</sup> In jenen Jahren schien er die Anthropologie als den geeigneten Ort in Erwägung zu ziehen, an dem diese Prüfung stattfinden müsse. So heißt es in der Nachschrift von Mrongovius aus dem Wintersemester 1784/85:

Die Anthropologie ist pragmatisch dienet aber zur Moralischen Kentniß des Menschen denn aus ihr muß man die BewegungsGründe zur moral schöpfen und ohne sie wäre die moral scholastisch und auf die Welt gar nicht anwendbar und derselben nicht angenehm.<sup>37</sup>

Trotz dieser Erwägung nimmt Kant die geforderte Prüfung in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* jedoch nicht vor. In der 1798 gedruckten Fassung wird die zitierte Stelle nicht wiederholt. Kant scheint hier die Anwendbarkeit des Moralgesetzes vorauszusetzen. Hat er die Frage nach den »Bewegungsgründen« zur Moral und die damit zusammenhängende Frage, ob das moralische Gesetz auf die geschichtliche Welt applizierbar ist, an einem anderen Ort beantwortet? Hinter Kants Sorge, ob das moralische Gesetz auf die Welt anwendbar sei, verbirgt sich die Sorge um die Sinnhaftigkeit des transzendentalen Denkens insgesamt. Die Angst vor dem Sinnverlust, mit der sich Kant bereits in der Erfahrung mit dem Bergassessor und Geisterseher Emanuel Swedenborg konfrontiert sah, begleitete ihn, wie aus folgender Notiz aus dem »Opus postumum«<sup>38</sup> deutlich wird, bis zum Ende seines Lebens.

Sie [die Transzendentalphilosophie, d. V.] hat ihren Nahmen davon, dass sie an das Transcendente Grenz und in Gefahr ist nicht blos ins Übersinnliche sondern gar in das Sinnleere zu fallen.<sup>39</sup>

Wir haben gesehen, dass die Illusion und das Schauspiel im zivilen Umgang miteinander zwar dazu führen, dass die »anfänglich leeren Zeichen des Wohlwillens nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten«.<sup>40</sup> Doch diese Wirklichkeit ist für den alten Kant nicht wirklich genug. Sie bildet keine Grundlage für die Moral und liefert auch keine Beweggründe zur Moral. Die Beweggründe, die zur Moral führen, müssen für den Kant der zweiten Hälfte der 80er und der ersten Hälfte der 90er Jahre anderswo gesucht werden, nicht in einer auf Schein und Spiel aufgebauten Welt, sondern in einem Leiden, das auf das Leiden

36

Kant: AA 27, S. 244. Vgl. auch Brandt: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 15.

37

Kant: AA 25/2, S. 1211.

38

Vgl. Wedemeyer, Arnd: Kant. Spacing Out. In: *Modern Language Notes* 109/1994, S. 372-398.

39

Kant: Opus postumum, AA 21, S. 74.

40

Kant: Anthropologie. *Werkausgabe*. Bd. 12, S. 444.



an einer Welt zurückgeführt werden kann, die indifferent ist gegen die Moral. Diese Form des Leidens findet er im Verständnis der Acedia vorformuliert, einer oberflächlichen Sorglosigkeit, die sich in die Verzweiflung über eine Welt ohne Gott verkehrt und schließlich im Ekel über die eigene Existenz verharrt. Dafür muss jedoch der Nachweis geführt werden, dass dieses »widrige Gefühl« einem nicht allein kranken, sondern bösen Herzen entspringt. Kant nimmt genau diesen Nachweis und damit die Prüfung der Anwendbarkeit des Moralgesetzes, wie ich im Folgenden ausführen werde, im ersten Stück der Religionsschrift mit dem Titel »Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten; d.i. vom radikal bösen in der menschlichen Natur« vor, das zuerst im April 1792 in der *Berlinischen Monatsschrift* erschienen war.

Kant hat, um dies vorzuschicken, die Religion nie überwinden wollen. Sein Ziel war vielmehr die Befreiung des Denkens aus der Abhängigkeit von der Theologie. So hat er sich gerühmt, die Theologie in der Ethik begründet und damit der Abhängigkeit der Ethik von der Theologie ein Ende bereitet zu haben. In der *Kritik der Urteilskraft* (1790) hat er für seine neue philosophische Lehre von Gott den Begriff der »Ethiktheologie« geprägt und diese von der »Physiktheologie« abgegrenzt.<sup>41</sup> Während die Physiktheologie den Versuch darstelle, aus den nur empirisch zu erkennenden Zwecken der Natur auf die oberste Ursache der Natur und deren Eigenschaften zu schließen und damit eine »missverständene physische Teleologie«<sup>42</sup> sei, geht die Ethiktheologie dezidiert von dem moralischen Zweck vernünftiger Wesen in der Natur aus und schließt von dort aus, also von dem *a priori* erkannten guten Willen, auf eine oberste Ursache und den letzten Zweck der Schöpfung. Auf solche Weise ergänze, wie Kant betont, die »moralische Teleologie den Mangel der physischen, und gründet allererst eine Theologie«<sup>43</sup>, die ohne diesen moralischen Grund für sich allein nichts als eine »Dämonologie« sei. Voraussetzung ist freilich, dass sich die Ethiktheologie allein auf den Bereich der praktischen Vernunft beschränke und »keine Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolget, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden.«<sup>44</sup> Die Ethiktheologie sagt somit nichts aus über die Welt der Erscheinungen und gilt auch für die Menschen nur, insofern sie Vernunft-, und nicht, insofern sie Naturwesen sind.<sup>45</sup>

Damit gibt die Ethiktheologie keine Antwort auf die Frage, ob und wie das moralische Gesetz für die Menschen wirklich werden kann. Bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) betonte Kant mit Nachdruck, dass die Freiheit im Sinn der praktischen Vernunft allein für Vernunftwesen und auch für diese nur unter der Voraussetzung der Selbstgesetzgebung als *notwendige* denkbar sei. Diese Einschränkung soll, wie Kant erklärt, der Gefahr einer Überschreitung

41

Kant: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*. Bd. 10, S. 396 ff.

42

Kant: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*. Bd. 10, S. 402.

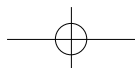
43

Kant: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*. Bd. 10, S. 406.

44

Kant: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*. Bd. 10, S. 418.

45

Kant: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*. Bd. 10, S. 417.



der Grenzen der Vernunft vorbeugen. Die Frage, wie und ob die sterblichen Menschen Zugang zu dieser Freiheit finden können, beantwortete er im Rekurs auf seine Zweiweltentheorie. Dies führte ihn zu dem seltsam abstrakt anmutenden Schluss:

Denn jetzt sehen wir dass, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.<sup>46</sup>

Diese Lösung konnte nicht befriedigen.

#### 4. punctum flexus contrarii

1999 hat Heiner F. Klemme die »moralphilosophische«<sup>47</sup> Deutung von Kants Lehre vom radikal Bösen einer Kritik unterzogen.<sup>48</sup> Die moralphilosophische Deutung umfasst einen Großteil der bestehenden philosophischen Interpretationen der Theorie des radikal Bösen. Diese verstehen das Konzept des radikal Bösen als Antwort auf die Defizite in Kants Philosophie der Freiheit. Diese Defizite beziehen sich auf die angebliche Unfähigkeit Kants, mit seinem Freiheitsbegriff die Existenz von bösen Handlungen erklären zu können. Wie Klemme jedoch zu Recht feststellt, bestand Kants Problem nicht darin, böse Handlungen zu erklären, da er bereits in den Kritiken zwischen Freiheit im Sinne einer gesetzlosen Willkürfreiheit und Freiheit im Sinne des moralischen Gesetzes unterschieden hatte.<sup>49</sup> Was Kant jedoch noch nicht geklärt hatte, ist die Frage, ob die Menschen denn Freiheit im moralischen Sinn mit ihrem unbedingten Geltungs-Anspruch überhaupt erlangen können. Ein »Gesetz der Heiligkeit«<sup>50</sup> nennt Kant das moralische Gesetz, das eine Einhaltung des Gesetzes allein aus

46

Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. *Werkausgabe*. Bd. 7, S. 89.

47

Klemme, Heiner F.: Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht. In: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis. Tagung aus Anlass des 60. Geburtstags von Reinhard Brand*. Hg. v. Klemme, Heiner F. Würzburg 1999, S. 125-153, bes. S. 127.

48

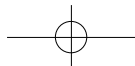
Zu diesen Interpretationen zählen insbesondere: Fackenheim, Emil L.: Kant and Radical Evil. In: *The God within. Kant, Schelling and Historicity*. Toronto 1996, S. 20-33; Höffe, Ottfried: Ein Thema wiedergewinnen. Kant über das Böse. In: *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hg. v. dems. u. Pieper, Annemarie. Berlin 1995, S. 11-14; Safranski, Rüdiger: *Das Böse. Oder das Drama der Freiheit*. München 1997; Schulte, Christoph: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München<sup>2</sup>1991.2

49

Vgl. Klemme: Die Freiheit der Willkür, S. 149. Für Klemme dient die Theorie des radikal Bösen der »Einführung des Gedankens einer Tugendgemeinschaft unter der Herrschaft Gottes, also der Aufklärung der Frage, warum der Übergang von der Ethik zu der Religion aus ethischen Gründen unvermeidbar ist und wie er sich konkret darstellt.« (Klemme: Die Freiheit der Willkür, S. 127).

50

Kant: Kritik der praktischen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 7, S. 108.





Achtung vor dem Gesetz vorschreibt, doch die Menschen sind keine Heiligen. Wie versichert sich Kant, dass die Freiheit im moralischen Sinn nicht ein bloß leeres Gedankending ist, sondern die Erfahrung von Freiheit erschließt? Die moralische Freiheit, die ein »übersinnliches Objekt«<sup>51</sup> ist, in der Welt der Erscheinungen nachweisen zu wollen, wäre, wie Kant in der Einleitung zur 1797 erschienenen *Metaphysik der Sitten* formuliert, ein Unding. Wir können die Freiheit im moralischen Sinn also nicht als positive Eigenschaft in uns kennen; als *Noumenon*, das meint: »nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür *nötigend* ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach«, können wir sie »*theoretisch* gar nicht darstellen.«<sup>52</sup> Wir kennen sie jedoch, wie Kant am gleichen Ort schreibt, als »*negative* Eigenschaft in uns, durch keine sinnliche[n] Bestimmungsgründe zum Handeln *genötigt* zu werden.«<sup>53</sup>

In der Religionsschrift spitzt Kant die Theorie einer für die Entwicklung der Kultur und den Fortgang der Zivilisierung notwendigen Durchdringung von guten und bösen Anlagen im Menschen zu einer Theorie zu, nach welcher der Mensch von Natur aus weder gut noch gut *und* böse, noch moralisch indifferent, sondern von Natur aus böse sei. Diese Theorie des radikal Bösen in der menschlichen Natur dient als indirekter Beweis, dass der Mensch die Abwesenheit der moralischen Freiheit als Mangel erfährt. Vor dem Hintergrund der Acedia-Tradition wird die bloß »*negative* Eigenschaft, durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln *genötigt* zu werden«, zum gesuchten Beweggrund für die Moral. Sie wird zum Wendepunkt, an dem sich die moralische Freiheit als Freiheitserfahrung erschließt. Dahinter verbirgt sich ebenjene Überzeugung, auf die sich Kant im *Streit der Fakultäten* beruft und nach der, »wenn es rücklings und, mit bescheunigtem Falle, zum Ärgeren geht«, man nicht verzagen dürfe, da eben dort »der Umwendungspunkt (*punctum flexus contrarii*) anzutreffen wäre, wo, vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht, der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete.«<sup>54</sup>

Die Einführung des »radikal Bösen« ist also nicht ein Tribut der Philosophie an die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, sondern sie dient der Versicherung der Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes.

## 5. Die menschliche Natur als Manifestation des Bösen

Kant leitet seine Abhandlung »Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten; d.i. vom radikal bösen in der menschlichen Natur« mit einem Blick auf die Geschichte ein. Dieser Blick zeigt, dass in der Geschichte der Menschen

51

Kant: Die Metaphysik der Sitten. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 333.

52

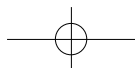
Kant: Die Metaphysik der Sitten. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 333.

53

Kant: Die Metaphysik der Sitten. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 333.

54

Kant: Der Streit der Fakultäten. *Werkausgabe*. Bd. 11, S. 355.





das Böse überwiegt. In Übereinstimmung mit der Bibel deutet Kant in der Folge den Eintritt in die Geschichte und damit den Beginn der Freiheit mit dem Eintritt des Bösen in die Welt. Die Frage, ob der Mensch denn von Natur aus gut, von Natur aus böse oder weder gut noch böse sei, beantwortet Kant mit dem Satz: Der Mensch ist von Natur aus böse. Dabei versteht er unter der Natur des Menschen »nur den subjektiven Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht.«<sup>55</sup> Mit Natur ist also nicht, wie Kant im Verlauf des Textes wiederholt betont, die Sinnlichkeit des Menschen gemeint. Dass der Mensch von Natur aus böse sei, meint dementsprechend auch nicht, dass er böse sei, insofern er ein Naturwesen ist. Damit würde seine Freiheit auf eine Naturtatsache reduziert, und dies würde der Forderung widersprechen, nach der als böse nur beurteilt werden kann, wessen Handlungen zurechenbar und damit in Freiheit geschehen sind.<sup>56</sup> Nun kann diese Freiheit wiederum nicht die gleiche sein, die in der *Kritik der reinen Vernunft* als eine notwendige Idee eingeführt worden ist und die sich allein durch das moralische Gesetz<sup>57</sup> offenbart. Tatsächlich handelt es sich bei der Freiheit, die Kant in der Religionsschrift im Blick hat, um den Gebrauch der gesetzlosen Willkür – und nicht, wie in der *Kritik der praktischen Vernunft*, um die Realisierung des reinen Willens. Der Unterschied wird durch die Bestimmung des »subjektiven Grundes«<sup>58</sup> markiert; und damit durch jenes Moment, durch das sich die Natur des Menschen oder die menschliche Natur manifestiert. Beim allervollkommensten Wesen fallen subjektiver Grund und objektiver Grund im reinen Willen in eins. Anders beim Menschen. Für ihn ist das Gesetz als objektiver Grund eine Pflicht, während sich der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit als Akt der gesetzlosen Willkür, als seine böse Natur offenbart. Nun kann der Mensch, wie Kant behauptet, auch gut sein. Dann nämlich, wenn er seine durch die Vernunft zum Willen geformte Willkür dem moralischen Gesetz – aus keinem anderen Grund denn aus Achtung vor dem Gesetz – unterwirft. Um so weit zu kommen, muss er jedoch seine menschliche Natur überwinden. Warum aber muss der Mensch, wenn er von Natur aus nicht vollkommen ist, von Natur aus böse sein? Könnte er nicht indifferent, weder gut noch böse sein und die Anlagen zu beidem haben? Kant verwirft diese Frage mit dem Hinweis, dass das moralische Gesetz in uns eine Triebfeder sei und deshalb die Nichtübereinstimmung mit ihm niemals eine moralische Indifferenz bedeuten könne, sondern Ausdruck einer »Widerstrebung«<sup>59</sup> gegen dasselbe sei. Jede Handlung, die nicht aus Achtung vor dem Gesetz geschieht, ist mit anderen Worten als Widerstrebung gegen das Gesetz und eben deshalb als böse zu betrachten.

55

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 667.

56

Christoph Schulte hat daraus geschlossen, dass Kant die Religionsschrift verfasst habe, um der Forderung nach einem Begriff menschlicher Zurechnungsfähigkeit nachzukommen. Schulte: *radikal böse*.

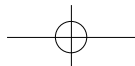
57

Kant: Kritik der praktischen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 7, S. 108.

58

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 667.

59

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8. Anmerkung, S. 669.





Folgen wir Kant nun in der näheren Beschreibung des subjektiven Grundes des Gebrauchs der menschlichen Freiheit: Nachdem er festgehalten hat, dass die Triebfeder, die die Freiheit der gesetzlosen Willkür bestimmt, weder im moralischen Gesetz noch in der Natur gründen kann, stellt er fest, dass sie jedenfalls, um mit der »absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit)«<sup>60</sup> zusammen bestehen zu können, so beschaffen sein muss, dass der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen haben muss. Eine Maxime ist eine allgemeine Regel, die das Handeln und damit das Prinzip des Willens<sup>61</sup> bestimmt. Der subjektive Grund muss sich mit anderen Worten auf das Denken und damit den Vernunftgebrauch beziehen, um tatsächlich den Gebrauch der Freiheit zu bestimmen. Ebenso wird sich auch das radikal Böse, soll es auch wirklich radikal sein, allein auf das Denken beziehen. Wie seinerzeit Evagrius stellt auch Kant fest, dass das radikal Böse nicht auf die Sinne, sondern auf die Vernunft wirkt und von da aus auf alle Teile der Seele übergeht.

Unter der Überschrift »Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur« unterscheidet Kant im Folgenden die drei menschlichen Anlagen Tierheit, Menschheit und Persönlichkeit. Alle diese drei Anlagen sind insofern als gut zu betrachten, als sie dem moralischen Gesetz nicht widerstreiten, sondern es im Gegenteil befördern. Sie sind zudem ursprünglich, da sie, wie Kant festhält, zur Möglichkeit des menschlichen Wesens notwendig gehören.

Die erste Anlage der »Tierheit« bezieht sich auf den Menschen als ein bloß lebendes Wesen. Sie fungiert unter dem Titel physischer und insofern rein mechanischer Selbstliebe und dient der Selbsterhaltung, der Fortpflanzung und der Gemeinschaftsbildung. Auf diese ursprünglich gute Anlage können die Laster der »Rohheit« oder, wie Kant sie auch nennt, die »viehischen Laster« »aufgepfropft« werden: Als Beispiel nennt er die Völlerei, die Wollust, Gulla und Luxuria und die wilde Gesetzlosigkeit.

Die zweite Anlage ist die Anlage der »Menschheit« im Menschen als eines lebenden und zugleich vernünftigen Wesens. Sie bezieht sich auf die physische, doch zugleich vergleichende Selbstliebe und ist aufgrund ihres Strebens nach Gleichheit die Triebfeder zur Kultur. Die Laster, die auf diese Neigung des Vergleichens »aufgepfropft« werden, nennt Kant die Laster der Kultur. Im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit können sie »teuflische Laster« genannt werden. Dazu zählen Eifersucht, Nebenbuhlerei, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude.

Die dritte Anlage ist schließlich die zur Persönlichkeit. Sie bezieht sich auf die »Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich *hinreichenden Triebfeder* der Willkür«<sup>62</sup> – und ist damit die einzige der drei Anlagen, die ganz unabhängig sowohl von der Natur als auch von der Kultur ist. Die Anlage für die Persönlichkeit hat die für sich selbst praktische, unbedingt gesetzgebende Vernunft als ihren einzigen Grund.

60

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 670.

61

Vgl. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 7, S. 26.

62

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 674.



Nun scheinen sich die Begriffe »Anlage« und »Persönlichkeit« nicht recht zu vertragen, da Anlage auf eine natürliche Neigung, Persönlichkeit hingegen auf unbedingte Autonomie verweist. Tatsächlich könne man, wie Kant einräumt, die Persönlichkeit selbst keine Anlage nennen, da sie »die Idee des moralischen Gesetzes allein mit der davon unzertrennlichen Achtung«, die die »Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet«<sup>63</sup> repräsentiere. Warum besteht Kant dennoch auf dem Begriff der »Anlage«?

Der Grund liegt darin, dass der Begriff der »Anlage« zum zentralen Problem der Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes für die Menschen führt. Kant besteht, anders gesagt, auf dem Begriff einer »Anlage für die Persönlichkeit im Menschen«, weil dieser Begriff die Vereinbarkeit von gesetzloser Willkür und vernünftigem Willen umfasst; ebenjene Verbindung, um die es in der Theorie des radikal Bösen zentral geht. Ermöglicht wird dies durch die Auslegung des subjektiven Grundes als Manifestation der Natur des Menschen, die Kant an dieser Stelle als »menschliche Natur« auslegt. Aus der Perspektive der Idee des moralischen Gesetzes erscheint der subjektive Grund somit als ein »Zusatz zur Persönlichkeit«.<sup>64</sup> Durch diesen »Zusatz« ist es dem Menschen anheimgestellt, ob er seine Anlage für die Persönlichkeit ausbildet. Eben dies macht die »Menschlichkeit« oder die Dimension der Erfahrung der Freiheit aus.

Nun deutet Kant jedoch den subjektiven Grund nicht nur als Manifestation der menschlichen Natur, sondern zugleich als Ausdruck der *Verdorbenheit* der Natur des Menschen. Aus dieser Perspektive betrachtet erscheint der Zusatz des subjektiven Grundes – die sich in der gesetzlosen Willkür manifestierende Subjektivität des Menschen – nur als *Hindernis* auf dem Weg zum höchsten Gut, das für Kant mit der Idee des moralischen Gesetzes identisch ist. Erinnern wir uns, dass sich die moralische Vollkommenheit dadurch auszeichnet, dass in ihr die Differenz zwischen Wille und Gesetz aufgehoben ist. Vor diesem Hintergrund erweist sich der Zusatz und mit ihm die Differenz, die das menschliche Wesen vom Vernunftwesen unterscheidet und nicht nur die Natur des Menschen, sondern zugleich die menschliche Natur selbst manifestiert, als reine Privation. Die menschliche Natur wird zum Ausdruck der menschlichen Unvollkommenheit.

Ähnlich wie im Zusammenhang der zweckwidrigen Tendenz der Natur sich diese Zweckwidrigkeit aus der Perspektive der Vernunft in der Notwendigkeit eines Anfangs überhaupt und damit in der Verwiesenheit des Menschengeschlechts auf Geschichtlichkeit ausdrückte, so scheint sich nun der Existenzgrund der menschlichen Natur ganz darin zu erschöpfen, Anlass für die Überwindung ihrer selbst zu sein.

Der Mensch muss mithin seine menschliche Natur ablegen, wenn er seine Persönlichkeit ausbilden will. So bedeutet »Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich *hinreichenden Triebfeder der Willkür*« nichts anderes, als dass der subjektive Grund – die gesetzlose Willkür – im objektiven

63

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 675.

64

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 675.



Grund – dem allgemeinen Willen – aufgeht. Der Mensch muss ebenjene Differenz überwinden, die ihn vom Vernunftwesen unterscheidet.

Die untergründigen Quellen von Kants Theorie des Bösen entspringen der Nachwirkung einer Evidenz, die über die Acedia-Konzeption auf die christliche Heilslehre zurückweist. So hat der jüdische Philosoph Hermann Cohen die christliche Gotteslehre als »in ihrem spezifischen Grunde *Erlösungslehre*« gekennzeichnet, in der der Begriff des Menschen den Begriff der Sünde bedeute. Der Einwand, den Cohen gegen die christliche Erlösungslehre zu bedenken gibt, trifft auch auf Kants Moralphilosophie zu. So weist Cohen darauf hin, dass mit der Erlösung von der Sünde der Mensch in der christlichen Gotteslehre zugleich von sich selbst erlöst werde:

In dem Streben nach Vergottung, nach Erlösung von Schuld und Leiden ist es im Grunde nichts Anders als die Erlösung vom Menschen selbst, welche das Ziel bildet. Die Vergottung ist nur ein Ausdruck für dieses Ziel, der positiv erscheint.<sup>65</sup>

## 6. Verkehrtheit des Herzens

Nachdem Kant im Abschnitt über die »Ursprüngliche Anlage des Guten in der menschlichen Natur« die These aufgestellt hat, dass die menschliche Natur in keinem Widerspruch zur Anwendung des moralischen Gesetzes steht, widmet er sich in den restlichen drei Abschnitten ausschließlich der Bestimmung des radikal Bösen. Kant beginnt mit der Vorstellung des Hangs zum moralisch Bösen in der menschlichen Natur. Dabei folgt er der Stufenfolge der drei Anlagen im Menschen und unterscheidet entsprechend drei Stufen des Hangs zum Bösen. Die erste Stufe ist die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, die zweite der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit moralischen. Kant nennt diesen Hang die Unlauterbarkeit. Die dritte Stufe schließlich ist der Hang zum Annehmen böser Maximen. Diese Annahme böser Maximen bildet das Zentrum der Bösartigkeit der menschlichen Natur, da sie das Denken und den Vernunftgebrauch selbst betrifft.

In den ersten beiden Anlagen handelt Kant den gesamten Lasterkatalog bis auf die Acedia ab. Sie wird nicht erwähnt, bildet jedoch die verborgene Referenz der Theorie des radikal Bösen, das von Kant als Angriff auf die Persönlichkeit und die Würde des Menschen ausgelegt und – in wörtlicher Übereinstimmung mit der religiösen Tradition – als verkehrtes Denken bezeichnet wird.<sup>66</sup> Der Hang zum

65

Cohen, Hermann: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, Hg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung v. Holzey, Helmut. Hildesheim, Zürich, New York. 1981. S. 307. Vgl. ausführlicher dazu: Deuber-Mankowsky, Astrid: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte. Kritische Philosophie. Vergängliche Erfahrung*. Berlin 2000, S. 129 ff.

66

Klemme weist darauf hin, dass die dritte Stufe des bösen Herzens ausschließlich in den Publikationen von 1792/93 erwähnt werde, während die Laster der Natur und der Kultur schon in den achtziger Jahren auftauchen (Klemme: *Freiheit des Willkür*, S. 135). Dies erstaunt nicht, wenn man davon ausgeht, dass Kant erst in der Religionsschrift die Vereinbarkeit von menschlicher Erfahrung und moralischer Freiheit prüft.



Bösen stellt einen Angriff auf den autonomen Gebrauch der Vernunft dar und lässt sich in der Folge als »Unfähigkeit der Willkür« definieren, »das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen«.<sup>67</sup> Diese Unfähigkeit der Willkür kann auch, so fährt Kant fort, »*Verkehrtheit* (perversitas) des menschlichen Herzens heißen«, da sie »die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer *freien Willkür* umkehrt« und dadurch die »Denkungsart in ihrer Wurzel« verderbe.

Die Wurzel des Bösen ist nach Kant also ein perverses Denken, welches die sittliche Ordnung der Triebfedern verkehrt, so dass das moralische Gesetz zwar neben der Selbstliebe aufgenommen, anstatt dieser übergeordnet zu werden, jedoch untergeordnet wird. In der Folge wird die Selbstliebe zur obersten Bedingung für die Befolgung des moralischen Gesetzes gemacht. Damit zeigt sich nun, dass der subjektive Grund des Gebrauchs der menschlichen Freiheit mit der Neigung des Menschen gleichgesetzt wird, die Rangfolge der Triebfedern zu vertauschen, die vom moralischen Gesetz auf der einen und von der Selbstliebe auf der anderen Seite ausgehen. Daraus schließt Kant:

Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine *Maxime* aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der *Unterordnung* (der Form derselben) liegen: *welche von beiden zur Bedingung der anderen gemacht wird.*<sup>68</sup>

Die These, nach der es sich beim radikal Bösen nicht um eine böse Triebfeder, sondern nur um eine Verdrehung der Rangfolge der Triebfedern handelt, bildet das Herzstück des Beweises, dass das moralische Gesetz trotz der offensichtlichen Schwächen der Menschen und trotz der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur auf die geschichtliche Welt anwendbar ist. Doch würde auch dieser Nachweis noch »scholastisch« bleiben, wenn Kant zu seiner Veranschaulichung nicht mit offensichtlicher Genugtuung auf die Grausamkeiten und Boshaftigkeiten der Menschen hinzuweisen sich erlaubte.

Fassen wir zusammen, was das radikal Böse nach Kant auszeichnet: Es bewirkt eine Perversion des Denkens und wirkt sich eben dadurch auf alle Anlagen im Menschen aus. Es stellt eine Abkehr von der Achtung des moralischen Gesetzes als einer für sich hinreichenden Triebfeder der reinen Willkür dar, es verdirbt die Persönlichkeit und bewirkt dadurch einen Selbstverlust, einen Verlust der Selbstachtung und der menschlichen Würde. Es ist schließlich der Ausdruck einer »Widerstreben« dagegen, das moralische Gesetz als Triebfeder der Willkür in sich aufzunehmen.

Fügen wir nun noch hinzu, dass alle menschlichen Grausamkeiten, die ganze historische Erfahrung eine »lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit«<sup>69</sup> hervorrufen und dies *als Ausdruck der bösen Natur des Menschen* doch wiederum *als Beweis für die Anlage der Persönlichkeit im Menschen* genommen werden

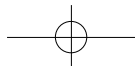
67

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 676.

68

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 685.

69

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 681.



kann, so scheinen alle Merkmale des radikal Bösen dafür bestimmt zu sein, auf die Abwesenheit des wahrhaft höchsten Guts hinzuweisen. Als Abkehr vom moralischen Gesetz und als Widerstreben gegen dieses definiert, wird die Erfahrung des Bösen zum Ausgangspunkt für die Erkenntnis, dass die Realisierung der Freiheit in der Achtung vor dem Gesetz besteht. So ist das radikal Böse nach Kant schließlich als der »faule Fleck unserer Gattung« zu erkennen, der, »so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl tun würde, zu entwickeln«. <sup>70</sup> Als dieser faule Fleck wird das Böse zugleich zum punctum flexus contrarii, zum Umschlagpunkt, an dem sich die Suche nach Glückseligkeit in der Welt als oberflächliche Sorglosigkeit erweist, die nicht moralisch indifferent, sondern radikal böse ist. Das Böse kann somit als der gesuchte Beweggrund gelten, der zuletzt zur Moral hinführt. Die Argumentationsfigur, die Kant mit dem radikal Bösen evoziert, hat ihren Ursprung in der Acedia-Tradition und verdankt dieser auch ihre Evidenz. Das heißt nicht nur, dass die Vernunftreligion Kants aus den Quellen des Christentums geschöpft ist. Es heißt vor allem, dass Kant, um die Sinnhaftigkeit der Transzendentalphilosophie zu sichern, auf eine christlich interpretierte Erfahrung der melancholischen Verzweiflung rekurriert. Diese Erfahrung und ihre Deutung sind jedoch nur für die einleuchtend und evident, welche die christliche Innenansicht auf die Deutung der Melancholie als Acedia teilen. Sie verliert ihre Erklärungskraft, wenn man Kants Vernunftreligion und die Theorie des radikal Bösen aus der Außenperspektive betrachtet. Dies hat Hermann Cohens Deutung der christlichen Erlösungslehre gezeigt.

## 7. Selbstaufhebung der Moral aus moralischen Gründen

Friedrich Nietzsche wird seine Kritik an der Transzendentalphilosophie genau da ansetzen, wo wir Kant eben verlassen haben: bei dem Versuch, die Moral zum Fundament der Philosophie auszubauen. So heißt es in der 1887 verfassten Vorrede zur zweiten Auflage der *Morgenröthe*:

Die Moral hat sich eben von jeher, so lange auf Erden geredet und überredet worden ist, als die größte Meisterin der Verführung bewiesen – und, was uns Philosophen angeht, als die eigentliche *Circe der Philosophen*. [...] Oh, wie falsch ist die Antwort, welche man jetzt noch auf diese Frage bereithält, »weil von ihnen Allen die Voraussetzung versäumt war, die Prüfung des Fundamentes, eine Kritik der gesammten Vernunft« – jene verhängnisvolle Antwort Kant's, der damit uns moderne Philosophen wahrhaftig nicht auf einen festeren und weniger trüglichen Boden gelockt hat! [...] Die richtige Antwort wäre vielmehr gewesen, dass alle Philosophen unter der Verführung der Moral gebaut haben, auch Kant –, dass ihre Absicht scheinbar auf Gewissheit, auf »Wahrheit«, eigentlich aber auf »majestätische sittliche Gebäude« ausgieng: um uns noch einmal der unschuldigen Sprache Kant's zu bedienen, der es als seine eigne »nicht so glänzende, aber doch auch nicht verdienstlose« Aufgabe und

70

Kant: Religion. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 687.



Arbeit bezeichnet, »den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen« (Kritik der reinen Vernunft II, S. 257). Ach, es ist ihm damit nicht gelungen, im Gegenteil! – wie man heute sagen muss. Kant war mit einer solchen schwärmerischen Absicht eben der rechte Sohn seines Jahrhunderts, das mehr als jedes andere das Jahrhundert der Schwärmerei genannt werden darf.<sup>71</sup>

Nicht die moralische Indifferenz ist nach Nietzsche die große Täuschung, sondern der Glaube, man könne dieser Indifferenz entkommen. In der Folge stellt Nietzsche die bekannte Forderung nach einer Selbstaufhebung der Moral aus moralischen Gründen auf.<sup>72</sup> Philosophie soll nicht mehr zur Moral hin, sondern von der Moral weg führen. Sie soll nicht mehr begründen, sondern verwandeln. In feierlichen Worten erklärt er die neue Philosophie zu einer »Kunst der Verwandlung«.<sup>73</sup> Dabei lässt er die Kantische Moralphilosophie weit hinter sich, beerbt jedoch das Problem, das am Ausgang von Kants Philosophieren stand und das Kant in der Frage auf den Punkt gebracht hat, »auf welchem Grunde die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand [beruht, d.V.]«.<sup>74</sup> Nietzsche teilte die Sorge um die Sinnhaftigkeit des Denkens und er kannte die Angst, sich in leeren Zeichen zu verlieren. Seine Forderung, die Philosophie solle verwandeln und nicht begründen, ist eine heimliche Reminiszenz an den Rekurs des frühen Kant auf das produktive Potenzial von Schein und Spiel, an den Gedanken der heilsamen Illusion und der Umsetzung der Produktivität der Illusion in die Konzeption einer Disziplin der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Zugleich wollte er sich jedoch auch dem Schein und Spiel nicht blind überlassen. Er suchte die Unbedingtheit des Zeichens *innerhalb* der geschichtlichen Welt. Und er fand sie im Glück, das mit der Erfahrung des Sich-ausdrücken-Könnens verbunden ist. Diese Erfahrung der Verwandlung im Vollzug des Sich-Ausdrückens bildet die Grundlage der neuen Philosophie, die Nietzsche als Kunst der Verwandlung projiziert.<sup>75</sup>

Nietzsches Denken geht in eine der kantischen diametral entgegengesetzte Richtung. Dennoch gibt es zusätzlich zum bereits genannten einen zweiten Bereich, in dem sich Nietzsche als heimlicher Erbe Kants erweist: Er betrifft die erkenntnisleitende Funktion, die beide dem Leiden am Leiden an der Welt zukommen lassen. Die Philosophen müssen, wie Nietzsche unterstreicht, durch die Lehre des »großen Schmerzes« gegangen sein, um sich für die neue Philosophie des Leibes als fähig zu erweisen. Er betrifft den Körper und die Seele, er führt in die Tiefe und heilt durch Desillusionierung:

71

Nietzsche: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile. In: *Kritische Studienausgabe*. Hg. v. Colli, Giorgio u. Montinar,azzino. [Zitiert als KSA mit Band und Seitenangabe] Bd. 3. Hervorhebung im Original. S. 13 f.

72

Nietzsche: Morgenröthe. KSA 3, S. 16.

73

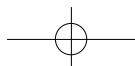
Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 349.

74

Kant: *Briefwechsel*, S. 171.

75

Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 349.





Erst der große Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsere letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun.<sup>76</sup>

Nicht, dass dieser Schmerz bessere Menschen aus den Philosophen macht. Er »vertieft« sie, wie Nietzsche es ausdrückt, und er meint damit, der Schmerz desillusioniere sie, so dass sie sich kein X mehr für ein U<sup>77</sup> vormachen lassen. Nietzsche beschreibt den heilenden Schmerz mit Metaphern, die aus der Acedia-Tradition bekannt sind:

Dieses Stück Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung mitten in der Jugend, dieses eingeschaltete Greisenthum an unrechter Stelle, diese Tyrannei des Schmerzes überboten noch durch die Tyrannei des Stolzes, der die *Folgerungen* des Schmerzes ablehnte – und Folgerungen sind Tröstungen –, diese radikale Vereinsamung als Nothwehr gegen eine krankhaft hellseherisch gewordene Menschenverachtung, diese grundsätzlich Einschränkung auf das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntnis, wie sie der *Ekel* verordnete.<sup>78</sup>

Der »große Schmerz« führt zum Umschlagpunkt, an dem der Schein sich auflöst und die Wahrheit über den Schein sich offenbart. Diese Wahrheit eröffnet nach Nietzsche nicht nur, dass es keine übersinnliche Welt gibt und das moralische Gesetz nur eine Chimäre ist, sondern mehr noch, dass die Hoffnung auf eine übersinnliche Welt der wahre Grund ist, der den melancholischen Schmerz erst hervorruft. Diese klärende Erkenntnis beendet die falsche Hoffnung und mit ihr den Schmerz; sie öffnet die Sinne für das Leben. Wie nah sich Nietzsche noch in seiner radikalen Kritik der christlichen Heilsethik an der Tradition der Acedia bewegt, geht aus einer kurzen Notiz aus den Wintermonaten 1870/71 hervor, in der das Böse als Hang zur Selbstzerstörung beschrieben wird:

Vor Schmerz sich selbst zerfleischen – das ist das B ö s e, das immer der reinen Verzückerung in der Anschauung entgegenkämpft.<sup>79</sup>

So ist der Satz, dass es die Moralität selbst ist, die gebietet, der Moral das Vertrauen zu kündigen<sup>80</sup>, wörtlich gemeint. Das höchste Gut, auf welches das Böse als ein Anderes verweist, ist bei Nietzsche nicht mehr Gott und nicht das moralische Gesetz, sondern das Leben.

76

Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 350.

77

Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 350.

78

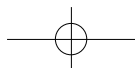
Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 346. Hervorhebung im Original.

79

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 215. Hervorhebung im Original.

80

Nietzsche: Morgenröthe. KSA 3, S. 16.



## 8. Die Ehre des Fabius Cunctator

Sowohl Nietzsche als auch Kant bedienen sich zur Begründung ihrer jeweiligen Kritiken einer christlich interpretierten Erfahrung. Für beide beinhaltet diese Erfahrung eine Evidenz, die über den christlichen Horizont hinaus weist. Beide weisen denn auch deren Ursprung aus der christlichen Tradition *nicht* nach. Die Evidenz dieser Erfahrung, welche die Sinnhaftigkeit des Denkens sichern soll, erschließt sich jedoch nur, wenn man sie, wie Michael Theunissen gezeigt hat, aus der Innenansicht ihrer christlichen Deutung betrachtet.

Was aber ist, wenn die christliche Deutung als Rahmen wegfällt? Erweist sich der Glaube an das Böse und seine Vermittlerfunktion dann nicht als ein Wahn – ganz in dem Sinne, wie Kant die Illusion oder den »Schein der Religion« als Wahn definiert hat, »wie sie zuletzt vor die Sache selbst genommen wird«?<sup>81</sup> Walter Benjamin hat das Böse als »Spekulation«<sup>82</sup> gedeutet. Aus diesem Standpunkt erscheint der Versuch, das Denken unter Rekurs auf das radikal Böse vor dem Fall ins Sinnleere zu schützen, jener Ungeduld entsprungen, die der sogenannte »vorkritische« Kant sowohl dem Skeptiker Hume als auch dem Enthusiasten Rousseau vorgehalten hat. In Absetzung von beiden hatte Kant seine Methode als »Zweifel des Aufschubs« und sich selber in den sechziger Jahren als Sucher beschrieben:

Der Zweifel den ich annehme ist nicht dogmatisch sondern ein Zweifel des Aufschubs. Zetetic (zetein Sucher.) Ich werde die Gründe von beyden Seiten erhöhen. Es ist wunderlich dass man davon gefahr besorgt. Die Speculation ist nicht eine Sache der nothdurft. Die Kentnisse in Ansehung der letzern sind sicher. Die Methodes des Zweifels ist dadurch nützlich, dass sie das Gemüt *praeservirt* nicht nach Speculation sondern dem Gesunden Verstande und *Sentiment* zu handeln. Ich suche die Ehre des *Fabius Cunctator*.<sup>83</sup>

Die Spekulation ist nicht eine Sache der Notdurft; sie ist, wie Kant ebenfalls in den *Bemerkungen* über die Philosophie überhaupt schreibt, »eine Sache der Annehmlichkeit«. Deshalb sei es, wie er hinzufügt, »wunderlich dass man sie durch sorgfältige Gesetze einschränken will«.<sup>84</sup> Wenn die Philosophie eine Sache der Annehmlichkeit ist, entspringt sie dann nicht ihrerseits dem »idealischen Gefühl«? Gehört sie dann nicht ihrerseits der Welt des Scheins und des Spiels an? Der Zweifel des Aufschubs hatte Kant zur Apologie der Illusion geführt. Die Sorge um die Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes ließ ihn dreißig Jahre später die Theorie des radikal Bösen formulieren. Die drohende Allgegenwärtigkeit der Illusion hat einen Abgrund des Sinnleeren geöffnet, vor dem Kant seine

81

Kant: *Bemerkungen*. AA 20, S. 136.

82

Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. GS I.1, S. 407.

83

Kant: *Bemerkungen*. AA 20, S. 175. Hervorhebung im Original.

84

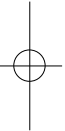
Kant: *Bemerkungen*. AA 20, S. 131.





Philosophie mit dem Konzept des radikal Bösen zu schützen versuchte. Die Angst vor der Gefahr des Zweifels, die dem Vierzigjährigen noch wunderbar erschien, scheint zuletzt gesiegt zu haben. – Doch: Die Theorie des radikal Bösen ist nicht das letzte Wort von Kant.

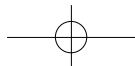
Nach seinem Tod fanden sich zwölf Konvolute mit Notizen auf seinem Schreibtisch, die als »Opus Postumum« eine abenteuerliche Editions-geschichte erleben sollten.<sup>85</sup> In den sieben Jahren von 1796 bis 1803 hat der über Siebzigjährige seine Transzendentalphilosophie einem erneuten Umwälzungsprozess zu unterziehen versucht. War Kants Lust am Zweifel doch größer als die Angst vor dem Risiko? Hat er sich zuletzt die Ehre eines *Fabius Cunctator* doch verdient?



---

85

Zur Editions-geschichte vgl. die Einführung in AA 20; Lehmann, Gerhard: Geschichte eines Manuskripts. In: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin 1969, S. 45-50.



## II. PRAKTIKEN DER ILLUSION IN DER MODERNE

### 1. Nietzsches Tanz um die Philosophie

»Wille zur Wahrheit« – das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein. –<sup>1</sup>

#### 1. An die Realisten

Zu Beginn des zweiten Buches seiner *Fröhlichen Wissenschaft* (1882) mokiert sich Nietzsche über die »nüchternen Menschen«, die sich »gegen Leidenschaft und Phantasterei gewappnet« fühlen.<sup>2</sup> Der betreffende Aphorismus richtet sich »An die Realisten«. Gemeint sind jene, die sich selbst Realisten nennen und meinen, die Wirklichkeit selbst vor sich zu haben und »vielleicht der beste Theil davon« zu sein. Sie täuschen sich, folgt man Nietzsche, nicht nur über die äußere Wirklichkeit, sondern auch über die innere. Sind sie aber erst einmal enttarnt, so geben sie sich dem Blick des Philosophen als »höchst leidenschaftliche und dunkle« Wesen zu erkennen. In ihrer Nüchternheit verkennen die Realisten die Realität der Leidenschaft und damit sich selbst. Bezeichnenderweise nennt er die selbsternannten Realisten »Geliebte Bilder von Sais«. Weit davon entfernt, nüchtern und realistisch, wissenschaftlich und objektiv zu sein, seien sie vielmehr »verliebte Künstler«. Und die Wirklichkeit? Anstatt da zu sein, ist sie, so Nietzsche, eine »alte, uralte ›Liebe‹«, in welche die Herkunft, die Vergangenheit und die Vorschule der Philosophie eingeflossen seien.<sup>3</sup> Der Aphorismus endet mit dem Bekenntnis des Autors, dass er sich den Realisten durchaus nicht fremd fühle, und mit der Aufforderung, den guten Willen, über die Trunkenheit hinauszukommen, ebenso hoch zu achten wie den Glauben, ebendieser Trunkenheit erst gar nicht fähig zu sein. Auch Nietzsche liebt also die Realität, ja, er liebt sie – was als Quintessenz des Aphorismus »An die Realisten« zurückbleibt – mehr als die Realisten. Es geht ihm mehr um die Realität und um mehr Realität als jenen, die ein Phantasma für die Wirklichkeit nehmen und sich selbst ein Bild zu Sais sind.

*Die Fröhliche Wissenschaft* gilt in vielerlei Hinsicht als Nietzsches zentrales Werk.<sup>4</sup> »Tatsächlich«, schreibt Giorgio Colli im Nachwort zum dritten Band der *Kritischen Studienausgabe*, »ist dieses Buch in Nietzsches Leben ›zentral‹, nicht nur in dem äußeren Sinn, dass es eine Mittelstellung innerhalb seiner literarischen Produktion einnimmt, sondern auch in dem subtileren, dass es sich wie ein magischer Augenblick der Ausgewogenheit in seine Schriften einfügt, als seine einzige

<sup>1</sup> Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 576 f.

<sup>2</sup> Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 421.

<sup>3</sup> Zum Verhältnis von Phantasma und Realität vgl. Kofman, Sarah: *Explosion I. De l'»Ecce Homo« de Nietzsche*. Paris 1992, insbes. S. 21 ff. Zum Verhältnis zwischen Nietzsche und Freud vgl. Gasser, Reinhard: *Nietzsche und Freud*. Berlin, New York 1997.

<sup>4</sup> Vgl. Vattimo, Gianni: *Friedrich Nietzsche*. Aus d. Ital. v. Laermann, Klaus. Stuttgart 1992, S. 58 f.



Erfahrung völliger ›Gesundheit‹.<sup>5</sup> Von hier aus ergibt sich ein weiterer Sinn, in dem *Die fröhliche Wissenschaft* zentral genannt werden kann: »hinsichtlich der Gegenüberstellung von Kunst und Wissenschaft«. Denn die wahre »Gesundheit« besteht darin, Dichter und Wissenschaftler in einem zu sein und, so Colli, »eine Wissenschaft zu betreiben, die nicht nur nicht mürrisch und steif, sondern auch gar nicht immer nur ernst ist«.

Dichter und Wissenschaftler in einem und keines von beidem sind in *Die fröhliche Wissenschaft* die Philosophen. In der Vorrede zur zweiten Auflage seines Buches verbindet Nietzsche das, was er unter »fröhlicher Wissenschaft« versteht, mit einer Neubestimmung der Philosophie. In dieser Neubestimmung formuliert er seine Antwort auf die desillusionierende Erkenntnis des phantasmatischen Charakters der bisherigen Philosophie. Phantasmatisch ist für Nietzsche nicht nur, wie im Aphorismus »An die Realisten« gezeigt, der Empirismus, sondern, wie er mit Schopenhauer konstatiert, auch die kritische Philosophie Immanuel Kants. Der von Moses Mendelssohn mit dem Titel »Alleszermalmer« ausgezeichnete Kant wird von Nietzsche wegen seiner Fundierung der Philosophie in der Moral der Schwärmerei angeklagt.<sup>6</sup> Was Kant nicht vermochte, soll nun die Philosophie als ›fröhliche Wissenschaft‹ leisten. Wie Descartes und nach ihm Kant will auch Nietzsche die modernen Philosophen auf einen festen Boden führen.<sup>7</sup> Die fröhliche Wissenschaft soll die Philosophen die Realität spüren lassen.

Ich werde im Folgenden Nietzsches Suche nach einem neuen Fundament der Philosophie nachzeichnen. Sie führt Nietzsche zu einem philosophisch geläuterten Bilderdienst als einer besonderen Form der philosophischen Praxis der Illusion. Dabei wird sich zeigen, dass Nietzsche mit Kant nicht nur die zentrale Rolle verbindet, welche die Acedia als ›Leiden am Leiden an der Welt‹ für die Überwindung des philosophischen Zweifels spielt, sondern auch die Funktion, die beide dem Gegenverhältnis der Geschlechter, insbesondere dem schönen Geschlecht als heilsamer Illusion für die Kultivierung der Menschheit beimessen. Wobei Nietzsche einen entscheidenden Schritt weitergehen wird, indem er auch noch die Überwindung der Desillusionierung, die mit der Erkenntnis der moralischen Indifferenz einhergeht, der produktiven Macht der heilsamen Illusion zuschreibt.

## 2. Kommunizierende Röhren

Im Unterschied zu dem nur zwei Jahre älteren Friedrich Nietzsche hat sich der jüdische Philosoph und Schulgründer Hermann Cohen dezidiert als Erbe Kants verstanden. Wenn man das Verhältnis zwischen Cohen und Kant aus der

5

Colli, Giorgio: Nachwort. KSA 3, S. 660.

6

Vgl. oben Kap. I.3. S. 117 ff.

7

Auf den Anspruch Nietzsches, sich als Nachfolger Descartes' verstanden wissen zu wollen, weist nicht nur die Metaphorik in allen 1886 geschriebenen Vorworten hin, die sich eng an Descartes' Bilder des philosophischen Baumeisters anlehnt. Bereits der Text, den er dem 1878 veröffentlichten 1. Band von *Menschliches Allzumenschliches* mit dem Titel »Anstelle einer Vorrede« voranstellte – ein langes Zitat aus Descartes' *Dissertatio de Methodo recte utendi et veritatem in scientiis investigandi* –, deutet dies an.

hier vorgeschlagenen Perspektive der Illusion und im Licht der kommunizierenden Röhren zwischen Kant und Nietzsche betrachtet, scheint die Distanz zwischen Cohen und Kant freilich eher größer als kleiner zu werden. Dabei rücken Nietzsche und Cohen zwar nicht näher, doch bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Philosophien wird doch deutlich, dass sie auf ähnliche Probleme geantwortet und auf vergleichbare Herausforderungen reagiert haben und dass beide, wenn auch in heterogener Weise, das Anliegen teilen, den Menschen nicht ganz bzw. nicht den ganzen Menschen den Wissenschaften und den im Lauf des 19. Jahrhunderts entstandenen Mess- und Registrierapparaten zu überlassen.

So stellte Hermann Cohens 1871 in der ersten Auflage erschienene Schrift *Kants Theorie der Erfahrung* nicht die nur erste philologische Auslegung von Kants Theorie der Erfahrung und des Apriori dar, sondern war zugleich eine dezidierte Stellungnahme in der Auseinandersetzung um epistemologische Grundsatzenfragen, für welche die Kontroverse zwischen dem Hegelianer Kuno Fischer und dem Antihegelianer und Lehrer Cohens, Friedrich Adolf Trendelenburg, symptomatisch war.<sup>8</sup> Im Zentrum dieser Kontroverse stand die Frage, wie Kants Unterscheidung der reinen Anschauungsformen der Zeit und des Raums und der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) auszulegen sei. Tatsächlich war der Streit über die kantischen Konzepte jedoch weniger eine Auseinandersetzung über Kant als ein Ausdruck der Veränderung im Bereich des Wissenssystems selbst. Die Kenntnisse der Quelltexte waren bescheiden, obwohl Otto Liebmann schon 1865 in seinem Buch *Kant und die Epigonen* den Ruf ›Zurück zu Kant‹ ausgegeben hatte. Im Zentrum stand nicht das Kantische System und auch nicht die Frage nach der Aufgabenstellung der Philosophie als einer Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft, sondern im Zentrum des Interesses stand die theoretische Konzeptualisierung der empirischen Erkenntnisse über die Wahrnehmung, welche die Verbindung von Wahrnehmungsphysiologie, experimenteller Physik und empirischer Psychologie so reichhaltig beförderte. Klaus Christian Köhnke hat nachgezeichnet, wie bereits in den dreißiger Jahren aus dieser Gemengelage die ›Erkenntnistheorie‹ als eine neue Disziplin hervorgegangen war.<sup>9</sup> Beriefen sich die Philosophen auf Kant, um der Philosophie den Rang einer Wissenschaft zu sichern, so bekannten sich die Naturwissenschaftler umgekehrt zu Kant, um ihre Experimente über den Wahrnehmungsapparat erkenntnistheoretisch zu begründen. So etwa Hermann Helmholtz 1855 in seinem populärwissenschaftlichen Vortrag »Über das Sehen des Menschen«. <sup>10</sup> Ein bezeichnendes Bild von der Situation und den Kontroversen um die Frage, wie man die Transzendente Ästhetik

8

Eine ausführliche Darstellung der Kontroverse samt ihren wissenschaftlichen Hintergründen gibt Lydia Patton in ihrer noch nicht in Buchform veröffentlichten, doch im Internet zugänglichen Dissertation: Patton, Lydia: *Hermann Cohen's History and Philosophy of Science*. Department of Philosophy. McGill University, Montreal 2004. (<http://home.uchicago.edu/~patton/Dissertation.pdf>, download 18. 9. 2005)

9

Vgl. Köhnke, Klaus Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt a. M. 1993.

10

Helmholtz, Hermann: Über das Sehen des Menschen. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. Zum Besten von Kant's Denkmal am 27. 2. 1855. Leipzig 1855. Wieder abgedr. In: ders.: *Vorträge und Reden*. Bd. 1, Braunschweig 1884, S. 365- 396.



und die Aprioritätslehre denn nun verstehen bzw. psychologistisch revidieren oder geistesphilosophisch korrigieren müsse, zeichnete Cohen 1871 in der Vorrede zu seinem Buch:

Wie der grösste Teil der Jüngerer, welche der Philosophie erliegen, war auch ich in der Meinung aufgewachsen, dass Kant überwunden, historisch geworden sei. Als mir daher der Gedanke kam, dass jene Angriffe Kant nicht treffen, wurde dieser zunächst von dem Glauben an das Ansehen der Zeitgenossen niedergehalten. Je mehr ich jedoch die Ansichten, aus welche jene verwerfenden Urtheile erfolgten, so weit es mir gegeben war, mich vertiefte, desto beharrlicher blieb jener Zweifel [...] Mir aber lag es daran, den historischen Kant wieder dazustellen, ihn in seiner eigenen Gestalt, so weit sie mir fassbar wurde, seinen Widersachern gegenüber zu behaupten. Bei dieser Kärnerarbeit, der ich froh war, gewahrte ich nun je länger je deutlicher, dass die Widerleger den urkundlich vorhandenen Kant sich nicht zu eigen gemacht hatten: dass ihre Auffassung durch schlichte Anführungen widerlegt werden könne. Ich sah, wie systematischer Gegensatz und historischer Irrthum sich wechselweise einander bedingen. [...] Denn ein für das Urtheil Mancher noch nicht erledigter Streit hat es zum Leidwesen Aller, denen – wenn der Kantische Ausdruck gestattet ist – Philosophie am Herzen liegt, blossgestellt, wie es um die historische Kenntniss der Kantischen Philosophie in Deutschland bewandt ist.<sup>11</sup>

Die Beschäftigung mit dem »urkundlichen Kant« führte Cohen zu einer Distanzierung sowohl von psychologistischen Deutungen des Apriori als auch von psychophysischen Theorien des Erkenntnisapparats.<sup>12</sup> Cohen wollte die Autorität Kants wiederaufrichten und hat dabei jene Bedeutung der Philosophie für sich entdeckt, die, wie Geert Edel formuliert, »ihr Schöpfer ihr zugemessen hatte, nämlich Fundamentallehre aller künftigen Metaphysik zu sein«.<sup>13</sup> In der Folge verband sich die Wiederaufrichtung der Autorität Kants für Cohen mit der Wiedereinsetzung der genuin philosophischen, weder von der Psychologie noch der Physik zu leistenden Aufgabe, die Grenzen der Erkenntnis zu eruieren. Sie änderte Cohens Haltung sowohl in Bezug auf Johann Friedrich Herbart's Theorie des mechanischen Bewusstseins – mit welcher der junge Cohen über seinen Lehrer, den Sprachwissenschaftler und Begründer der Völkerpsychologie, Heymann Steinthal, bekannt geworden war<sup>14</sup> – als auch bezüglich des Stellenwertes der Psycho-

11

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung (1871). *Werke*. Bd 1.3, S. III f.

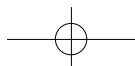
12

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung (1871). *Werke*. Bd. 1.3, S. III f.

13

Edel, Geert: Einleitung. In: Cohen, Hermann: Kants Theorie der Erfahrung. In: *Werke*. Bd 1.1, S. 9.

14

Dieser Einfluss ist noch deutlich spürbar in Cohens Aufsatz »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins«, der 1869 in der von Lazarus und Steinthal herausgegebenen *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* erschienen ist. Zum Verhältnis von Cohen zu Steinthal vgl. Adelman, Dieter: H. Steinthal und Hermann Cohen. In: *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hg. v. Moses, Stéphane u. Wiedebach, Hartwig. Hildesheim 1997, S. 1-34. Eine Würdigung der Leistungen von Steinthal und



logie für die Behandlung des Erkenntnisproblems. Ausgangs- und Angelpunkt für Cohens Neubegründung der Aprioritheorie bildete der Begriff der Erfahrung:

*Kant hat einen neuen Begriff der Erfahrung begründet. Die Kritik der reinen Vernunft ist Kritik der Erfahrung.*<sup>15</sup>

Erfahrung ist, wie Cohen gegen die psychologistischen Deutungen Kants darlegt, nicht Quelle des Bewusstseins, Erfahrung geht nicht von einem Gegebenen aus, sie ist nicht das Fundament des Bewusstseins, Erfahrung ist Erkenntnis. Als Erkenntnis aber will Erfahrung, wie Cohen weiter folgert, als vom Denken selbst erzeugt erkannt werden.<sup>16</sup> Er schließt sein Buch mit der These, dass die Philosophie, will sie Wissenschaft sein, die Erfahrung selbst »produciren« müsse.<sup>17</sup> Mit dieser Forderung gibt er der Philosophie ihre von Kant definierte Aufgabe der Kritik der Erkenntnis zurück und sichert der Philosophie zugleich einen ihr genuinen Ort. Cohen lag die Philosophie am Herzen! Wie Cohen seine abenteuerlich klingende These, nach der das Denken die Erfahrung selber produzieren müsse, im Rahmen der Kritischen Philosophie begründete, ist Thema des nächsten Kapitels. Zunächst also zu Nietzsche und seiner Suche nach einer realitätshaltigen Philosophie. Sie steht im Zeichen eines Labyrinths, das im eigentlichen Sinn ein Tanz ist. Es ist ein Tanz um die Philosophie, den Nietzsche im Verein mit Ariadne und Dionysos und alternierend als eine der beiden Figuren tanzt. Dieser vielstimmige Labyrinth-Tanz ist Nietzsches Antwort auf die Herausforderung, welche das Leben aus der Perspektive des »tollen Menschen« vorstellt<sup>18</sup>, der, wie es im berühmten Aphorismus 125 des dritten Buches *Der Fröhlichen Wissenschaft* heißt, mit seinem Wissen um die Konsequenzen des »ungeheuren Ereignisses« zu früh gekommen und deshalb unverstanden geblieben sei. Dies Ereignis ist für Nietzsche die Tötung Gottes, mit der, wie er konstatiert, der ganze Horizont wie mit einem Schwamm weggewischt worden sei.<sup>19</sup>

### 3. Philosophie als Kunst der Transfiguration

Nietzsche selber bezeichnet *Die fröhliche Wissenschaft* in *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888) als Geschenk des »wunderbarsten Monats Januar«. Ausdrücklich soll sein Titel an den Begriff der »gaya scienza« erinnern, an die »Einheit von

Lazarus und ihrer Völkerpsychologie gibt: Köhnke, Klaus Christian: *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt a. M. 1996, S. 343 ff. Zur Differenz zwischen Steinthals und Lazarus' Völkerpsychologie und Herbarts psychologischer Bewusstseinstheorie vgl. Patton: *Hermann Cohen's History and Philosophy of Science*, S. 64 ff.

15

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung (1871). *Werke*. Bd. 1.3, S. 3.

16

Cohen führte seine Kritik am Begriff der Empfindung in seiner 1883 erschienenen Schrift *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* aus. Vgl. Kp. II.3, S. 176ff.

17

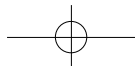
Cohen: Kants Theorie der Erfahrung (1871). *Werke*. Bd. 1.3, S. 12.

18

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 480 f.

19

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 481.





*Sänger, Ritter und Freigeist*, mit der sich jene wunderbare Frühkultur der Provençalen gegen alle zweideutigen Culturen abhebt.«<sup>20</sup> Ein Tanzlied ist *Die fröhliche Wissenschaft* für Nietzsche, ein Ja sagendes Buch, gesungen von einem Liebenden. Es ist als »Geschenk des Januar« in seinen gelungensten Momenten auch ein Geschenk des Dionysos. Nun ist Nietzsches Dionysos gerade in seiner Eigenschaft als Gott der Verwandlung – ein philosophierender Gott. So weiß Nietzsche, »der letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes«<sup>21</sup>, unter anderem Folgendes zu berichten:

Schon dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophieren, scheint mir eine Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist und die vielleicht gerade unter Philosophen Misstrauen erregen möchte.<sup>22</sup>

In der Vorrede zur zweiten Ausgabe (1886) führt Nietzsche näher aus, was *Die fröhliche Wissenschaft* mit der Philosophie des Dionysos verbindet. Er geht von der Erfahrung der Genesung aus – der Verwandlung von einem Kranken in einen Gesunden – und gelangt zu der Definition der Philosophie als »Kunst der Transfiguration«. Dabei setzt er, die Verbindung zur Philosophie vorbereitend, *Die fröhliche Wissenschaft* gleich mit den

[...] Saturnalien eines Geistes, der einem furchtbaren langen Drucke geduldig widerstanden hat – geduldig, streng, kalt, ohne sich zu unterwerfen, aber ohne Hoffnung – und der jetzt mit Einem Male von der Hoffnung angefallen wird, von der Hoffnung auf Gesundheit, von der *Trunkenheit* der Genesung.<sup>23</sup>

»Fröhliche Wissenschaft« ist demnach die feierliche Verwandlung eines Hoffnungslosen in einen Hoffenden. Diese im Buch protokollierte Verwandlung ist einer Konversion nicht unähnlich. Der ausschlaggebende Unterschied besteht jedoch darin, dass die angedeutete Wende nicht die Konversion zu einem neuen Glaubenssystem, sondern die Befähigung zur Philosophie einleitet: zu einer Philosophie, die von der hier thematisierten Verwandlung nicht unberührt geblieben ist. Sie ist mit der Genesung des Philosophierenden, in den Begriffen von Krankheit und Gesundheit gedacht, selbst zu einer angewandten Kunst der Verwandlung geworden: Philosophie wird mit Nietzsche – und darin besteht seine an Descartes' Umsturz der philosophischen Fundamente und der anschließenden Neugründung der Philosophie orientierte Leistung – zur »Kunst der Transfiguration«.<sup>24</sup>

20

Nietzsche: *Ecce homo*. Wie man was wird, was man ist. KSA 6, S. 333 f.

21

Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. KSA 5, S. 237 f.

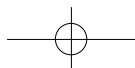
22

Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. KSA 5, S. 238. Zur philosophischen Weisheit des Dionysos vgl. auch: Vernant, Jean-Pierre: *Der maskierte Dionysos. Stadtplanung und Geschlechterrollen in der griechischen Antike*. Berlin 1996.

23

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 345.

24

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 349.



Als »Kunst der Transfiguration« ist Philosophie, in Nietzsches Worten, das »Nicht anders Können« des Philosophierenden, als »seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen«.<sup>25</sup> Dionysische Philosophie wäre also die Kunst der Übersetzung eines Zustandes in Zeichen. Was die Philosophie als Kunst der Darstellung von der Kunst unterscheidet, ist die Erkenntnis der Grenzen, die der Darstellung aufgrund des phantasmatischen Charakters der vermeintlich gegebenen Wirklichkeit und damit der Kunst selbst gesetzt sind. Das Festhalten an der Erkenntnis, die für Nietzsche in erster Linie Erkenntnis der Grenzen der Erkenntnis<sup>26</sup> ist, macht die Nähe der Philosophie zur Wissenschaft aus.<sup>27</sup>

Was sie als »Kunst der Darstellung« – Nietzsche nennt sie eine »andre Kunst«<sup>28</sup> – mit der Kunst verbindet, ist ihr verwandelnder Charakter. Sie vermittelt dem Philosophierenden die Möglichkeit, seinen Zustand zu kommunizieren. Und darin liegt auch schon das Geheimnis ihrer heilenden Kraft: Die »Umsetzung seines Zustandes in die geistigste Form und Ferne« ist bereits der Gang aus der Untätigkeit und als solcher Teil der Gesundung. Nietzsche denkt Philosophie im Begriff der Gesundheit und verwirft im Namen der Gesundung »jede Ethik mit einer negativen Fassung des Glücks«<sup>29</sup>, er verwirft die idealistische Philosophie genauso wie den Materialismus. Es verwandelt die Philosophie des Geistes in eine Philosophie des Leibes und verbindet dies mit der Aufgabe, den Leib ohne Umweg über den Geist in Zeichen zu übersetzen. Und wenn Nietzsche an Zeichen denkt, dann an Schriftzeichen. Das Glück, das die »Umsetzung seines Zustands in die geistigste Form und Ferne« verspricht, ist das Glück des Schriftstellers, dem es gelingt, was ihm am Herzen liegt, aufs Papier zu bringen.<sup>30</sup> »Das Eine«, so lautet der erste Satz des Abschnittes »Warum ich so gute Bücher schreibe« in *Ecce Homo* aus dem Jahr 1888, »bin ich, das Andre sind meine Schriften.«<sup>31</sup> In der zwei Jahre zuvor verfassten Vorrede zu *Morgenröthe. Gedanken*

25

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 349.

26

So heißt es schon in einer Notiz aus dem Frühjahr 1871: »Wie entsteht die Kunst? Als Heilmittel der Erkenntniß. Das Leben ist nur möglich durch künstlerische Wahnbilder [...]« (KSA 7, S. 178); und in »Über das Pathos der Wahrheit«: »Die Kunst ist mächtiger als die Erkenntniß, denn sie will das Leben, und jene erreicht als letztes Ziel – nur die Vernichtung« (KSA 1, S. 760).

27

Zur Veränderung der Bedeutung, die der Kunst und dabei insbesondere der Musik im Verhältnis zur Sprache in *Die Geburt der Tragödie* und dem 1873 verfassten Essay »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn« zukommt, vgl. Behler, Ernst: »Die Sprachtheorie des jungen Nietzsches«. In: *Centaurien-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Hg. v. dems., Gerratana, Federico u. Venturelli, Aldo. Berlin, New York 1994, S. 99-111; Lacoue-Labarthe, Philippe, »Der Umweg«. Aus d. Franz. v. Schestag, Thomas. In: *Nietzsche aus Frankreich*. Hg. v. Hamacher, Werner. Frankfurt a. M. 1986, S. 75-105.

28

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 351.

29

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 348.

30

Vgl. Derrida, Jacques: Sporen. Die Stile Nietzsches. Aus d. Franz. v. Schwadener, Richard, überarb. v. Hamacher, Werner. In: *Nietzsche aus Frankreich*, j129 S. 130-168, hier S. 159 f.

31

Nietzsche: *Ecce homo*. Wie man wird, was man ist. KSA 6, S. 298.





über die moralischen Vorurtheile wendet sich Nietzsche im Namen seines Buches mit dem Wunsch an seine Leser: »[...] dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: *lernt* mich gut lesen.«<sup>32</sup> Philosophie ist für Nietzsche die Kunst der Selbstverwandlung im doppelten Sinn: die Kunst der Verwandlung aus sich selbst und die Kunst der Verwandlung in ein Selbst. Anders als Kant, der seine Vorlesungen zur Anthropologie 27 Jahre vorgelesen hat, bevor er sie als Buch veröffentlichte, begreift sich Nietzsche, wenn er sich als Philosoph adressiert, als Schreibenden und jene, an die er sich wendet, als Lesende.<sup>33</sup>

#### 4. Das Leid der Ariadne

Nietzsche hat für die Krankheit des Hoffnungslosen in der Vorrede zu *Die fröhliche Wissenschaft* und in seinen anderen Büchern viele Namen gefunden: Er beschreibt sie als »die Zeit schweren Siechthums«, als »großen Schmerz«; er nennt sie »Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung«, »radikale Vereinsamung«<sup>34</sup>, »Fremde«<sup>35</sup>, »Untätigkeit«, »Acedia« und, immer wieder, den »großen Ekel«. Es sind Namen für den Zustand, den Kierkegaard 1849 als »Krankheit zum Tode«, als existentielle Verzweiflung bezeichnet hat.<sup>36</sup> Es ist jener Zustand des »Nicht-mehr-Wollens und Nicht-mehr-Schätzens und Nicht-mehr-Schaffens«, von dem Nietzsche in *Ecce homo* schreibt: »oh dass diese große Müdigkeit mir stets fern bleibe!«<sup>37</sup>

Aus diesem Zustand eines existentiellen Sinnverlusts soll die Philosophie nach Nietzsche allein dadurch hinausführen, dass sie ihn symbolisiert. Für Nietzsche besteht die genuine Aufgabe der Philosophie darin, dass sie, über den Umweg der

32

Nietzsche: *Morgenröthe*. KSA 3, S. 17. Auf die äußerst komplizierte Struktur, in der Nietzsche die Frage der Kommunikation stellt, weist Blanchot hin, wenn er schreibt, dass die Menschen, um zu kommunizieren, »ungewiss in welcher Weise« verschwinden müssten. Er kommentiert seine Vermutung mit dem Satz: »Anders gesagt, nicht nur der Mensch und sein Kommunikationsvermögen, sein eigenstes Bedürfnis, sind inkompatibel, sondern auch das Universum – Ersatz eines Gottes, Garantie der menschlichen Präsenz – und die Rede ohne Spur, aus der indessen die Schrift, und zwar als Menschen, uns ruft.« Blanchot, Maurice: *Nietzsche und die fragmentarische Schrift*. In: *Nietzsche aus Frankreich*, S. 71.

33

Hans Gerald Hödl hat darauf hingewiesen, dass das Programm einer »Selbstgewinnung durch Selbsterzählung« bereits in den frühen autobiographischen Schriften Nietzsches angelegt war. Er bezeichnet diese Selbstgewinnung als Teil von Nietzsches »Bildungsprogramm«. Dabei ist für unseren Zusammenhang interessant, dass Hödl diesen Selbstbildungsprozess schon sehr früh in den Kontext von Nietzsches Verhältnisbestimmung seines Schreibens zu Kunst und Wissenschaft stellt. Vgl. Hödl, Hans Gerald: »Musik, Wissenschaft und Poesie im Bildungsprogramm des jungen Nietzsche oder: ›Man ist über sich selbst entweder mit Scham oder mit Eitelkeit ehrlich‹«, in: *Nietzsche und die Musik*. Hg. v. Pöltner, Günther u. Vetter, Helmuth. Frankfurt a. M. 1997, S. 17-43, hier S. 28 ff.

34

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 346.

35

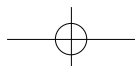
Nietzsche: *Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. KSA 2, S. 15.

36

Kierkegaard, Sören: »Die Krankheit zum Tode«, in: *Gesammelte Werke*. Bd. 21. Hg. v. Hirsch, Emmanuel, Gerdes, Hayo. München 1993. Zur Rekonstruktion von Kierkegaards Verzweiflungsanalyse vgl. Theunissen, Michael: *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt a. M. 1993.

37

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 348.



Zeichensetzung, den Zweifel an der Sinnhaftigkeit des Denkens überwinden hilft.<sup>38</sup> Dabei ist er sich bewusst, dass diese Aufgabe nur eine Philosophie übernehmen kann, die »unter den Philosophen Misstrauen erregen möchte«.<sup>39</sup> Nietzsche denkt dabei an ein über sich selbst aufgeklärtes Philosophieren am »Leitfaden des Leibes«.<sup>40</sup> Statt die »unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen«<sup>41</sup> fortzuführen, lenkt das Philosophieren am Leitfaden des Leibes die Aufmerksamkeit auf das Zusammenspiel der inneren und äußeren leiblichen Erregungen und Wahrnehmungen, die insgesamt den lebendigen Leib ausmachen. In einem Fragment aus dem Jahr 1885 nennt er diesen das »Wunder der Wunder«.<sup>42</sup> Das ganze »Phänomen ›Leib‹«, heißt es in derselben Notiz, »ist nach intellectuellem Maaße gemessen unserem Bewusstsein, unserem ›Geist‹, unserem bewussten Denken, Fühlen, Wollen so überlegen, wie Algebra dem Einmaleins«.<sup>43</sup> Die Notiz ist als Rede des philosophierenden Dionysos konzipiert, die dieser in Nietzsches Erzählung – glücklich, in Ariadne eine vermeintlich geduldige ZuhörerIn gefunden zu haben – bei seinem ersten Aufenthalt auf Naxos hält. Ariadnes heftigen Protest, das sei doch nur »Positivismus, Rüssel-Philosophie« und »Begriffs-Mischmasch«, »Mist aus hundert Philosophien«, kommentiert der dionysische Lehrer lakonisch: »Also kam es zu Tage, dass Ariadne in ihrer philosophischen Ausbildung um zwei Jahrtausende zurück war.«

Ariadne erscheint hier als Fürsprecherin jener philosophischen Tradition, die Nietzsche im Namen von Dionysos zu überwinden trachtet. Der berühmte Faden, der Theseus einst durch das Labyrinth leitete und der philosophischen Tradition bis hin zu Nietzsche als Gleichnis zur Selbstverständigung und zur Selbstversicherung diente, hat seine magische Kraft verloren. Ariadne spielt ungeduldig mit ihm, während sie den philosophischen Lehrer beschimpft.<sup>44</sup> Tatsächlich hat ihr der Faden, der Theseus half, Minotaurus zu besiegen, kein Glück gebracht. Er hat Theseus statt zu ihr hin- von ihr weggeführt. Er hat ihr einen höchst untreuen Liebhaber beschert und sie ins tiefste Leid, in die sprichwörtliche »Sonnen-Vereinsamung« gestürzt.<sup>45</sup> In Ariadne berühren sich für Nietzsche der Höhe- und der Tiefpunkt der abendländischen Philosophie. Sie steht für das Versprechen, dass es einen Ausweg aus dem Labyrinth gibt. Und sie zahlt den Preis, der für diesen

38

Zur Unterscheidung von Melancholie und Acedia vgl. Theunissen: *Vorentwürfe von Moderne*.

39

Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. KSA 5, S. 238.

40

Nietzsche: *Nachlass 1884-1885*. KSA 11, S. 578.

41

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 348.

42

Nietzsche: *Nachlass 1884-1885*. KSA 11, S. 577.

43

Nietzsche: *Nachlass 1884-1885*. KSA 11, S. 577.

44

Nietzsche: *Nachlass 1884-1885*. KSA 11, S. 779. Vgl. auch die Notizen zum »vollkommenen Buch« in: *Nachlass 1885-1887*. KSA 12, S. 401.

45

Nietzsche: *Ecce homo*. KSA 6, S. 348.



vermeintlichen Ausweg zu zahlen ist: Sie bezahlt mit ihrer Lebenslust und bleibt allein, mit dem Wunsch zu sterben, zurück. Nun gilt es für Nietzsche, Ariadne von der Todessehnsucht zu heilen. Es ist die Aufgabe, die er Dionysos überantwortet: Ariadne zum Singen zu bringen – und das heißt sie lehren, das Leben zu lieben, statt sich nach dem Tod zu sehnen.

»Ist alles Weinen nicht ein Klagen? Und alles Klagen nicht ein Anklagen?« Also redest du zu dir selber«, spricht Zarathustra im Selbstgespräch mit seiner Seele im Abschnitt »Von der großen Sehnsucht«, der ursprünglich mit »Ariadne« überschrieben war. Statt anzuklagen, wo längst kein Gericht mehr ist, rät er ihr zu singen:

Aber willst du nicht weinen, nicht ausweinen deine purpurne Schwermuth,  
so wirst du *singen* müssen, oh meine Seele!<sup>46</sup>

Anders als die zweitausendjährige Tradition der Philosophie führt die philosophische Kunst der Transfiguration die Philosophie nicht, wie Nietzsche jener unterstellt, vom Leib weg, sondern zu ihm hin. Die Krankheit lehrt die Philosophen, auf den Leib zu achten. Der »große Schmerz« wird, wie Nietzsche in der Vorrede schreibt, zu einem »Lehrmeister«, »der aus jedem U ein X macht«<sup>47</sup> – der also verhindert, dass man sich ein X für ein U vormacht. Er treibt die Philosophen zu der von ihnen zu leistenden Aufklärung über die Philosophie: Er hält sie dazu an, sich die Anteile der unbewussten physiologischen Bedürfnisse am Zustandekommen der »Erkenntnis« vor Augen zu halten. Mit anderen Worten: Er lehrt sie, mit dem phantasmatischen Charakter der »Realität« zu rechnen. Die mit der Aufmerksamkeit für den Schmerz verbundene Hinwendung zum Leib führt den abwesenden Geist in die Gegenwart zurück. Der Gesunde ist geistesgegenwärtig. Er hat die vielfältige Bedeutung des Leibs für das Leben des Geistes erfahren und weiß sie nun ebenso wie die Bedeutung der Leidenschaft zu schätzen.

Nun deutet bereits das Zitat aus dem Ariadne-Fragment an, in dem der »Mantel des rein-Geistigen« gleich neben dem »Mantel des Objektiven« hängt und allen dreien eine unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse vorgeworfen wird, dass sich Nietzsches Philosophie des Leibs nicht nur gegen die Philosophie des Geistes wendet, sondern auch gegen das Missverständnis, die Symbolisierung des Leibs sei im Rahmen physiologischer und psychophysikalischer Experimente und mit Hilfe von technischen Apparaten zu leisten, welche innere Erregungsvorgänge ohne Umweg über einen Autor und dessen Leidenschaften zu »objektivieren« und in Kurven und Zahlen verwandeln zu vermögen.<sup>48</sup> »Es steht uns Philosophen«, so hält Nietzsche in der Vorrede zu *Der fröhlichen Wissenschaft* fest, »nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt.«<sup>49</sup> »Wir sind«, so fährt er fort,

46

Nietzsche: Also sprach Zarathustra. KSA 4, S. 280.

47

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 350.

48

Vgl. Rieger, Stefan: *Die Ästhetik des Menschen. Über das Technische in Leben und Kunst*. Frankfurt a. M. 2002.

49

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 350.



keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben. Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln auch Alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders.<sup>50</sup>

Nietzsche wehrt sich mit seiner Kunst der Transfiguration nicht nur gegen die Philosophie des Geistes und des Idealismus, sondern zugleich dagegen, dass zuletzt auch die Schriftsteller den Registrier-Apparaten unterstellt und diesen gleichgestellt werden. In der Folge erklärt er zum Ziel und Ursprung der neuen Philosophie nicht die Wahrheit, sondern die Leidenschaft. Nietzsches Philosophieren am Leitfaden des Leibes überträgt es der heilenden Kraft der Illusion, die Leidenschaft aus dem Sog der Selbstzerstörung zu lösen. Damit lässt sich zugleich die Aufgabe konkretisieren, die er der Philosophie zuweist: Sie soll als Kunst der Verwandlung das Leben zu begehren lehren.

Der philosophische Gewinn, den Nietzsche aus dem großen Schmerz zieht, ist dessen desillusionierende Wirkung. Die Desillusionierung macht die Erfahrung von Schmerz, Ekel, Lebensüberdruß, Zweifel und Krankheit in einem existentiellen Sinn unentbehrlich, um sich desillusioniert einem Leben hingeben zu können, das nichts anderes ist als »Verzückung in der Anschauung«.<sup>51</sup> Die Erfahrung des Schmerzes verwandelt das Leben in ein Erkenntnisproblem<sup>52</sup> und führt so zu einer »Distanznahme«, die es ermöglicht, das Leben zu einem »Mittel der Erkenntnis« zu machen.<sup>53</sup> Aus der gewonnenen Distanz lässt sich das Leben, so Nietzsche, als »Experiment des Erkennenden« beschreiben, als Experiment, das der Schriftsteller sprichwörtlich in der eigenen Hand hat. Wer in dieser Weise zur Beschreibung seines Zustandes in der Lage ist, kann, so Nietzsche, als »gesund« betrachtet werden. Er ist in der Lage, das Leben zu lieben, wie es ist. Denn die Erkenntnis des Lebens ist für den neuen Philosophen eine »Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben.«<sup>54</sup> So lässt sich schließlich mit diesem »Grundsatz im Herzen«, nach dem das Leben ein Mittel der Erkenntnis ist, wie es im 4. Buch heißt, »nicht nur tapfer, sondern sogar *fröhlich leben und fröhlich lachen*«.<sup>55</sup>

50

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 350.

51

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 215

52

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 350.

53

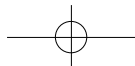
Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 552 f.

54

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 553.

55

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 553.



## 5. Das Leben, ein Weib – das »Bild des Bildes des Bildes«

Nun steht die Antwort auf die Frage freilich noch aus, was den Philosophen dazu befähigt, wissend (= desillusioniert) zu glauben (= der Entzückung in der Anschauung fähig zu sein). Nietzsche hat sich nach der Veröffentlichung der *Geburt der Tragödie* im Zuge seiner Beschäftigung mit der Philosophie der Griechen und den Plänen des sogenannten »Philosophenbuches« intensiv mit der Frage nach dem Status der Philosophie beschäftigt. Dabei nahmen die verschiedenen Versuche, sich über das Verhältnis von Musik und Sprache resp. Ton und Bild klar zu werden, zwar den größeren Raum ein, doch bildete das Problem einer möglichen Verbindung von Wissen und Glauben den Kern auch dieser Fragen.

Beispielhaft dafür ist etwa das Fragment 19 [62] aus dem Jahr 1872. Nietzsche versucht darin eine »Naturbeschreibung des Philosophen«. <sup>56</sup> Der Philosoph, heißt es da, »erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt«. <sup>57</sup> Nun gibt sich Nietzsche mit einer romantischen Vorstellung des Philosophen nicht zufrieden. Er spitzt das Problem zu, indem er die eben noch beschworene Dichtung als »Dichtung außer den Grenzen der Erfahrung« <sup>58</sup> beschreibt. Die dichterische Philosophie wäre demnach eine »Fortsetzung des *mythischen Triebes*; auch wesentlich in Bildern«. <sup>59</sup> Die Philosophie muss, nachdem sie den Zenit der Kritik überschritten hat, nun auch noch diesen Schritt gehen: die »Überwindung des Wissens durch *mythenbildende Kräfte*«. Und genau dies läuft auf die paradoxe Forderung nach einem wissenden Glauben hinaus. Entsprechend lautet der folgende abgebrochene Satz:

*Kant* – merkwürdig – Wissen und Glauben! Innerste Verwandtschaft der *Philosophen* und der *Religionsstifter*. <sup>60</sup>

Die »innerste Verwandtschaft«, welche die Philosophen mit den Religionsstiftern verbindet, lässt sie, bei aller Ähnlichkeit, doch auch unterschieden sein. Die Philosophen haben den Glauben der Religionsstifter verloren. Die Philosophie wird nur dann in der Lage sein, einen Weg aus der Melancholie zu weisen, wenn sie das Leben in einer neuen Weise zu begehren lehrt. Doch – woran soll sich das Begehren nach dem Tod Gottes aufrichten? Nietzsche hat es auf eine Formel gebracht, die sowohl der Bedeutung der Leidenschaft Rechnung trägt als auch der mit der Desillusionierung verbundenen Erkenntnis in die phantasmatische Natur der Realität. Nach dieser Formel besteht die Kunst der aufgeklärten Mythenbildung darin, »nicht Alles verstehn und ›wissen‹ [zu] wollen«. <sup>61</sup>

56

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 439.

57

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 439.

58

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 439.

59

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 439.

60

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 439.

61

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 352.

»Die Illusion«, notierte Nietzsche im zweiten Halbjahr 1872, »nötig für das empfindende Wesen, um zu leben«. Und: »Die Illusion nötig, um in der Kultur fortzuschreiten«.<sup>62</sup>

Wie vor ihm der frühe Kant, rekurriert auch Nietzsche auf die heilende Kraft der Illusion. Und wie bei Kant ist auch bei Nietzsche die Heilkraft der Illusion im »idealischen Gefühl« begründet, das im Verliebtsein seinen paradigmatischen Ausdruck findet. Anders als Kant überträgt Nietzsche jedoch die Illusion, welche die Natur, wie Kant feststellte, wohlweislich in das männliche Geschlecht gelegt habe<sup>63</sup>, auf das Verhältnis des desillusionierten Philosophen zum Leben. Nach der deprimierenden Erkenntnis, dass weder Wahrheit noch Moral existieren und Gott selbst getötet werden konnte, müssen die Philosophen nach Nietzsche, um nicht im Schmerz zu verharren, das Leben zu lieben, zu idealisieren und zu begehren lernen. So lautet die gesuchte Formel, die den Philosophen lehrt, wissend zu glauben: Die Liebe zum Leben ist »die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht«<sup>64</sup>.

Nun ist der Vergleich der Liebe zum Leben mit der Liebe zu einer Frau zunächst nur eine Metapher. Bedenkt man jedoch, dass es hier um Mythenbildung geht, so wird deutlich, dass der springende Punkt darin besteht, die *richtige* Metapher zu finden. Entsprechend heißt es im Aphorismus *Nur als Schaffender*, der dem Aphorismus *An die Realisten* unmittelbar folgt:

– Aber vergessen wir auch diess nicht: es genügt, neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue »Dinge« zu schaffen.<sup>65</sup>

Der Gedanke, dass durch neue Namen neue »Dinge« entstehen, beruht auf der Vorstellung, dass das Begehren der Zeichen in der gleichen Weise sinn- und realitätsstiftend sei wie der Schmerz, der den Gedanken der Notwendigkeit des Werdens begleitet. Anders als der »große Schmerz« stößt das Zeichenbegehren dem Philosophen jedoch nicht von außen zu. Das Begehren des Lebens bedarf der ständigen und aktiven Tätigkeit, es bedarf eines unausgesetzten (aktiven) Willens zum Leben. Diese ununterbrochene Produktion von Lebenswillen soll von der Symbolisierung des Lebens als Weib ausgehen. In der Symbolisierung wird die Liebe zum Leben zum Ausdruck gebracht und in eins damit hervorgebracht: Das Bild des Lebens als eines »Weibes, das uns Zweifel macht«, wird, wie Nietzsche in einer Notiz in den nachgelassenen Fragmenten vom Winter 1870/71 festgehalten hat, zum gesuchten »Bild des Bildes des Bildes«.<sup>66</sup> Als »Bild

<sup>62</sup> Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 439.

<sup>63</sup> Kant: Menschenkunde. AA 25, S. 931.

<sup>64</sup> Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 352.

<sup>65</sup> Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 422.

<sup>66</sup> Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 209. »Im *Künstler* waltet die Urkraft durch die Bilder hindurch, sie ist es, die da schafft. Auf diese Momente ist es bei der Welterschöpfung abgesehen: jetzt giebt es ein Bild des Bildes



des Bildes des Bildes« wird die Vorstellung des »Weibes« ihrerseits zum Medium, Movens und Ideal, das den Kranken über das Schreiben zum »wirklichen« Leben führt.<sup>67</sup> (Und das ihn dabei immer weiter von den »wirklichen« Frauen entfernt). »*Vita femina*« ist die Chiffre für die Erkenntnis, wie Nietzsche im bekannten Aphorismus 339 des 4. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt, dass die Kunst darin besteht, die unschöne Wirklichkeit durch schöne Darstellung zu idealisieren.

*Vita femina.* – [...] Aber vielleicht ist diess der stärkste Zauber des Lebens: es liegt ein golddurchwirkter Schleier von schönen Möglichkeiten über ihm, verheissend, widerstrebend, schamhaft, spöttisch, mitleidig, verführerisch. Ja, das Leben ist ein Weib!<sup>68</sup>

## 6. Die Mannwerdung und die Wirkung der Frauen in die Ferne

Der Aphorismus 60 aus *Die fröhliche Wissenschaft* – es ist der vierte des zweiten Buches und gehört zu jenen, in denen sich Nietzsche über das Verhältnis von Realität und Phantasma, die Kunst der Zeichensetzung und ihre schaffende Wirkung im Zusammenhang mit der Differenz der Geschlechter äußert – trägt den Titel »Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne«.<sup>69</sup>

Nietzsche gibt uns darin eine präzise Beschreibung des Vorgangs, den er in der Vorrede als »Kunst der Transfiguration« beschrieben hatte. Er beantwortet die offenen gebliebene Frage nach dem Übergang von der Realität des Schmerzes zur Anbetung der Formen, der Töne und der Worte, zu der er am Schluss der Vorrede aufruft, gewissermaßen aus der philosophischen Innenperspektive. Der Aphorismus beginnt mit einer eindringlichen Schilderung des dionysischen Schmerzes.

Habe ich noch Ohren? Bin ich nur noch Ohr und Nichts weiter mehr? Hier stehe ich inmitten des Brandes der Brandung, deren weisse Flammen bis zu meinem Fusse heraufzüngeln – von allen Seiten heult, droht, schreit, schrillt es auf mich zu, während in der tiefsten Tiefe der alte Erderschütterer seine Arie singt, dumpf wie ein brüllender Stier: er stampft sich dazu einen solchen Erderschütterer-Tact, dass selbst diesen verwetterten Felsenunholden hier das Herz darüber im Leibe zittert [...].<sup>70</sup>

des Bildes? (?) Der Wille braucht den Künstler, in ihm wiederholt sich der Urprozeß. Im Künstler kommt der Wille zur Entzückung der Anschauung. Hier ist erst der Urschmerz völlig von der Lust des Anschauens überwogen.«

67

Teresa de Lauretis hat, um das Spezifikum der Verwendungsweise des Bildes »Woman« zu charakterisieren, die Funktion »der Frau« mit jener der Zukunft in Science-Fiction-Filmen verglichen und die Schlussfolgerung gezogen, dass beides funktionierende Spekulationen seien. De Lauretis, Teresa: *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington 1984, S. 5.

68

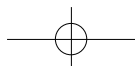
Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 569.

69

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 424.

70

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 424.





Die Welt des Dionysos ist die Welt des Tons, der Schmerz ist der Ohrschmerz; der Schmerz, nur und nichts anderes als Ohr zu sein, nur das Rauschen, Brüllen, Stampfen, Schreien zu empfinden, ohne Distanz, mittendrin in der tiefsten Tiefe, unmittelbar, ganz und nichts anderes als Wahrnehmung, erregte Physis zu sein, nur Ohr, nur offen.

In seinem frühen Aufsatz »Dionysische Weltanschauung« (1870) hat Nietzsche das Dionysische als die »Vernichtung der Individuation« und das »Einssein im Genius der Gattung, ja der Natur«<sup>71</sup> beschrieben. Er hat diese Bestimmung ein Jahr später in jener Aufzeichnung wieder aufgenommen, in der er sich sowohl von Schopenhauer als auch von Wagner distanziert und dessen Bezeichnung der Neunten Symphonie von Beethoven als Beispiel der »neuen Musik«, die das Bild darzustellen befähigt sei, einen »ungeheuerlichen ästhetischen Aberglauben«<sup>72</sup> nennt. Nietzsche macht seine Kritik an Schopenhauer daran fest, dass der Wille und mit ihm das gesamte Triebleben uns ebensowenig unmittelbar gegeben sei wie die übrige Erscheinungswelt. Der Wille sei, so wendet er gegen Schopenhauer ein, »nichts als die allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren.«<sup>73</sup> Das einzige, was sich über den Willen aussagen lasse, sei, dass er sich in dieser »allgemeinsten Erscheinungsform« als Lust- und Unlustempfindungen äußere und als solche alle Vorstellungen begleite. Eben weil der Wille selbst Erscheinung ist, kann er, so Nietzsche gegen Wagner, auch nicht der Ursprung der Musik sein. Der Wille kann nach Nietzsche nur Gegenstand derselben sein. Explizit betont er:

Was dagegen den Ursprung der Musik betrifft, so habe ich schon erklärt, dass dieser nie und nimmer im »Willen« liegen kann, vielmehr im Schooße jener Kraft ruht, die unter der Form des »Willens« eine Visionswelt aus sich erzeugt: *Der Ursprung der Musik liegt jenseits aller Individuation*, ein Satz, der sich nach un-seren Erörterungen über das Dionysische aus sich selbst beweist.<sup>74</sup>

Jenseits aller Individuation liegend, entzieht sich der Ursprung der Musik – eben jene Kraft, deren allgemeinste Erscheinungsform der Wille ist – auch aller Symbolisierung. Analog zu der Differenz zwischen dem Willen und jenem in ihm wirkenden »Unentzifferbaren« hält Nietzsche an der unüberbrückbaren Differenz zwischen der Welt des Tones und jener des Bildes fest:

Von einem nothwendigen Verhältniß zwischen Lied und Musik kann also nicht die Rede sein; denn die beiden hier in Bezug gebrachten Welten des

71

Nietzsche: Die dionysische Weltanschauung. KSA 1, S. 577.

72

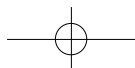
Nietzsche: Nachlass 1869-1874, in: KSA 7, S. 367. Nietzsche nimmt diese Kritik an Wagners Ästhetizismus in der *Genealogie der Moral* auf, um Wagner vorzuwerfen, dass er die Philosophie von Schopenhauer benutze, um die Musik zur Sprache des Willens zu erklären, was, wie Nietzsche herausstellt, auch den Musiker selbst unerhört im Wert steigere: KSA 5, S. 346.

73

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 361.

74

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 365.







Tons und des Bildes stehn sich zu fern, um mehr als eine äußerliche Verbindung eingehn zu können.<sup>75</sup>

Im Festhalten an der Differenz zwischen Ton und Bild kommt Nietzsches erkenntniskritischer Einspruch gegen die spekulative Philosophie zum Ausdruck: Das Wort kann nicht Fleisch werden, es bleibt bei all seiner Realitäten schaffenden Kraft ein Symbol und damit in der Welt der Bilder. Dass er auf der Beachtung dieser Differenz besteht, unterscheidet ihn auch von Wagner und dessen »abergläubischem Ästhetizismus«, den er in der *Genealogie der Moral* als metaphysische Überhöhung der Musik geißeln wird. Nach der Lektüre Schopenhauers, so schreibt Nietzsche dort, sei der Musiker für Wagner ein »Orakel, ein Priester, ja mehr als ein Priester, eine Art Mundstück des ›An-Sich‹ der Dinge, ein Telefon des Jenseits« geworden, der »fürderhin nicht nur Musik«, sondern »Metaphysik«<sup>76</sup> rede.<sup>77</sup>

Da sich jene »unentzifferbare Kraft« für Nietzsche der Symbolisierung entzieht, kann die Erfahrung des Dionysischen zwar jenen heilsamen Schock darstellen, der den aus dem Wahrheits-Wahn »abendwärts und schattenwärts Sinkenden«<sup>78</sup> wieder zu sich bringt, doch ist dieser dort, wo er sich vom Wahrheitswahn befreit findet, vollkommen bedeutungslos, radikal reduziert auf seine Physis, nur Pathos. In Nietzsches Natur, im Land des Gattungswesens Mensch, ist nichts gut und nichts aufgehoben – diese Natur ist in radikalem Sinne und allen und allem gegenüber gleichgültig. Dass der Ursprung der Musik jenseits der Individuation liegt, zieht die Konsequenz nach sich, dass sich das erkennende Subjekt notwendig verfehlt. Es ist dort, wo es real ist – nicht. Es findet sich mithin erst in der Distanz zu der Unmittelbarkeit seiner Wahrnehmung. Dort, wo ich nicht »nur noch Ohr [bin] und Nichts weiter mehr«.<sup>79</sup>

Diese zur Individuation notwendige Distanznahme findet als Wechsel von der Tonwelt in die der Bilder, vom Ohrsein zum Schauen, vom Frausein zum Mann-

75

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 366.

76

Nietzsche: *Genealogie der Moral*. KSA 5, S. 346.

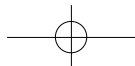
77

Wie sich in Wagners Gesamtkunstwerk medien- und religionsgeschichtliche Motive zu einem neuen Ganzen fügen, in dem es primär darum geht, die Kluft zwischen Ton und Text zu schließen, hat Christina von Braun unter dem treffenden Titel »Das Weib als Klang« dargestellt. Sie kommt zum Schluss: »Wagner will mehr als nur das ›Lautwerden der Zeichen‹, das die Unterscheidbarkeit der Geschlechter und das Nebeneinander von Text und Stimme impliziert. Er fordert die *Vereinigung* von Zeichen.« (S. 235). Dabei zeigt sie, dass Wagners sublimierte Geschlechterliebe eine säkularisierte Form christlicher Erlösungskonzepte darstellt. Als »kommunikationstheoretische Metapher« überbrückt die aus dem christlichen Liebesmodell hervorgegangene, Differenzen aufhebende Geschlechterliebe die Trennung zwischen Text, Bild und Musik, um die Zerstückerlung rückgängig zu machen, die Christina von Braun auf die Einführung der Alphabetschrift zurückführt. »Die Zeichen«, so fasst sie Wagner zusammen, »sollen Leib werden, und der Leib sich ganz den Zeichen oder dem zeigenden Element der Dichtung hingeben.« (S. 235). Braun, Christina von: *Das Weib als Klang. Die Frauengestalten im Werk Richard Wagners*. In: *Logik und Leidenschaft. Erträge historischer Anthropologie*. Hg. v. Christoph Wulf u. Dietmar Kamper. Berlin 2002.

78

Nietzsche: Nachlass 1884-1885. KSA 11, S. 369.

79

Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 424.

werden statt, im Prozess der Zeichensetzung. Nietzsche beschreibt diesen im Aphorismus »Von der Wirkung der Frauen in die Ferne« als Übergang vom Zustand unmittelbaren Gefangenseins im Ohrsein – im Zentrum des Labyrinths, wo »in der tiefsten Tiefe der alte Erderschütterer seine Arie singt« – zu einem beunruhigenden Selbstsein, dem das notwendige Verfehlen eingeschrieben ist:

Da, plötzlich erscheint vor dem Thore dieses höllischen Labyrinthes, nur wenige Klafter weit entfernt, – ein großes Segelschiff, schweigsam wie ein Gespenst dahergleitend. Oh diese gespenstische Schönheit! Mit welchem Zauber faßt sie mich an! Wie? Hat alle Ruhe und Schweigsamkeit der Welt sich hier eingeschifft? Sitzt mein Glück selber an diesem stillen Platze, mein glücklicheres Ich, mein zweites, verewigtes Selbst?<sup>80</sup>

Dieses große Segelschiff ist nicht nur »wie«, es ist nicht *mehr*, es ist *nichts* als ein Gespenst. Es ist reiner Schein, pure Illusion. »Es scheint«, so heißt es weiter, »der Lärm hier hat mich zum Phantasten gemacht?« Und als Erklärung: »Aller großer Lärm macht, dass wir das Glück in die Stille und Ferne setzen.«<sup>81</sup> Hier taucht in dem kurzen Text das erste »wir« auf: Mit diesem »wir« sind wir nun definitiv in der Welt des Symbolischen angekommen. Und hier nun erweisen sich die zauberhaften Wesen, nach deren Glück und Zurückgezogenheit wir uns sehnen, als die *Frauen*. Nietzsche beschreibt den Prozess, in dem die unzugänglich bleibende »Kraft« »in der Form des »Willens« eine Visionswelt aus sich erzeugt«<sup>82</sup>. Nur beschreibt er diesen Prozess nicht von außen, sondern von innen, aus subjektiver Perspektive. Dabei erweist sich dieses Subjekt einerseits als Medium, dessen sich die »Kraft« bedient, um eine Visionswelt aus sich zu erzeugen; andererseits und zugleich konstituiertes sich erst durch seine aktive Beteiligung an der Erzeugung der Visionswelt als dieses Subjekt. Die besondere Souveränität des fröhlichen Philosophen Nietzsche besteht darin, dass er diesen Prozess nicht nur durchschaut, sondern bejaht, indem er sein eigenes Leben zu einem Mittel der Erkenntnis macht und in der Darstellung des Prozesses diesen nicht nur wiederholt, sondern zugleich die Geschichte seiner eigenen Gesundung erzählt: das Wunder, das ihn seinen Zustand *jedes* Mal und *notwendig* in die »geistigsten Formen und Ferne« umsetzen lässt. Er gibt uns Lesern schließlich auch den Wink, mit dem er sich als fröhlicher Philosoph zu erkennen gibt. So betont er, dass die Wirkung der Frauen, »um in der Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne« sei, »eine actio in distans«.<sup>83</sup> Für das allerletzte Wort gilt freilich der Hinweis, dass der Zauber nur über »die nötige Distanz«<sup>84</sup> wirke – und damit gilt es dem Lehrmeister Dionysos, der dem Philosophen das Tanzen beigebracht hat.

80

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 424.

81

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 424.

82

Nietzsche: Nachlass 1869-1874. KSA 7, S. 365.

83

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 425.

84

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 425.

## 7. Die Frauwerdung als Schutz vor dem Bösen

Das von Rousseau und Kant in die Philosophie der Aufklärung eingeführte Gegenverhältnis der Geschlechter dient nicht nur als Vorlage für Nietzsches Vergleich des Lebens mit einem Weib, sondern es bildet auch die Grundlage für Nietzsches Schutz vor dem Bösen.

In einer Aufzeichnung aus den Wintermonaten 1870/71 bezeichnet Nietzsche das Böse als »vor Schmerz sich selbst zerfleischen«.<sup>85</sup> Das Böse ist demnach das Verharren im Zustand der Melancholie, die Unfähigkeit, dem Sog der Selbstzerstörung gegenzusteuern. Um die Macht des Bösen zu brechen, schaffe der »Wille«, wie Nietzsche in der zitierten Notiz erläutert, eine »Wahnvorstellung«. Diese »Wahnvorstellung« deutet er in einem weiteren Schritt als Erscheinung, in der bzw. als welche der Wille sich gegen seine eigene Selbstzerstörung wende. Die Erscheinung ist somit nicht etwas »nur« Äußerliches, das Bild ist nicht mehr, wie noch bei Kant, ein »gleichsam körperliches Kleid« der »höheren Vernunftbegriffe«<sup>86</sup>, sondern es ist vielmehr gerade wegen seiner Äußerlichkeit notwendig. Nach Nietzsche kommt den Erscheinungen eine ihnen eigene, Realitäten schaffende Wirkung zu. Sie wirken gerade und nur aufgrund ihrer Äußerlichkeit in die Ferne, sie sind nur als äußerliche symbolisierend. Diese Wirkung kann, wie Nietzsche im letzten Satz seiner Aufzeichnung deutlich macht, nicht genug geschätzt werden. So vergleicht er die Erscheinung in einem vieldeutigen und in vielen Hinsichten passenden Bild als »Tarnkappe«<sup>87</sup>, in der der Wille (vor sich selbst) geschützt sei.

Der dionysische Philosoph »ver-äußert« sich selbst, indem er seinen Zustand in Zeichen umsetzt. Damit macht er sich zum Medium des Willens. Dies ist der Hintergrund, vor dem die berühmte Frauwerdung Nietzsches stattfindet. Er bindet sich an den Willen. Der Philosoph leistet mit seiner Gesundheit gewissermaßen seinen Beitrag zum Überleben des Lebens. Dies gelingt freilich nur – und das überschreitet die Grenzen der Leistungskraft, die dem Denken gesetzt sind, und kostet eben deswegen eine übermenschliche Anstrengung –, wenn der Philosoph die Erscheinung begehrt und die Visionswelt durch sein Begehren mit Leben füllt. Darin besteht seine Mannwerdung, dass es ihm gelingt, das Leben zu einer Frau zu machen, um es trotz und wegen der Einsicht in die Oberflächlichkeit lieben zu können. Dieses Mannsein schützt ihn und das Leben wiederum vor dem Bösen.<sup>88</sup> Der Mann erzeugt zwar die Erscheinung aus sich selbst und erfüllt sie mit Leben, indem er sie begehrt, doch muss er dazu auf das

85

Nietzsche: Nachlass 1869-74. KSA 7, S. 215: »Vor Schmerz sich selbst zerfleischen – das ist das Böse, das immer der reinen Verzückerung in der Anschauung entgegenkämpft. Der eine Wille schafft auch hierzu eine Wahnvorstellung und bricht hierdurch die Macht des Bösen, das, wie der Schmerz in der Erscheinungswelt ein unendlich kleiner ist, auch in der Erscheinungswelt nur unendlich klein erscheint. Scheinbar wendet sich Erscheinung gegen Erscheinung, in Wahrheit Wille gegen sich selbst. Aber das ungeheure Ziel des letzten Strebens wird nicht erreicht: der Wille ist wie in einer Tarnkappe durch die Erscheinung geschützt.«

86

Kant: *Träume eines Geistersehers. Werkausgabe*. Bd. 2. S. 948.

87

Nietzsche: Nachlass 1869-74. KSA 7, S. 215.

88

In »Die dionysische Weltanschauung« steht der im Licht des oben dargestellten Problems bezeichnende Satz: »Sein Dasein, wie es nun einmal ist, in einem verklärenden Spiegel zu sehn und sich mit diesem Spiegel gegen



Andere seiner selbst zurückgreifen, auf die Frau – deren Rolle sich darin auch schon erschöpft hat, das Andere und immer fern gewesen zu sein.

Nietzsches Philosoph ist im wahrsten Sinn des Wortes Jünger und Anhänger des Dionysos: Er macht sich durch die Ausübung der Kunst der Transfiguration zu einem Organ jener Kraft, deren allgemeinste Erscheinungsform der Wille ist. Dies ist seine Lebensaufgabe. Er kann diese Aufgabe verkennen, was tödliche Folgen hat, er kann sie gut oder schlecht erfüllen. Nietzsche hat es vielfach bestätigt: Es ist nicht gleichgültig, was der Philosoph tut. Seine Aufgabe ist es, gut zu schreiben. Wir wissen nun, wieviel davon abhängt, dass er gut schreibt. Er erschreibt die Tarnkappe, die das Leben vor dem Tod schützt, und schiebt diesen durch sein Schreiben auf, wie weiland Scheherezade durch ihr Erzählen.

Aber wo bleibt Ariadne?

Jacques Derrida hat in »Sporen. Die Stile Nietzsches« den Aphorismus »Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne« mit der treffenden Klammerbemerkung versehen: »(Ariadne ist nicht allzu fern)«. <sup>89</sup> Wenn Ariadne nicht allzu fern ist, dann ist sie keines dieser Zauberwesen, nach »deren Glück und Zurückgezogenheit« <sup>90</sup> der Mann sich sehnt. Ist sie keine Frau? Ist sie vielleicht keine Frau, weil sich ihre Rolle nicht darin erschöpfen soll, »bloßes« Zeichen, »nur« Oberfläche, »nur« Schein zu sein? Ist sie vielleicht deswegen nicht allzu fern, weil sie Nietzsche so nah ist?

## 8. Wer ist Ariadne?

Die Aufgabe des Philosophen ist es, gut zu schreiben. Gut zu schreiben ist eine Frage des Stils. <sup>91</sup> Nietzsche hat die Frage nach den Kriterien, die den guten vom schlechten Stil unterscheiden, in der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung*; David Strauss, *der Bekenner und Schriftsteller* ausführlich behandelt. Es ist ein Text, den man nicht unterschätzen sollte. <sup>92</sup> Denn er diente Nietzsche in einer Zeit der Krise und des Übergangs der eigenen Selbstverständigung und Selbstvergewisserung. Nietzsche hat ihn 1873 als Polemik gegen den Theologen und Philosophen David Strauss verfasst, der in seinem vielgelesenen und erfolgreichen Buch *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis* eine neue antichristliche und atheistisch-pantheistische Religion entworfen hatte. Es war kurz nach dem deutschen Sieg über Frankreich – für Nietzsche ein Unglück für die deutsche Kultur – und kurz nach der Ver-

---

die Meduse zu schützen – das war die geniale Strategie des hellenischen »Willens«, um überhaupt leben zu können.« In: KSA 1, S. 560.

89

Derrida, Jacques: Sporen. Die Stile Nietzsches, S. 133. Zur feministischen Rezeption von Nietzsche vgl. den Sammelband *Nietzsche and the Feminine*. Edited and with an Introduction by Burgard, Peter J. University Press of Virginia. Charlottesville u. London 1994, sowie Oliver, Kelly: *Womanizing Nietzsche. Philosophy's reaction to the »feminine«*. New York 1995. Oliver Kelly geht auch ausführlich auf Luce Irigarays Buch *Amante Marine de Friedrich Nietzsche* (Paris 1980) ein, Irigarays Entgegnung auf Derridas Aufsatz (Kelly, S. 83 ff.).

90

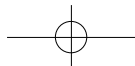
Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 424.

91

Vgl. Derrida, Jacques: Sporen. Die Stile Nietzsches.

92

So bezeichnet Giorgio Colli die Erste unzeitgemäße Betrachtung als das »schwächste Werk, das Nietzsche je veröffentlicht« habe. Vgl. Nachwort. KSA 1, S. 905.





öffentlichung der *Geburt der Tragödie*, die allein bei Wagner und seinem Kreis Anerkennung fand, als er für Strauss den Begriff des »Bildungsphilisters« erfand. Auf diese Leistung verweist er noch in *Ecce homo* mit Stolz.<sup>93</sup> Der Bildungsphilister zeichnet sich durch einen »Aberglauben« aus, »er wähnt selber Musensohn und Kulturmensch zu sein; ein unbegreiflicher Wahn, aus dem hervorgeht, dass er gar nicht weiß, was der Philister und was sein Gegensatz ist.«<sup>94</sup>

Nun gibt sich Strauss – wie Nietzsche selbst – als ein Kritiker des Christentums, als Atheist, als Schriftsteller und sieht sich – ebenso wie Nietzsche selbst – als Stifter der zukünftigen Religion – mit einem Unterschied: dass Strauss erfolgreich ist, während die Reaktion auf des Autors eigenes Buch *Die Geburt der Tragödie* ein Desaster war. Ist unter diesen Umständen nicht die Vermutung nahe liegend, dass nicht Strauss, sondern vielmehr der erfolglose Nietzsche es ist, der sich wahrhaft über sich täuscht? Wäre die Unterscheidung zwischen dem Philister und seinem Gegenüber dazu geschaffen worden, diese Frage erst gar nicht aufkommen zu lassen? Dient die Erfindung des Namens »Bildungsphilister« der Abgrenzung gegen den erfolgreicheren, ihm selbst so nahen und zugleich so weit entfernten Strauss? Nietzsche hat sich mit seiner Polemik gegen Strauss keine leichte Aufgabe vorgenommen. Sie erfordert den genauen Nachweis, worin sich Strauss durch das Wort und durch die Tat, genauer: durch das Wort des Bekenners und die Tat des Schriftstellers als sich ein über sich selbst täuschender Bildungsphilister zu erkennen gibt.<sup>95</sup>

Nun mag es erstaunen, dass Nietzsche diese Aufgabe allein dadurch zu erfüllen meint, dass er Strauss als schlechten Schriftsteller vorführt. Was hätte er jedoch – um andersherum zu fragen – *mehr* tun können, als einem angeblichen Philosophen schlechten Stil nachzuweisen, wenn die genuine, die Lebensaufgabe des Philosophen darin besteht, gut zu schreiben? Wie ernst Nietzsche diesen Nachweis nimmt, geht daraus hervor, dass er den ganzen letzten Teil, mehr als 15 Seiten, dazu benutzt, um anhand einer »Sammlung von Stilproben«<sup>96</sup> den schlechten Stil von Strauss detailliert zu analysieren. Schlechter Stil zeichnet sich, wie er am Einzelfall vorführt, durch einen schlampigen, ungenauen, gleichgültigen Gebrauch der Metapher aus: Dieser führt die Phantasie in die Irre, in den Aberglauben und in den Wahn. Schlechter Stil führt von der Realität weg statt zu ihr hin, er führt in ein Labyrinth, das sich als reiner Irrgarten erweist.<sup>97</sup> Der schlechte

93

Nietzsche: Erste zeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 165. Nietzsche: *Ecce homo*. KSA 6, S. 317.

94

Nietzsche: Erste zeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 165.

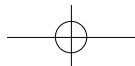
95

Nietzsche: Erste zeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 173.

96

Nietzsche: Erste zeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 227.

97

Vgl. zur Unterscheidung von Labyrinth und Irrgarten und zur Geschichte des Labyrinths die ausführliche Darstellung von Kern, Hermann: *Labyrinthe. Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbildes*, München 1982. Ich danke für diesen Hinweis May Wegener.

Stil von Strauss bringt Nietzsche schließlich dazu, Ariadne um Hilfe anzurufen: »Lichter! Lichter! Wo ist der Faden der Ariadne in diesem Labyrinth?«<sup>98</sup> Das Problem, das es im vorliegenden Fall zu lösen gilt, bringt Nietzsche auf den letzten Zeilen noch einmal auf den Punkt: Es ist kein geringeres als die Unterscheidung von Realität und Wahn, von Gott und Götze. Er wirft der »Philister-Kultur« in Deutschland vor, nicht zwischen »lebendig und ächt, original und nachgemacht, Gott und Götze zu unterscheiden«<sup>99</sup>, und schließt daraus, dass ihr der »gesunde, männliche Instinkt für das Wirkliche und Rechte verloren gegangen sei.«<sup>100</sup> Sich selbst behält er dagegen vor, »die Wahrheit zu sagen.«<sup>101</sup> Er stellt sich als Bilderstürmer vor, der im Nachweis des schlechten Stils zeigen konnte: »was wie gesunde Fleischfarbe erschien, war nur aufgemalte Tünche«<sup>102</sup>, und nimmt für sich in Anspruch, die Bilder der »Philister-Kultur« umgeworfen zu haben. Nietzsche hat an dieser Form des Bildersturms nicht festgehalten. Er hat als Alternative, wie ich zu zeigen versucht habe, die Philosophie als Kunst der Transfiguration und als philosophisch geläuterten Bilderdienst entworfen. Es ist ein Bilderdienst, der nicht weg-, sondern zur Realität hinführen soll. Festgehalten hat er jedoch am Leitfaden des Stils, treu geblieben ist er auch seiner Geliebten Ariadne. Allerdings hat sich die Gefährtin des Theseus in der Zwischenzeit ganz in die verlassene, die klagende Ariadne verwandelt. Verändert hat sich auch ihre Aufgabe. So soll sie nicht mehr den Weg *aus* dem Labyrinth, sondern jenen Weg weisen, der tief in ein ganz anderes Labyrinth führt, das nicht mehr Irrgarten, sondern das Labyrinth des Ohrs, das Labyrinth des Daseins<sup>103</sup>, die Welt des Tons, des Körpers ist. Der Ausweg aus diesem Labyrinth heißt nicht mehr Flucht und Verwerfung, sondern Umsetzung, Darstellung, Tanz. Hat Nietzsche gewusst, dass »Labyrinth« ursprünglich der Name für eine graphische Figur war, die eine choreographische Funktion hatte? – Dass der Faden der Ariadne das Seil war, an dem entlang sich die Tanzenden zu einer Tänzerkette verbanden, um den Weg der Labyrinth-Figur abzuschreiten?<sup>104</sup> Den Labyrinth-Tanz nannte bereits Friedrich Creuzer in seinem großen Lexikon der *Symbolik*

98

Nietzsche: Erste unzeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 234 f.

99

Nietzsche: Erste unzeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 241.

100

Nietzsche: Erste unzeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 241.

101

Nietzsche: Erste unzeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 242.

102

Nietzsche: Erste unzeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 241.

103

Vgl. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 552, Aphorismus 322: »Gleichniss. – Jene Denker, in denen alle Sterne sich in kyklischen Bahnen bewegen, sind nicht die tiefsten; wer in sich wie in einen ungeheuren Weltraum hineinsieht und Milchstrassen in sich trägt, der weiss auch, wie unregelmässig alle Milchstrassen sind; sie führen bis in's Chaos und Labyrinth des Daseins hinein.«

104

Vgl. Kern, *Labyrinth*, S. 18 ff. u. S. 53.



und *Mythologie der alten Völker* den »Gestirnstanz«.<sup>105</sup> Einen Gestirnstanz hat Nietzsche mit dem *Zarathustra*<sup>106</sup> aufgeführt. Leitfaden war ihm, wie schon im ersten Stück der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, der Stil. Er endet jedoch nicht mehr bei den Bildern, sondern führt weiter zur Frage nach dem Übergang zur Welt des Tons. Der Stil ist zu einer Frage des Rhythmus geworden.<sup>107</sup> In *Ecce homo* charakterisiert Nietzsche rückblickend seine Kunst des Stils als »wirkliche« Mitteilung eines Zustands in Zeichen:

Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, mit-zutheilen – das ist der Sinn jedes Stils; [...] Gut ist jeder Stil, der einen inneren Zustand wirklich mittheilt, der sich über die Zeichen, über das tempo der Zeichen, über die Gebärden – alle Gesetze der Periode sind Kunst der Gebärde – nicht vergreift.<sup>108</sup>

Der Rhythmus ist das Klopfen, das man hört, wenn mit dem »Hammer philosophiert«<sup>109</sup> wird. Es ist der Widerhall des Widerstands, der die Gedanken begleitet und ihren Realitätsgehalt garantiert.

Und Ariadne? Sie wäre, so konstatiert Nietzsche in *Ecce homo*, die »Antwort auf einen solchen Dithyrambos der Sonnen-Vereinsamung«, eines Leidens, das in seinem Ausmaß nur das Leiden eines Gottes, des Gottes Dionysos, sein könne, »im Lichte«.<sup>110</sup> Wäre Ariadne – von der freilich zuletzt nur Nietzsche wissen kann, was sie ist<sup>111</sup> – Nietzsches Umsetzung des Zustands eines Leidens, das dem dionysischen Leiden vergleichbar wäre, in die lichte Welt der Bilder und Symbole? Symbolisiert sie die Hoffnung, dass es wider alles bessere Wissen doch möglich

105

Creuzer, Friedrich, Mone, Franz Joseph: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 6 Bde. Leipzig-Darmstadt 1812-23, Bd. IV, S. 113. Dieses Buch hat Nietzsche gekannt und studiert.

106

Am 23. 4. 1883 schrieb Nietzsche an Peter Gast: »Heute lernte ich zufällig, was ›Zarathustra‹ bedeutet: nämlich ›Gold-Stern‹. Dieser Zufall machte mich glücklich.« In: Nietzsche, Friedrich: Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Giorgio Colli undazzino Montinari. Bd. III. Berlin und New York 2002, S. 366.

107

Kern weist darauf hin, dass es bereits bei den Pythagoräern eine enge Verbindung zwischen dem Labyrinth-Tanz und der Metrik gab, die in der Marius Victorinius zugeschriebenen Schrift über Rhetorik aufgenommen wurde: »Eine eindeutige Interpretation der Geranos, des labyrinthförmigen Kranichtanzes auf Kreta und Delos, in diesem stark pythagoreischen Sinne finden wir in einer Schrift über Metrik, die dem römischen Grammatiker und Philosophen Marius Victorinius zugeschrieben wurde, der um die Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts in Rom als Rhetor wirkte. Das dichtungsgeschichtliche Fragment über die ›Strophe, die Gegenstrophe und den Abgesang‹ endet mit einem ätiologischen Bericht über den angeblichen Erfinder dieser poetischen Form. Theseus soll nach seinem Sieg über den Minotaurus auf Delos die Windungen des Labyrinths nachgeahmt haben, indem er mit den geretteten Geiseln singend zuerst nach rechts (Strophe), anschließend nach links (Gegenstrophe) tanzte. Dann bezieht der unbekannt Autor sich auch auf eine andere Tradition, die unter Einbeziehung eines dritten Elements (des anschließenden Standlieds) diese Tanzbewegungen mit der pythagoreischen Lehre von der Sphärenharmonie verknüpfte.« Kern: *Labyrinth*, S. 31.

108

Nietzsche: *Ecce homo*. KSA 6, S. 304.

109

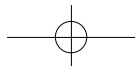
Vgl. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*. KSA 6.

110

Nietzsche: *Ecce homo*. KSA 6, S. 348.

111

Nietzsche: *Ecce homo*. KSA 6, S. 348.

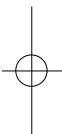




wäre, was Nietzsche für seinen Zarathustra in Anspruch nimmt: »die Rückkehr der Sprache zur Natur der Bildlichkeit«<sup>112</sup>, eine Verbindung der Welt des Tons und der Welt des Bildes, die nicht nur äußerlich wäre? Damit sind wir doch wieder beim Bild, genauer beim »Bild der Bilder«, das Nietzsche, wie er in *Ecce homo* schreibt, nun nicht mehr umwerfen, aber auch nicht nur entwerfen, sondern mit seinem philosophischen Hammer aus dem in seiner Trauer zu Stein erstarrten Menschen hauen will:

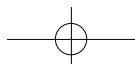
Ach, ihr Menschen, im Stein schläft mir ein Bild, das Bild der Bilder!  
Ach, dass es im härtesten, hässlichsten Steine schlafen muss!  
*Nun wüthet mein Hammer grausam gegen sein Gefängniss.* Vom Steine stäuben  
Stücke: was schiert mich das!  
Vollenden will ich's, denn ein Schatten kam zu mir,  
– aller Dinge Stillstes und Leichtestes kam einst zu mir!  
Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten: was gehen mich  
noch – die Götter an!<sup>113</sup>

Wen will Nietzsche erlösen, wenn nicht Adriadne, und wer ist Ariadne, wenn nicht Nietzsche selbst?



---

112  
Nietzsche: *Ecce homo*. KSA 6, S. 344.  
113  
Nietzsche: *Ecce homo*. KSA 6, S. 349.





## 2. Erzeugung von Zukunft. Sprachformen der Apokalypse bei Hermann Cohen

»Wie ist es zu erklären, dass von allen alten Völkern allein das israelitische dem Mythos von der Unterwelt und ihrem beständigen Zusammenhange mit der Oberwelt widerstehen konnte?«<sup>1</sup>

### 1. Erzeugung von Zukunft

Der Philosophieprofessor und Begründer des Marburger Neukantianismus Hermann Cohen war sich der Abgründigkeit der Moderne ebenso bewusst wie sein Zeitgenosse Nietzsche.<sup>2</sup> Anders als der nur zwei Jahre Jüngere suchte Cohen die Rettung jedoch nicht in der desillusionierenden Wirkung des »großen Schmerzes«. Die Denkfigur der Acedia war dem Sohn eines Cantors aus Coswig und Absolventen des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau fremd.<sup>3</sup> Cohen gründete sein philosophisches System, wie ich im Folgenden zeigen möchte, auf *Vertrauen*. Dabei verbirgt sich der drohende Abgrund für Cohen nicht in der Konstruktion einer Zwei-Welten-Lehre wie bei Kant und auch nicht wie für Nietzsche in der Erkenntnis, dass mit dem Tod Gottes der »gesamte Horizont«<sup>4</sup> wie mit einem Schwamm weggewischt worden sei. Der Abgrund, den es nach Cohen zu überbrücken gilt, ist losgelöst vom Bewusstsein und der Frage der Empfindung.

Cohens Ansatz ist insofern radikal, als er Denken und Erkennen als »Erzeugen«<sup>5</sup> konzipiert und den Abgrund nicht als etwas dem Denken Äußerliches fasst, sondern in die Aufgabenstellung integriert, die dem Denken aufgegeben ist. *Aufgegeben* ist die Formulierung, mit der Cohen den Begriff des *Gegebenen* ersetzt. Sie beinhaltet zugleich das Programm, mit dem Cohen die Fokussierung auf die Vorstellung und das Problem der Repräsentation zu überwinden sucht.<sup>6</sup> Er deutet den Abgrund als Forderung an das Denken, den Abgrund zu überbrücken. In-

<sup>1</sup> Cohen, Hermann: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. (1919) Wiesbaden <sup>3</sup>1995, S. 337.

<sup>2</sup> Nietzsche wurde 1844 in Röcken in der Nähe von Leipzig geboren; er starb 1900 in Weimar, nachdem er mehr als zehn Jahre unter schweren geistigen Störungen gelitten und nichts mehr veröffentlicht hatte. Cohen kam 1842 in Coswig in Anhalt zur Welt und war von 1876 bis 1912 Philosophieprofessor in Marburg. Nach seiner Emeritierung 1912 ging er nach Berlin und unterrichtete an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Er starb 1918 in Berlin.

<sup>3</sup> Vgl. oben, I. 3, S. 115 ff.

<sup>4</sup> Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, S. 481.

<sup>5</sup> Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. *Werke*. Bd. 6, S. 13.

<sup>6</sup> Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. *Werke*. Bd. 1.1, S. 645 ff. Vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 55 f.



dem Cohen das Kantische »Ding an sich« als »unendliche Aufgabe«<sup>7</sup> auslegt, verlegt er die Problematik der Differenz von Erkenntnis und Erfahrung, die Kant im Rückgriff auf die Empfindung als Repräsentant des Empirischen gelöst hatte, in die Dimension der Zeit. Die Aufgabe, die er dem Denken anheim stellt, ist die Erzeugung von Zukunft. Cohens Transformation des topologischen, an der Frage des Daseins orientierten Modells der Erkenntnis in ein temporales, auf die Erzeugung von Erfahrung ausgerichtetes Modell der Erkenntnis hat zur Folge, dass auch die Abgründigkeit des Denkens in die Dimension der Zeit entworfen wird. Betrachtet man dieses Vorgehen vor dem Hintergrund der These des Kulturhistorikers Thomas Macho, nach der sich im Lauf des 19. Jahrhunderts eine Revision des traditionellen Wissenschaftssystems »als Projektion eines räumlich gedachten Zusammenhangs – in der *ars memoriae* als imaginäre Architektur verkörpert – in einen zeitlichen Zusammenhang«<sup>8</sup> durchzusetzen beginnt, so erweist sich die genuine Modernität von Cohens Ansatz in der dargestellten Verzeitlichung der Abgründigkeit des Denkens. Die Temporalisierung der Wissenschaften war, wie Macho medienhistorisch begründet, erst mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts denkbar geworden. Denn: »Der Umsturz gültiger Wissensordnungen durch die Temporalisierung der ›Chain of Being‹ setzte [...] die Innovationen der Zeitrechnung und Zeitmessung voraus.« Und diese setzten sich nur langsam durch:

Bekanntlich wurde die Konstruktion einer präzisen Uhr – zu Zwecken der Navigation und der Längengradbestimmung auf See – überhaupt erst zwischen 1735 und 1761 (durch den Uhrmacher John Harrison) bewältigt, während der Gregorianische Kalender keineswegs sofort zu einer chronologischen Integration beitrug, sondern einen ausgesprochen langatmigen Siegeszug antrat: Nach mehr als 100 Jahren – um 1699/1700 – wurde er in Dänemark und in den protestantischen Teilen Deutschlands und der Niederlande eingeführt, 1752 in England und in den amerikanischen Kolonien, 1812 in der Schweiz, zwischen 1912 und 1917 in Osteuropa, 1918 in Sowjetrussland und schließlich 1923 in Griechenland.<sup>9</sup>

Ein weiterer Faktor, der für die Temporalisierung des Wissens und für die »Futurisierung der Ethik« eine ausschlaggebende Rolle spielt, ist, so Macho, die Differenz zwischen »topologischen« und »temporalen«<sup>10</sup> Ethiken. Eine »topologische Ethik« ist eine Ethik, die »überall und zu jeder Zeit gelten«<sup>11</sup> soll. Ist man

7

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung (1885/1918). *Werke*. Bd. 1.1, S. 661.

8

Macho, Thomas: Künftige Generationen. Zur Futurisierung der Ethik in der Moderne. In: *Generation. Zur Genealogie des Konzepts. Konzepte der Genealogie*. Hg. v. Weigel Sigrid et. al München 2005. S. 315-324, hier S. 316.

9

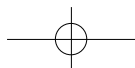
Macho: Künftige Generationen, S. 316 f.

10

Macho schlägt die Differenz topologisch / temporal anstelle der gebräuchlichen Unterscheidung von partikularen und universalen Ethiken vor (Macho: Künftige Generationen, S. 322).

11

Macho: Künftige Generationen, S. 320.





gewohnt, solche Ethiksysteme als »universal« zu bezeichnen, so schlägt Macho vor, sie als »topologische« Ethiksysteme zu bezeichnen, da sich der Anspruch ihrer universalen Geltung auf ein überzeitliches und ein räumlich gedachtes »Immer-und-überall« bezieht. Als Beispiele für eine topologische Ethik nennt Macho die christliche Bergpredigt und Kants Konzept des »guten Willens«, der ohne Einschränkung »immer und überall« als gut zu verstehen sei. Anders als diese beziehen sich temporale Ethiksysteme auf »gute Taten«, die sich an ihren zukünftigen Folgen messen lassen müssen. Als Beispiel für eine temporale Ethik verweist Macho auf den »Sabbat« und die Forderung, an die »Zukunft der guten Tat« und die »möglichen Konsequenzen seiner spontanen Entscheidungen«<sup>12</sup> zu denken. Anders als das christliche zieht das rabbinische Denken die möglichen Konsequenzen des Handelns in deren Beurteilung mit ein. Das rabbinische Denken versteht das Gebot, um Walter Benjamin zu zitieren, »nicht als Maßstab des Urteils, sondern als Richtschnur des Handelns für die handelnde Person oder Gemeinschaft«.<sup>13</sup> Das heißt: Die Gemeinschaft bzw. die handelnde Person hat die Verantwortung auf sich zu nehmen, wenn das Gebot aus bestimmten Gründen nicht eingehalten wird. Als Beispiel verweist Benjamin auf die Tötung in Notwehr, die im Judentum – trotz des Gebotes »Du sollst nicht töten« – nicht verurteilt wird. Die Differenz zwischen topologischen und temporalen Ethiken, welche das Gebot als »Richtschnur der Handlung« auslegen, wird offensichtlich, wenn man an Kants Deutung des kategorischen Imperativs in der *Metaphysik der Sitten* denkt:

Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und, wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: »es ist besser, dass ein Mensch sterbe, als dass das ganze Volk verderbe«; denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben.<sup>14</sup>

Die Revision des traditionellen Wissenssystems, die, wie Macho betont, sich »nur langsam und mit Zögern«<sup>15</sup> durchsetzt, aktualisiert die angedeuteten Unterschiede der religiösen Traditionen. Die daraus erwachsenen »Evidenzen« haben sich im 19. Jahrhundert in die unterschiedlichen philosophischen Antworten auf die Herausforderung der Moderne eingeschrieben. So war Cohen – obwohl ein dezidierter Gegner der utilitaristischen Ethik – die Idee der Temporalisierung der Ethik als solche ebenso nah, wie er der Idee eines radikal Bösen und der Idee der Acedia fremd gegenüber stand.

12

Macho: *Künftige Generationen*, S. 322.

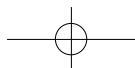
13

Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*. GS II.1, S. 200 f.

14

Kant: *Metaphysik der Sitten*. *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 435.

15

Macho: *Künftige Generationen*, S. 318.



## 2. Über dem Abgrund schweben

In der 1877 veröffentlichten Schrift *Kants Begründung der Ethik* steht der Satz: »Und das Ganze der Erfahrung schwebt über dem Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit.«<sup>16</sup> Wenn das Ganze der Erfahrung über dem Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit schwebt, so besteht die Aufgabe der Philosophie nach Cohen darin, das Schweben über dem Abgrund zu ermöglichen und den Absturz in den Abgrund zu verhindern. Die Philosophie ist damit aufgefordert, in der Grundlegung der Erkenntnis die Rede von einem »Ganzen der Erfahrung« zu sichern. Cohen bezeichnet diese »unvermeidliche Aufgabe der Vernunft« als »Bedeckung des Abgrundes, den die intelligente Zufälligkeit aufdeckt.«<sup>17</sup> Nun darf die geforderte »Bedeckung des Abgrundes« nicht als *Zudecken* desselben missverstanden werden. Dieser Irrtum hätte den Fall in den Abgrund zur Folge, der sich für den kritischen Idealisten Cohen auf der einen Seite in Gestalt der Dogmatik und auf der anderen in Gestalt des Skeptizismus auftut. Die Aufgabe, die Cohen den Philosophen überantwortet, besteht darin, das Denken *sehenden* Auges über dem Abgrund schweben zu lassen. Dass die Philosophen diese Aufgabe jedoch auch bei Cohen nicht ohne Rekurs auf die produktive Kraft der Illusion erfüllen können, lässt schon die eingangs zitierte bildstarke Formulierung ahnen.<sup>18</sup>

Nicht zufällig ist der »prophetische Stil«<sup>19</sup> des Neukantianers ein beliebter Topos in der Cohen-Forschung. Man müsse, schreibt Franz Rosenzweig, der um 1913 in Berlin zum ersten Mal Vorlesungen von Cohen gehört hatte, »mit den Ohren lesen können. Seine Sprache war von erstaunlicher Musikalität des Ausdrucks.«<sup>20</sup> Rosenzweigs Bemerkung trifft auf die drei Bände des Systems<sup>21</sup> und die übrigen Schriften, die nach 1900 entstanden sind, um so mehr zu, als Cohen um die Jahrhundertwende nahezu erblindet war und seine Texte seiner Frau, Martha Cohen, in die Feder sprach. Von Bruno Strauß, dem Herausgeber der *Jüdischen Schriften*, wissen wir, dass Cohen selbst sein Lehren »sehr gerne« als »Predigen«<sup>22</sup> bezeichnete. Cohen legte keinen Wert auf das »gut Schreiben«, das Nietzsche so wichtig ist, die Einsamkeit des Schriftstellers, für Nietzsches Schreibszenen zentral<sup>23</sup>, taucht

16

Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877, S. 31.

17

Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, S. 34.

18

In der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* bezeichnet Cohen den freien Willen als eine »Fiktion«, die als solche die »Grundlegung des sittlichen Handelns überhaupt« sei (Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 195).

19

Cohen selbst hat dem »Stil der Propheten« einen gleichnamigen Vortrag gewidmet (Cohen, Hermann: *Jüdische Schriften*. Bd. I. Berlin 1924, S. 262-283).

20

Rosenzweig, Franz. Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens. Wiederabgedr. in: *Hermann Cohen, Auslegungen*. S. 115- 161, hier S. 129.

21

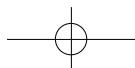
Der erste Teil des Cohen'schen Systems, *Die Logik der reinen Erkenntnis*, erschien 1902, *Die Ethik des reinen Willens* 1904 und *Die Ästhetik des reinen Gefühls* 1912.

22

Strauß, Bruno: Vorwort. In: Cohen, Hermann: *Jüdische Schriften n. Hg. v. Strauß, Bruno*. Berlin 1924. Bd. I, S. V.

23

Vgl. Kittler, Friedrich: *Aufschreibesysteme. 1800. 1900*. München 1987, S. 187 ff.





bei ihm nicht auf. Die Bedeutung, die Nietzsche dem Medium des Schreibens und dem Medium des Textes beimaß, war dem aus der jüdischen Tradition schöpfenden Cohen ebensowenig vertraut wie die Bedeutung, welche das radikal Böse und der Ekel bei Kant und bei Nietzsche spielten.<sup>24</sup>

### 3. Enthüllung und Katastrophe

Von Hermann Cohen umstandslos als einem »apokalyptischen Denker« zu sprechen, wäre in mehrfacher Hinsicht irreführend.<sup>25</sup> Verbindet man »apokalyptisch« mit der eschatologischen Beschwörung der Katastrophe, wäre Cohen gar das Gegenteil eines apokalyptischen Denkers. So hat er zwar um die drohende Existenz des Abgrunds gewusst, doch gleichzeitig alles dafür getan, ihn zu überwinden. Das Ende der Welt war das, was es für Cohen um jeden Preis zu vermeiden galt; um der Zukunft willen hat er den prophetischen Messianismus in die Philosophie eingebunden; um der Zukunft willen hat er auch, wie Walter Benjamin später kritisch gegen ihn einwenden sollte, das Vergangene der Vergänglichkeit preisgegeben.<sup>26</sup>

Vor bereits zwanzig Jahren hat Jacques Derrida in einem Vortrag mit dem Titel »Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie« darauf hingewiesen, dass Apokalypse keineswegs notwendig mit der Vorstellung eines katastrophalen Endes der Welt verbunden sein muss. Gleich zu Beginn erinnert er vielmehr daran, dass das griechische Wort *apokalypsis* eine Übersetzung des hebräischen *gala'* ist, das aufdecken, entblößen, bekannt machen heißt, oder auch: jemandem die Augen oder die Ohren öffnen.<sup>27</sup> Wie *gala'* im Hebräischen, besagt *apokalypsis* im Griechischen Entdeckung, Enthüllung, der von der Sache gehobene Schleier.<sup>28</sup> Sich auf die Thesen des Bibelforschers und Religionswissenschaftlers André Chouraqui<sup>29</sup> beziehend, führt Derrida weiter aus, dass weder *gala'* noch dessen griechisches Pendant in der hebräischen

24

Zur Differenz des Verhältnisses von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in der jüdischen bzw. christlichen Tradition und im Hinblick auf die Geschichte der Schrift vgl. Braun, Christina von: *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*. Zürich, München 2001, S. 81 ff.

25

Cohens Prophetismus wird in der Sekundärliteratur in erster Linie mit dem religionsphilosophischen Spätwerk oder mit der Ethik assoziiert (vgl. etwa: Schmid, Peter A.: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg 1995, S. 193 ff.). Ich möchte einen Schritt weitergehen und im Folgenden die These vertreten, dass bereits die Kommentare zu Kant auf den Stil der Propheten hinzielen. Neben Aufsätzen und Vorträgen gehören dazu die drei Monographien: *Kants Theorie der Erfahrung* (Berlin 1871), *Kants Begründung der Ethik* (Berlin 1877), *Kants Begründung der Ästhetik* (Berlin 1889).

26

Vgl. auch: Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 106 ff.

27

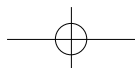
Derrida, Jacques: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. In: Ders: *Apokalypse*. Wien 1985, S. 9.

28

Derrida: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton, S. 14.

29

Von André Chouraqui liegt zu dieser Thematik auf Deutsch vor: *Reflexionen über Problematik und Methode der Übersetzung von Bibel und Koran*. Hg. v. Luise Abramowski. Tübingen 1994.





Bibel die Bedeutung haben, für die »Apokalypse« heute steht: eine furchterliche Katastrophe, die das Ende der Welt anzeigt.

Als adäquate Übersetzung des Begriffs der Apokalypse schlägt André Chouraqui deshalb den Begriff der »Kontemplation« vor. Die Apokalypse wird in seiner Übersetzung zur »Entdeckung von YHWH« – die Apokalypse des Johannes zur »Entdeckung von Yeshoua, dem Messias«. <sup>30</sup> Nach Chouraqui lässt sich die Verbindung von Apokalypse und Messianischem aus dem Sprachgebrauch der hebräischen Bibel selbst herauslesen. Cohens Aktualisierung des prophetischen Messianismus in Verbindung mit der hebräischen Bedeutung von Apokalypse als Enthüllung im Sinne der Vergegenwärtigung von Zukunft <sup>31</sup> folgt genau dieser Lesart. In diesem Sinn legt denn auch Derrida *apokalypsis* als enthüllende Eröffnung von Zukünftigem aus, wenn er die mit der Anrede *adonai*, mein Herr, mein Gott, eröffnete Zeitlichkeit in folgender Weise entfaltet:

Das Adon, bezeichnet als das Aleph und das Tav, das Alpha und Omega, ist das, was gewesen ist und kommt, d.h. nicht nur, was sein wird, sondern was kommt, was die Gegenwart einer Zukunft ist. <sup>32</sup>

Cohen verbindet die Vergegenwärtigung von Zukunft mit der Frage nach der Wirklichkeit von Sittlichkeit. Anders als für Kant ist für Cohen die Frage der Wirklichkeit von Sittlichkeit mit der Frage nach der Wirklichkeit von Geschichte verbunden. Die Bedeutung des prophetischen Messianismus liegt für Cohen darin, dass die Propheten in der Enthüllung des Zukünftigen Zukunft realisieren und damit geschichtliches Denken und Handeln möglich machen.

Derrida hat die paradoxe Dialektik zwischen Weltende und Zukünftigkeit in den lakonischen Satz gefasst: »das Ende ist nah, doch die Apokalypse ist von langer Dauer«. <sup>33</sup> Er beschreibt damit die mit der Sprachform der Apokalypse verbundene Geste der Antizipation, die nach Cohen die Lösung der philosophischen Aufgabe ermöglicht: den Abgrund zu überbrücken, der sich beim Gedanken an ein mögliches Ende der Welt und der Geschichte öffnet.

Zu Recht hat der Historiker Amos Funkenstein den inflationären Gebrauch des Begriffs Apokalypse kritisiert, indem er darauf hinwies, dass »die Apokalyptik im vollen Wortsinn, mit ihrem Gleichgewicht von Mythos, Methode und Lebensweise« <sup>34</sup>, lediglich etwa zweihundert Jahre vom Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. bis Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. existierte und in dieser Zeit eine einzigartige Mentalität herausgebildet habe. Funkensteins Mahnung zu historischer Vorsicht trifft auf die Anwendung des Begriffs des Apokalyptischen im Zusammen-

30

Derrida: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton, S. 15.

31

Cohen, Hermann: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 399 ff.

32

Derrida: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton, S. 67.

33

Derrida: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton, S. 75.

34

Funkenstein, Amos: *Die jüdische Geschichte und ihre Deutungen*. Frankfurt a. M. 1995, S. 89.





hang mit Cohen um so mehr zu, als die unterstellte Verbindung zu Sprachformen des Apokalyptischen in seinen Texten die Antwort auf ein sehr modernes Problem darstellt. In Verbindung mit der Frage nach der eigentümlichen Aktualität des Apokalyptischen räumt Funkenstein jedoch zugleich ein, dass die Apokalyptik aufgrund der von ihr ausgehenden Faszination sowohl im Christentum wie auch im Judentum<sup>35</sup> ein dauerndes Thema geblieben sei. Der Grund für diese Faszination liege zum einen in der hohen Sensibilität für die geschichtliche Zeit und ihre Struktur,<sup>36</sup> zum anderen in den mythopoetischen Ausdrucksmöglichkeiten, die die Apokalyptiker geschaffen hätten. Äußerte sich das eine darin, dass die Apokalyptiker die Geschichte als eine »zusammenhängende und sinnvolle Einheit«<sup>37</sup> erfassten, so das andere in der Bedeutung, die nicht nur den Visionen selbst, sondern auch der »Art« zukomme, in der der Apokalyptiker die Wahrheit seiner Visionen beweise und »sich selbst und seine Gemeinschaft davon überzeugt«.<sup>38</sup> Allein die Unterscheidung zwischen »apokalyptischer Metaphorik«, die sich auf die Visionen selbst, und »apokalyptischem Wissen«, das sich auf die Darstellung und den Wahrheitsbeweis beziehe, lasse, so Funkenstein, die Paradoxie der Apokalyptik verstehen, dass sie »das Gespür sowohl für den Mythos als auch für die Geschichte vertieft«.<sup>39</sup>

#### 4. Das geistige und das sprachliche Wesen, ein Hinweis von Walter Benjamin

Ich möchte, bevor ich mich dem Abgrund der »intelligiblen Zufälligkeit« nähere, auf die Abgründigkeit eingehen, die der Metaphorik selbst innewohnt, und dabei einem Wink von Walter Benjamin folgen. In den einleitenden Passagen zu seinem 1916 geschriebenen Manuskript »Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen«<sup>40</sup> bedient sich Benjamin gleich mehrerer grundlegender Cohen'scher Begriffe. Er zitiert und wiederholt sie so, dass nicht nur ihre philosophische Intention, sondern auch die apokalyptische Form philosophisch zugänglich wird. Dies gelingt ihm, weil er die Zusammengehörigkeit von Sprache und Begriff als Thema in die Reflexion der Voraussetzungen der Philosophie aufnimmt. Dabei entdeckt er in der Zusammengehörigkeit von »sprachlichem« und »geistigem Wesen« eine Abgründigkeit eigener Art: Sie liegt in der Abhängigkeit jeden philosophischen Inhalts von der Form seiner Darstellung, oder, anders gesagt, in der Abhängigkeit der Wahrheit von ihrem Medium. Er bekennt sich zu

35

Dabei ist freilich die Differenz im Verhältnis der jüdischen Tradition zur Apokalyptik auf der einen und zum Christentum auf der anderen Seite zu beachten (vgl.: Funkenstein: *Die jüdische Geschichte*, S. 79 ff.).

36

Funkenstein: *Die jüdische Geschichte*, S. 77 f.

37

Funkenstein: *Die jüdische Geschichte*, S. 78.

38

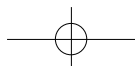
Funkenstein: *Die jüdische Geschichte*, S. 71.

39

Funkenstein: *Die jüdische Geschichte*, S. 72.

40

Benjamin: *Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen*. GS II.1, S. 141.





Cohen, um sich im gleichen Zug von ihm zu distanzieren. So übernimmt er zunächst von Cohen die Definition der philosophischen Aufgabe als ein »über dem Abgrund Schweben«.<sup>41</sup>

»Über dem Abgrund schweben« – in dieser Formulierung drückt sich nicht nur das philosophische Anliegen Cohens aus, sondern auch der geschichtliche Auftrag, den er mit der historischen Aufgabe der Aufklärung einer mündigen Menschheit gestellt sieht. Cohen versteht die Aufklärung als *historische Aufgabe*. Das impliziert, dass die adressierte Menschheit auch an der Aufgabe scheitern oder ihre Annahme verweigern könnte. Cohen hat diesen Fall nicht in Betracht gezogen. Anders Benjamin, der sich mit den Folgen des Scheiterns konfrontiert sah. Im Pariser Exil, auf der Flucht vor den Nazis, beschrieb er den Prozess, in dessen Verlauf die Moderne den Menschen Widerstände entgegensetzte, die in einem Missverhältnis zu ihren Kräften standen, als Folge des Scheiterns, der historischen Aufgabe der Aufklärung gerecht zu werden.<sup>42</sup> Aus dieser Sicht ist der Nationalsozialismus die Beschwörung des Abgrunds, den es zu vermeiden gilt. Anstatt über dem Abgrund zu schweben, hatte dieser den Abgrund in einem eschatologischen Fluchtversuch aus der Geschichte herbeigeführt. Dieser Fall war für Cohen schlicht undenkbar.

Im Sprachaufsatz markiert Benjamin seine Distanz zu Cohen, indem er die Sprichwörtlichkeit der Metaphorik zur Disposition stellt. Damit erhebt er die Frage, die sich angesichts der apokalyptischen Enthüllung in Cohens Texten stellt, zu einem Gegenstand des philosophischen Nachdenkens. Er leitet diese Wende ein, indem er auf die Differenz zwischen der Metapher des Abgrunds und der Abgründigkeit der Metaphorik aufmerksam macht. So führt er die Unterscheidung zwischen dem »geistigen Wesen eines Dinges« und dessen »sprachlichem Wesen«, in dem jenes sich mitteile, vor dem Hintergrund der Ununterscheidbarkeit von beiden ein. Das eine ist, so Benjamin, nicht vom anderen zu trennen, und dennoch sind sie nicht identisch. Nun bezeichnet Benjamin die Ansicht, das geistige Wesen eines Dinges bestehe in der Sprache, als den »großen Abgrund«, dem jede Sprachtheorie zu verfallen drohe, wenn sie als »Hypothese« aufgefasst würde. Die Aufgabe bestehe darin, über diesem Abgrund zu schweben. Benjamin verwahrt sich also gegen eine Hypostasierung der Sprache und Begründung geistiger Inhalte aus dem Wesen der Sprache. Dabei ist nicht nur die Formulierung der Aufgabe, sondern auch der Begriff der »Hypothese« Cohen'scher Herkunft. Hypothese ist Cohens Begriff der Idee, verstanden als *Grundlegung*.

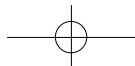
Gegen das umgekehrte Vorgehen der Philosophie, die, statt die Differenz zwischen geistigem und sprachlichem Wesen eines Dinges auf die Sprache zurückzuführen, die Hypothese an den Anfang stelle, wendet Benjamin sich in einer angefügten Fußnote. Mit der Frage, ob nicht der Abgrund aller *Philosophie* in der Versuchung bestehe, die Hypothese an den Anfang zu setzen, richtet er sich

41

Benjamin: GS II.1, S. 141.

42

In dem Aufsatz »Das Paris des Second Empire bei Baudelaire« steht dazu der lapidare Satz: »Die Widerstände, die die Moderne dem natürlichen, dem produktiven Elan des Menschen entgegensetzt, stehen im Missverhältnis zu seinen Kräften. Es ist verständlich, wenn er erlahmt und in den Tod flüchtet.« (Benjamin: GS I.2, S. 178).







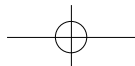
direkt gegen Cohens Ursprungslogik, in der sich das reine Denken aus der Idee entwickelt, die Cohen im Sinne der Grundlegung als Hypothese versteht. In Benjamins Bedenken klingt bereits die Kritik an, die er in der »Erkenntnis-kritischen Vorrede« zum Trauerspielbuch an Cohens Explikation des Ursprungs in dessen *Logik der reinen Erkenntnis* formulieren wird: dass die Kategorie des Ursprungs nicht, wie Cohen meine, eine rein logische, sondern historisch sei.<sup>43</sup> Des Weiteren nimmt Benjamin mit dem Einwand, den er am gleichen Ort gegen Benedetto Croce vorbringt: »Ursprung, wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein«, die Kritik aus dem Sprachaufsatz an dem Versuch auf, das Unmittelbare des »geistigen Wesens« oder eben des Ursprungs von der Mittelbarkeit des »sprachlichen Wesens« oder dessen Historizität zu lösen.

Benjamin macht darauf aufmerksam, dass die analytische Unterscheidung von historischem und logischem Prinzip auf den Begriff des Ursprungs nicht anzuwenden ist. Als rein logische Kategorie werde er – an den Anfang einer Entstehungslogik gesetzt – in unerlaubter Weise mit Historischem vermischt, während zugleich die historische Dimension des Begriffs neutralisiert werde. Für Benjamin wird dadurch die Zweideutigkeit erst konstituiert, der man durch die Trennung von Geist und Sprache bzw. von Geist und Medium mit der Konstituierung einer Logik des Ursprungs entgehen wolle. So erscheine, wie er im Sprachaufsatz einwendet, die Identität von »geistigem« und »sprachlichem« Wesen aus der Perspektive der Ursprungslogik wie eine »unbegreifliche Paradoxie«, finde jedoch ihre Lösung, wenn sie nicht an den Anfang gestellt werde, sondern im Zentrum der Sprachtheorie ihre Stellung habe. Denn: Wenn die Frage nach dem Verhältnis von geistigem und sprachlichem Wesen im *Zentrum* der Sprachtheorie steht statt am Anfang, so hat dies nicht nur den Aufschub der Frage nach dem Ursprünglichen in beide Richtungen der Zeit zur Folge, sondern es bedeutet auch, dass die Frage des Verhältnisses von Theorie und Darstellung im Hinblick auf die Medialität jeder theoretischen Aussage neu gestellt werden muss. Die Stelle, auf die ich mich in Benjamins Sprachaufsatz beziehe, lautet:

Die Ansicht, dass das geistige Wesen eines Dinges eben in seiner Sprache besteht – diese Ansicht, als Hypothese verstanden, ist der große Abgrund, dem alle Sprachtheorie zu verfallen droht (1), und über, gerade über ihm sich schwebend zu erhalten ist ihre Aufgabe. Die Unterscheidung zwischen dem geistigen Wesen und dem sprachlichen, in dem es mitteilt, ist die ursprünglichste in einer sprachtheoretischen Untersuchung, und es scheint dieser Unterschied so unzweifelhaft zu sein, dass vielmehr die oft behauptete Identität zwischen dem geistigen und sprachlichen Wesen eine tiefe und unbegreifliche Paradoxie bildet, deren Ausdruck man in dem Doppelsinn des Wortes *Logos* gefunden hat. Dennoch hat diese Paradoxie als Lösung ihre Stelle im Zentrum der Sprachtheorie, bleibt aber Paradoxie und da unlösbar, wo sie am Anfang steht.

43

Benjamin: GS I, S. 226.





(1) Oder ist es vielmehr die Versuchung, die Hypothese an den Anfang zu setzen, die den Abgrund allen Philosophierens ausmacht?<sup>44</sup>

Benjamins Bemerkung läuft auf die Warnung hinaus, dass dem philosophischen Nachdenken weder sein eigener noch der Ursprung der Erkenntnis, noch jener der Erfahrung zugänglich sei.

### 5. Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit

Für Cohen besteht der Abgrund des Denkens in der »intelligiblen Zufälligkeit«. Mit dieser sieht es sich konfrontiert, wenn es die »Gegebenheit der Welt« als ein Ganzes der Erfahrung zu begründen versucht. Ich werde, um Cohens Konstruktion dieses Abgrunds und die Konsequenzen, die er daraus zieht, nachvollziehbar zu machen, ein wenig ausholen. Cohen hat den Begriff der intelligiblen Zufälligkeit von Kant übernommen. Stellt für Cohen die intelligente Zufälligkeit einen Abgrund dar, so sieht Kant in ihr nur einen »leeren Gedanken«. Was ist der Grund und was sind die Folgen dieser unterschiedlichen Einschätzung? Beide Fragen führen zurück zu Cohens Auseinandersetzung mit Kant.

Für Kant ist die »Gegebenheit« eines Gegenstandes das Kriterium, das es erlaubt, ihn dem Zuständigkeitsbereich des Verstandes oder der Vernunft zuzuweisen. Handelt es sich um einen in Raum und Zeit gegebenen Gegenstand, so ist er im Sinne der Wissenschaft ein Erfahrungsgegenstand. Er ist, anders gesagt, eine Erscheinung, der eine Referenz zukommt. Ist es hingegen ein Gegenstand, der sich nicht innerhalb der Grenzen von Raum und Zeit lokalisieren lässt, dann ist die Frage nach der Art seiner Gegebenheit nicht beantwortbar. Der Nachweis der Nichtbeantwortbarkeit ist die Aufgabe, die der Vernunft in diesem Falle zukommt.

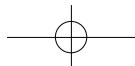
Nun öffnet sich bereits bei Kant mit der Frage nach dem Status des »Ganzes der Erfahrung« bzw. der »Erfahrung in ihrer Totalität« die Spalte jenes Abgrundes, den Cohen in der »intelligiblen Zufälligkeit« des Weltganzen gähnen sieht. Der Begriff des Weltganzen umspannt das Innerhalb der (empirischen) Erfahrungen. Das Weltganze umspannt das Reich der Natur, es ist mit ihm identisch und – als deren Einheit – zugleich mehr als diese. Betrachtet man nur das Innerhalb der Natur – die empirischen Erfahrungen bzw. die Erscheinungen, die sich auf in Raum und Zeit gegebene Gegenstände beziehen –, lässt sich der blinde Zufall, wie Kant versichert, ebenso ausschließen wie die blinde Notwendigkeit.<sup>45</sup> Da die Erkenntnis nicht auf die Dinge, wie sie an sich sind, sondern allein im Bereich der Erscheinungen Gültigkeit beanspruchen kann, lässt sich der Begriff der Notwendigkeit sinnvoll auch nur auf die *notwendige Verknüpfung* der Wahrnehmungen nach dem Gesetz der Kausalität beziehen – und also nicht auf die

44

Benjamin: GS II.1.1, S. 141 ff.

45

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 258 (B 280/A 228). Vgl. Holzhey: Wissenschaft und Gottesidee. Cohen vor dem Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit? In: *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*. Hg. v. Dalferth, Ingolf u. Stoellger, Philipp. Tübingen 2000, S: 273-290, hier S. 277.





*Existenz* der Gegenstände. In den Anmerkungen zur Kategorientafel definiert Kant die Kategorie der (unbedingten) Notwendigkeit als »die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist«. <sup>46</sup> Im Kontrast zu dieser unbedingten Notwendigkeit bezeichnet er die auf die Erscheinungen zutreffende Notwendigkeit als »hypothetisch notwendig«. <sup>47</sup> Sie ist »nur« hypothetisch, weil sich aus der Möglichkeit, einen Gegenstand zu denken, nicht auf seine Existenz schließen lässt.

Die Kategorie des Zufalls definiert Kant in Opposition zur unbedingten Notwendigkeit als dasjenige, dessen Nichtexistenz sich denken lässt. Diese Definition ergänzt er jedoch in der »Transzendentalen Analytik« in der »Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze«. <sup>48</sup> Dort unterscheidet er die Verwendung des Begriffs als Kategorie der Modalität (etwas, dessen Nichtsein sich *denken lässt*) von jener, in der der Begriff des Zufälligen die Kategorie der Relation enthalte. In der zweiten Verwendung bedeutet zufällig: »etwas, das nur als Folge von einem anderen existieren kann«. <sup>49</sup> Analog zum Ausschluss der unbedingten Notwendigkeit aus dem Bereich der Erscheinungen dient die Unterscheidung der Kategorie der Modalität von jenem Zufall, der die Kategorie der Relation enthalte, dem Ausschluss eines unbedingten bzw. blinden Zufalls aus dem Bereich der Natur. In diesem bedingten Sinn meint zufällig, dass etwas nicht aus sich selbst, sondern immer nur als Wirkung einer Ursache existiert. Die Definition, nach der dasjenige zufällig sei, dessen Nichtsein sich denken lasse, deutet Kant hier nicht mehr als kontradiktorischen Widerspruch zur unbedingten Notwendigkeit, sondern als einen nur zeitlich bedingten Widerspruch: Demnach lässt sich das Nichtsein als auf die Zeit bezogene Veränderung der Erscheinungen verstehen. Zufälligkeit bezieht sich also »immer auf *Veränderungen* und nicht bloß auf die Möglichkeit des *Gedankens vom Gegenteil*«. <sup>50</sup> Mit dieser Einschränkung des Zufalls will Kant Spekulationen der Art, ob etwa alles im unbedingten Sinn Zufällig-Existierende eine Ursache habe, den Boden entziehen. Es geht um den Nachweis, dass die *Existenz* von etwas Zufälligem ohne seine vorgängige Erkenntnis durch den Verstand gar nicht begriffen werden kann – dass es sich also im Fall des blinden Zufalls ebenso wie in jenem der unbedingten Notwendigkeit um reine Gedankenflüge handle.

In den Anmerkungen zur vierten Antinomie führt er schließlich für den Begriff des Zufälligen im reinen Sinn der Kategorie den Begriff der »intelligiblen Zufälligkeit« ein: Dieser meint, im Unterschied zur »empirischen Zufälligkeit«, eben jenen leeren Gedanken. Wie schon in der »Allgemeinen Anmerkung zu dem System der Grundsätze« bezieht Kant hier den Begriff der (empirischen)

46

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 3, S.122 (B111).

47

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 258 (B 280/A 228).

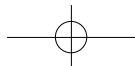
48

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 263 ff (B288-B295).

49

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 264 (B290).

50

Kant: Kritik der reinen Vernunft, *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 264 f (B290).



Zufälligkeit auf all das, »was *in der Zeitreihe* bestimmt ist«, wodurch in der Folge »alles Unbedingte, und alle absolute Notwendigkeit, gänzlich wegfällt«. <sup>51</sup> Es sind vernunftkritische Erwägungen, die Kant zur Unterscheidung einer unbedingten und einer hypothetischen Notwendigkeit auf der einen und der intelligiblen und empirischen Zufälligkeit auf der anderen Seite führen. Die Versicherung, dass man aus der »empirischen Zufälligkeit auf jene intelligible gar nicht schließen« <sup>52</sup> könne, soll den Spekulationen über eine erste Ursache bzw. einen möglichen Anfang der Welt ein Ende bereiten. Nun droht mit der Reduzierung der Notwendigkeit auf eine hypothetische und jener der Zufälligkeit auf eine empirische jedoch die Unterscheidung zwischen notwendig und zufällig selbst obsolet zu werden. <sup>53</sup> Die Erscheinungen sind hypothetisch notwendig, weil sie nicht aus sich selbst existieren und dennoch der notwendigen Verknüpfung nach dem Gesetz der Kausalität folgen, und aus den gleichen Gründen sind sie empirisch zufällig. In beiden Fällen aber läuft es auf die Versicherung hinaus, dass es sich bei den Gegenständen um »gegebene« handelt. Damit wird deutlich, dass Kants Behandlung der Problematik auf der vorgängig geleisteten Begrenzung eines Bereichs gegebener Erscheinungen beruht, auf die sich die Verstandeserkenntnisse beziehen. Allein auf diesem sicheren Boden stehend, kann er die intelligible Zufälligkeit mit der geschilderten Souveränität als leeren Gedanken bezeichnen.

Was aber geschieht, wenn sich dieser vermeintlich sichere Boden selbst als Trugschluss herausstellt? Die Unterscheidung zwischen Verstandes- und Vernunftkenntnissen beruht bekanntermaßen auf der Unterscheidung der reinen Anschauungsformen von den reinen Verstandesbegriffen. Auf diese vorgängige Differenzierung stützt Kant nicht nur die Unterscheidung von empirischer und intelligibler Zufälligkeit, sondern auch die Grenzziehung zwischen der Natur und dem Ganzen der Welt. Die Infragestellung der Lehre von den zwei Vermögen der Anschauung und des Verstandes unterläuft nicht nur die Grenze zwischen einem Diesseits und einem Jenseits des gesicherten Bereichs der Erscheinungen, sondern auch die Grenze zwischen einem Innerhalb und einem Außerhalb der Natur, ja, die Annahme eines »Weltganzen« selbst.

Genau diese Frage verfolgte Cohen in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* (1885). Und infolge dieser kritischen Befragung verwandelte sich die intelligible Zufälligkeit von einem angeblich leeren Gedanken in einen Abgrund. Dass die Erkenntnis in zwei verschiedenen Vermögen gründen soll, stellte in Cohens Augen einen »metaphysischen Rest« dar, der zur Auflösung der Philosophie in der Lehre der Erkenntnisvermögen und damit in der Psychologie führe. Dies wiederum hätte das Ende der (kritischen) Philosophie bedeutet. Die Erfahrung, so lautet seine provokante These, die er mit der Absicht formulierte, die philosophische Kritik vor dem Verschwinden in der Empirie zu bewahren, muss deshalb vom Denken selbst erzeugt werden. Er entschlackte Kants kritischen An-

51

Kant: Kritik der reinen Vernunft, *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 439 (B489/A461).

52

Kant: Kritik der reinen Vernunft, *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 438 (B488/A460).

53

Vgl. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. In: *Werke*. Bd. 1.1, S. 631.



satz und dessen Theorie der Erfahrung von ihren metaphysischen Resten mit dem Ergebnis, dass sich die intelligible Zufälligkeit statt als leerer Gedanke als Abgrund des Denkens erweist.

## 6. Vertrauen

Krankt Kants Erkenntnistheorie an der Konstruktion des Dings an sich, so droht Cohens Zuspitzung des Kantischen Erfahrungsbegriffs im Gegenzug auf einen Zusammenfall von Erfahrung und deren apriorischen Möglichkeitsbedingungen hinauszulaufen. Erfahrung würde in diesem Fall selbst apriorisch werden. Mit der metaphysikkritisch motivierten Zuspitzung des Erfahrungsbegriffs begab sich Cohen, was ihm selbst bewusst war, in eine geradezu unheimliche Nähe zur Spekulation.<sup>54</sup> Um nun den Unterschied zwischen Kritik und spekulativer Dogmatik aufrechtzuerhalten, räumt er ein, dass die Erfahrung zwar durchgängig als hypothetisch notwendige erzeugt werde, dass aber diese mögliche Erfahrung selbst »etwas ganz Zufälliges«<sup>55</sup> sei. Anders als Kant, für den der Begriff der hypothetischen Notwendigkeit der Erfahrung durch die vorausliegende Differenzierung eines Bereichs der gegebenen Erfahrung gesichert war, muss Cohen, um den Abgrund der Dogmatik zu vermeiden, die »Gegebenheit« der Erfahrung woanders verankern. Wenn die Erfahrung durchgängig als erzeugt erkannt werden muss, so stellt sich freilich die Frage, wo diese Verankerung stattfinden soll. Cohens Lösung besteht darin, dass er zunächst das Ganze der Erfahrung zu einem Zufälligen erklärt.<sup>56</sup> Damit sichert er zwar die durchgängige Kohärenz der wissenschaftlichen Erfahrung, doch muss er dafür die Notwendigkeit zur »Notwendigkeit eines Zufälligen«<sup>57</sup> erklären. Das heißt in der Konsequenz, dass das Denken, selbst wenn es, worauf Cohen besteht, die Erfahrung selbst hervorzubringen hat, die »Gegebenheit« der Erfahrung nicht sichern kann. Und genau an diesem Punkt erweist sich nun die »intelligible Zufälligkeit«, die für Kant ein leerer Begriff war, als Abgrund, über dem zu schweben Cohen zur Aufgabe der Philosophie erklärt. Der Abgrund der »intelligiblen Zufälligkeit« öffnet sich durch die Erkenntnis, dass die mögliche Erfahrung zwar notwendig, die Möglichkeit der Erfahrung selbst jedoch ein »etwas ganz Zufälliges«<sup>58</sup> ist. Diese Erkenntnis ist für Cohen deshalb ein Abgrund, weil sie, anders als für Kant, nicht abgefangen wird durch die vorgängige Sicherung eines Bereichs einer empirisch gegebenen Erfahrung. In der Folge ist das Ganze der Erfahrung – die Natur – nun, wie Cohen schreibt, dem »schwersten Verdacht« ausgesetzt, nämlich:

54

Vgl. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. *Werke*. Bd. 1.1, S. 636.

55

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. *Werke*. Bd. 1.1, S. 636.

56

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. *Werke*. Bd. 1.1, S. 645.

57

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. *Werke*. Bd. 1.1, S. 639.

58

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. *Werke*. Bd. 1.1, S. 636. Vgl. des Weiteren S. 708.



dass sie mit aller Notwendigkeit, welche die Grundsätze ihr verleihen, in sich selbst zufällig sei. Dadurch erneuert sich der Verdacht des Subjektiven; denn da die Grundsätze nur die Notwendigkeit eines Zufälligen oder einer »hypothetischen Notwendigkeit« bedingen, so hat auch die Objektivität, welche sie zustande bringen, ihren Bestand nur in einer Zufälligkeit, die daher nur relativ notwendig wird. Die subjektiven Grundsätze könnten immerhin noch Objektivität begründen; die unausweichliche Beziehung auf etwas »ganz Zufälliges« dagegen droht alle Gewissheit der Erkenntnis relativ zu machen und allen Grund der Dinge zu entwurzeln.<sup>59</sup>

Die Kritik der Lehre von den zwei Vermögen führt Cohen zu einer Verschiebung des Problems der »Gegebenheit«. Gegeben und damit zufällig ist für ihn die mögliche Erfahrung, unter der er immer nur die Erkenntnisse der mathematischen Naturwissenschaft fasst. Der Abgrund, der als Kehrseite der Dogmatik nun droht, ist der Skeptizismus, der sich bei dem Gedanken einstellt, *dass die Welt auch nicht sein könnte* bzw. dass ihr Sein abrupt enden könnte. Cohens Vorschlag einer Überbrückung all dieser Abgründe beruht auf der weiteren Ausdeutung des Ganzen der Erfahrung als Weltidee. Die das Weltganze in sich aufnehmende Weltidee legt er einem weiteren Schritt als Grenzbegriff aus, der seinerseits als Auf-Gegebenes und das heißt als Aufgabe verstanden sein will. Die Zufälligkeit der möglichen Erfahrung wird somit zu einer *unendlichen Aufgabe*, die mögliche Erfahrung in ihrer Gesamtheit und das heißt die Gesamtheit der möglichen Erkenntnis hervorzubringen. Dabei liegen sowohl die Radikalität der kritischen Bewegung, in der Cohen das Denken auf seine Grenzen festlegt, wie auch die Aktualität seiner Antwort darin, dass das Denken auf ein Moment angewiesen ist, das nicht mehr vom Denken selbst erzeugt werden kann: nämlich auf *Vertrauen*, auf das Vertrauen, das die Welt nicht plötzlich aufhört zu sein, sondern fort dauert. Denn nur wenn die Welt nicht aufhört zu sein, ist die Grundlage für die »homogene Anwendbarkeit der Grundsätze«<sup>60</sup> gegeben, die doch die Voraussetzung für die Erzeugung mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis und damit die Voraussetzung der Erfüllbarkeit der Aufgabe und damit der Weltidee darstellt.

Dieses Vertrauen in das Fortbestehen der Welt beweist das Denken, indem es seine Aufgabe erfüllt. Das Vertrauen in die Dauer der Welt<sup>61</sup> ist der aller Hypothese vorausgehende (nicht weiter zu begründende) Grund bzw. der »Ungrund«<sup>62</sup> des Denkens. Der nötige Vertrauensvorschuss wird, so Cohens philoso-

59

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. *Werke*. Bd. 1.1, S. 640.

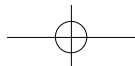
60

Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 414.

61

In der *Ethik des reinen Willens* bezeichnet Cohen die Frage der Ewigkeit der Natur – also der Versicherung, dass die Welt nicht plötzlich aufhört zu sein – als ebene Lücke, die nur mit dem Begriff Gottes gefüllt werden könne. Da der Begriff Gottes jedoch philosophisch nicht mehr verfügbar ist, wird es zur Aufgabe des Denkens, über diesem Abgrund das Ganze der Erfahrung schwebend zu erhalten, was es wiederum nur kann, wenn es darauf vertraut, dass die Welt weiter besteht (*Werke*. Bd. 7, S. 440).

62

Vgl. Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 429.



phische Überzeugung, eingeholt und realisiert sich in dem immer weiteren Fortschreiten der Erkenntnis. Die Gegenwärtigkeit der Zukunft offenbart sich also, indem angesichts der Möglichkeit des Abgrunds dieser, statt herbeigeführt, überbrückt wird. Diese Überbrückung stützt sich auf die Zuversicht, dass ein Schweben über ihm möglich ist. Die Brücke selbst aber wird durch die – apokalyptische – Antizipation des Zu-Künftigen geschaffen.

## 7. Abgrund der endlosen Naturbedingtheit

In *Kants Begründung der Ethik* beschäftigte sich Cohen mit dem Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit vor dem Hintergrund einer möglichen Begründung der Ethik. Birgt der Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit für die Erkenntnis die Gefahr des Vertrauensverlustes in das Bestehen der Welt und damit die Gefahr des Skeptizismus, so liegt für die Ethik das erschreckende Moment der intelligiblen Zufälligkeit im Abgrund, der in der »endlosen Naturbedingtheit der menschlichen Handlungen«<sup>63</sup> gähnt. Das Erschrecken bezieht sich also nicht nur auf die Zufälligkeit der möglichen Erfahrung im Hinblick auf die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern auch auf die Zufälligkeit eines möglichen Reiches der Freiheit und damit der Möglichkeit selbstbestimmten Handelns. In *Kants Begründung der Ethik* stellt Cohen das Problem der intelligiblen Zufälligkeit, wie Helmut Holzhey zusammenfasst, »zuletzt in den Zusammenhang der dritten Autonomie der Freiheit«. Damit erklärt er »die ›endlose Naturbedingtheit‹ zum Begriffsinhalt der intelligiblen Zufälligkeit«.<sup>64</sup>

Was aber bedeutet der Abgrund der »endlosen Naturbedingtheit« im Kontext der ethischen Frage? Es ist der Abgrund, der sich beim Gedanken völliger Heteronomie auftut – die Erkenntnis der Gleichgültigkeit, der moralischen Indifferenz, mit der die Natur der Frage des Menschen begegnet. Sie ruft das Erschrecken auf, das sich in Nietzsches Programm einer Affirmation der ewigen Wiederkehr des Gleichen eingeschrieben hat. Für Cohen hat dieser Abgrund in der Hobbes'schen Metaphorik des *homo homini lupus* bereits seine moderne Gestalt vorweggenommen. Das Bild des Menschen vom Wolf ist, wie er gegen den zeitgenössischen Sozialdarwinismus einwendet, nicht selbstevident, sondern gründet nach Art einer self-fulfilling prophecy in eben der Reduzierung des Menschen auf ein Naturwesen. So schreibt er in der *Ethik des reinen Willens*:

Man sieht eben nur Naturwesen in den Menschen und in den Völkern der Geschichte. Das Leben der Menschen und der Völker scheint daher am treffendsten unter dem Bilde gefasst, mit dem *Darwin* den alten *Heraklit* verjüngt hat. Der Krieg ist der Vater des All. Krieg aller gegen alle, so dachte sich *Hobbes* die Natur *Rousseaus*. Das ist charakteristisch für

63

Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, S. 108.

64

Holzhey: *Wissenschaft und Gottesidee*, S. 281.



unsere Zeit, dass die Besten und Edelsten nicht Anstoß nahmen an dem Kampfe ums *Dasein*, als der Devise des menschlichen Lebens und Wirkens.<sup>65</sup>

Der »Mensch« ist für Cohen – wie für Kant – Naturwesen. Dabei versteht Cohen unter Naturwesen jedoch etwas anderes als Kant. Und hier zeigt sich an unerwarteter Stelle eine weit reichende Konsequenz von Cohens Weigerung, von einem sinnlich Gegebenen auszugehen. So rekurriert er bei der Bestimmung des Naturwesens des Menschen nicht auf die mit Endlichkeit konnotierte Körperlichkeit des Menschen. Ebenso wie die Natur selbst nur als wissenschaftlich erzeugter Begriff »gegeben« sein kann – die Annahme einer unmittelbar gegebenen Substantialität lehnt Cohen als Metaphysik ab –, ist auch der Mensch als Naturwesen nur vermittelt über die Wissenschaften »gegeben«. Dabei ist für die Bestimmung des Begriffs der Natur die durchgehende logische Kohärenz, das Erzeugtsein durch die Wissenschaften ausschlaggebend: »Die Natur besteht in dem Inbegriffe ihrer Gesetze, welche in der Logik ihre Grundlage haben.«<sup>66</sup> Als Erzeugnis der Wissenschaften zeichnet sich die Natur, im Unterschied zu Ethik und Geschichte, aber gerade durch die Abwesenheit von Freiheit aus, die Cohen als Möglichkeit der Selbstveränderung<sup>67</sup> denkt.

Als Naturwesen ist der Mensch, wie es an anderer Stelle heißt, »Massen-Individuum« – das Objekt der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einflussreichen Statistik. »Dieser Gedanke«, so spitzt Cohen zu, »dass das Individuum ein Naturwesen sei, ist das *Prinzip der Statistik*«. <sup>68</sup> In dem Moment, in dem die Statistik Anspruch auf die Erfassung des ganzen Menschen erhebt, wird sie, wie Cohen festhält, zur »*Theologie der neuen Zeit*«. <sup>69</sup> Der Mensch ist nicht nur »Naturwesen«, heißt dementsprechend, er ist nicht nur das Objekt der Wissenschaften, sondern er geht im Bild, das die Wissenschaft von ihm entwirft, nicht auf. Als Individuum ist er vielmehr ein »*Individuum der Geschichte*«. <sup>70</sup>

## 8. Geschichte

Im achten Kapitel der *Ethik des reinen Willens* identifiziert Cohen das gesuchte Reich des sittlichen Menschen als Geschichte. Das Reich der Sittlichkeit beginnt, wo Denken, wissenschaftliche Erkenntnis und Logik an die Grenze ihres Geltungsbereichs stoßen: dort, wo die Endlichkeit als Zeitlichkeit erfahrbar wird. Die Sittlichkeit und mit ihr die Freiheit finden also weder, wie Hegel behauptet, im

65

Cohen: *Ethik des reinen Willens. Werke*. Bd. 7, S. 360.

66

Cohen: *Ethik des reinen Willens. Werke*. Bd. 7, S. 464.

67

Vgl. ausführlicher: Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 130 ff.

68

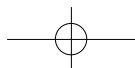
Cohen: *Ethik des reinen Willens. Werke*. Bd. 7, S. 290.

69

Cohen: *Ethik des reinen Willens. Werke*. Bd. 7, S. 290.

70

Cohen: *Ethik des reinen Willens. Werke*. Bd. 7, S. 290.







Staat noch, wie Kant meint, im Reich der reinen Vernunft, sondern erst in der Geschichte ihre Realität. Die Frage, vor die sich die Philosophie nach Cohen angesichts der intelligiblen Zufälligkeit im Hinblick auf die Ethik gestellt sieht, ist die Frage nach der Realität der Geschichte. Die Erfahrung der Grenze, an die das philosophische Denken bei dem Versuch stößt, die Notwendigkeit des Ganzen der Erfahrung zu begründen, wird zum Scheidepunkt, an dem sich die Ethik von der Logik und mit ihr die Staats- von den Naturgesetzen differenzieren. Konfrontiert der Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit das Denken mit seiner Unfähigkeit, Dasein und Bestehen des Weltganzen zu begründen, so erweist sich dieselbe Grenze im Hinblick auf die Ethik als Nahtstelle, an der die Geschichte entsteht. Entlang dieser Nahtstelle verläuft die Grenze zwischen der auf den Raum bezogenen Natur und der auf die Zeit hin offenen Geschichte. In seinem Spätwerk, der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, zieht Cohen selbst die Verbindung von der apokalyptischen Vorstellung des Weltendes zur Entstehung der Geschichte:

Innerhalb des Monotheismus kann der Untergang der Welt nur verwendbar werden als das *Strafgericht* Gottes. Aber schon der Bund Gottes mit Noah macht die gänzliche Vernichtung unmöglich. [...] So wird der Prophet zum Politiker und Sozialpolitiker. So wird er zudem für das internationale Verhältnis zum Geschichtsdenker, zum Urheber des Begriffes der *Weltgeschichte*.<sup>71</sup>

Mit der Bestimmung der Geschichte als Gegenpol der Natur berücksichtigt Cohen nicht nur die Differenz zwischen Denken und Willen, sondern versucht der Zeitlichkeit des Willens Rechnung zu tragen.<sup>72</sup> Denn – und darin gipfelt für ihn die Differenz zwischen Denken und Willen – während das Denken immer nur auf den Raum und damit auf die Natur bezogen bleibt, ist der Wille gerade durch die Zeitlichkeit definiert. Wird diese Differenz nivelliert, so wird die Zeit veräumlicht und die Geschichte naturalisiert.<sup>73</sup> Oder, wie Benjamin es im Trauerspielbuch formulieren wird: Dann findet eine Projektion des zeitlichen Verlaufs in den Raum statt, und die Geschichte »wandert in den Schauplatz hinein«. <sup>74</sup> Nun gilt es andererseits auch den Anschein zu vermeiden, als ob Denken und Willen bzw. Natur und Geschichte zwei autonome, voneinander unabhängige Bereiche bildeten. Sie sind nach Cohen vielmehr als zwei Teile eines Systems zu

71

Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 288 f.

72

Vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 154 ff.

73

Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 451. Dass Cohen damit eine Alternative zur »Dialektik der Aufklärung« von Horkheimer und Adorno formulierte, die statt bei den Griechen ihren Anfang in der Bibel nimmt, hat bereits Jakob Taubes bemerkt (Taubes, Jakob: Zur Konjunktur des Polytheismus. In: Ders: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine einer Kritik der historischen Vernunft*. München 1996, S. 340 – 352. Vgl. Deuber-Mankowsky, Astrid: Das Gesetz und die Suspension des Ethischen. Jacob Taubes und Hermann Cohen. In: *Torah, Nomos, Jus. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*. Hg. v. Palmer, Gesine et al. Berlin 1999).

74

Benjamin: GS I.1, S. 271.



verstehen, zu dem die Ästhetik als dritter Teil hinzukommt. Der Begriff, der beide miteinander verbindet und zugleich die Differenz zwischen ihnen berücksichtigt, ist jener der Ewigkeit. Er ist ein »ursprünglicher Zeitbegriff«, und doch bezeichnet er, wie Cohen betont, »auch die Welt«.<sup>75</sup> Er greift nicht über die Grenze des Weltganzen hinaus – er ist mit anderen Worten kein »leerer Gedanke«. In Cohens Augen bildet die Ewigkeit das Analogon zum Begriff der Allheit. Ist diese die Unendlichkeit des Raumes, so meint jene die Unendlichkeit der Zeit. Beide zusammen aber stiften die gesuchte Kohärenz, die den Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit überbrücken hilft. Ihre Aufgabe ist, das Bestehen der Welt zu sichern; ihr »Inhalt« ist identisch mit dem Inhalt von Noahs Bund mit Gott, der, so Cohen, »nichts anderes« sei als »die *Erhaltung*, also die Zukunft des Menschengeschlechts«.<sup>76</sup>

Die Ewigkeit allein ist jedoch noch nicht die hinreichende Bedingung für die Wirklichkeit der sittlichen Welt. Anders als der Raum ist die Zeit in zwei Richtungen offen für die Ewigkeit: Die eine führt in die Vergangenheit und die andere in die Zukunft. Nun kommt für Cohen alles darauf an, den Willen auf die Zukunft zu richten. Denn nur die Zukunft verbindet sich für ihn mit *ewigen* Werten. Die Orientierung an der Vergangenheit dagegen bringe, wie er einwendet, immer nur den Wunsch hervor, vergängliche Werte zu verewigen. Als negative Beispiele führt er wiederholt folgende drei kulturgeschichtlich wirksame Utopien auf: den Traum des verlorenen Paradieses, den Mythos von den Inseln der Seligen und die Vorstellung des goldenen Zeitalters.<sup>77</sup>

Cohen nimmt Vergangenheit im wörtlichen Sinne als Vergangenes, und er gibt sie, eben weil sie das Begehren statt auf ewig Zukünftiges an vergängliche Lust bindet, im selben Zuge der Vergänglichkeit preis. Mit der Orientierung am Vergangenen lässt sich in seinen Augen Geschichte nicht gewinnen. Geschichte entsteht, wie er wiederholt beteuert, erst durch die Bindung des Willens vermittels ewig zukünftiger Werte an die Zukunft. Wie als Gegenpol zur Hobbes'schen Definition des Menschen als *homo hominis lupus* rangiert an oberster Stelle der ewigen Werte der ewige Friede.<sup>78</sup> So mündet die »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« in der prophetischen Ineinssetzung von ewigem Frieden und messianischer Zeit:

Der Friede ist das Wahrzeichen der Ewigkeit und ebenso die Losung des menschlichen Lebens in seinem individuellen Verhalten, wie in der Ewigkeit seines geschichtlichen Berufes. In dieser geschichtlichen Ewigkeit vollführt sich die Friedensmission der messianischen Menschheit.<sup>79</sup>

75

Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 400.

76

Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 293.

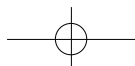
77

Vgl. Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 401; *Religion der Vernunft*, S. 289 f.

78

Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 408.

79

Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 533.



Bewusst knüpft Cohen mit dem Begriff des ewigen Friedens an Kant und zugleich an die Propheten an. Denn es kommt nicht nur für die Realität der Geschichte, sondern auch »für die richtige Erkenntnis der Zeit« auf »das Ausgehen von der Zukunft«<sup>80</sup> an. Was aber ist die »richtige Erkenntnis der Zeit«? Die Antwort führt zu den Sprachformen der apokalyptischen Enthüllung und schließlich zur Frage, welcher Ort der Erinnerung in Cohens zukunftsorientierter Geschichtsauffassung zukommt.

## 9. Erinnerung als Verinnerlichung

Anders als Kant denkt Cohen die Zeit nicht als mechanische Zeit. Sie ist, wie er in einem schönen Bild formuliert, nicht »die Tafel, auf welcher die Vorstellungen in ihrer jedesmaligen Reihenfolge sich markieren; sondern sie ist der Schacht, aus dem jene Reihenfolge hervorgegraben wird.«<sup>81</sup> Suggestiert dieser Vergleich eine Bewegung in die Tiefe des schon Geschehenen, so ist der Eindruck falsch – und richtig zugleich. Es ist nicht die Vergangenheit, in der gegraben wird. Der Vergleich des Grabens bezieht sich vielmehr auf das Hervorholen der Zukunft aus dem Inneren, dem Er-Innern der Zeiterfahrung selbst. Das Bild beschreibt die für Cohens Philosophieverständnis selbst grundlegende Geste der Antizipation. Mit ihr geht eine Veränderung der zeitlichen Perspektive einher: Der Standpunkt, von dem man jetzt auf die Welt blickt, liegt nicht mehr in der Gegenwart, sondern in der Ewigkeit der Zukunft. Von ihm aus betrachtet, erscheint die geschichtliche Welt als Einheit und das Gegenwärtige als das längst Vergangene. Von diesem Standpunkt aus erweist sich schließlich, dass das »Ende der Tage« das »Einst« ist, zu dem, so Cohen, alle Politik hinzustreben habe.<sup>82</sup>

Cohen denkt die Zeit als Zeitlichkeit, und er denkt die Geschichte apokalyptisch – in Derridas Sinn »das Ende ist nah, doch die Apokalypse ist von langer Dauer«<sup>83</sup> – von ihrem Ende her. Die in seinen Texten präsente Metaphorik des Abgrundes gehört zu der Botschaft, die uns Cohen durch die Sprachformen der Apokalypse mitteilt. Sie ist so unspektakulär wie unabsehbar in ihren Konsequenzen und lässt sich in dem Satz zusammenfassen: Die Wahrnehmung der Möglichkeit des Abgrundes birgt ebenso sehr die Gefahr, ihm zu verfallen, wie die Voraussetzung, ihn zu überbrücken. Cohen deutet die intellektuelle Zufälligkeit als Verpflichtung, über dem Abgrund, den sie eröffnet, zu schweben. »Wäre«, so heißt es entsprechend in der *Religion der Vernunft*, »die richtige Antwort auf diese Frage, wenn man den Messianismus als Ersatz der Eschatologie bezeichnen würde?«<sup>84</sup>

80

Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 399.

81

Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 399.

82

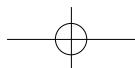
Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 406.

83

Derrida: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton, S. 7.

84

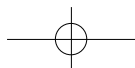
Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 336.





Erinnerung an das Vergangene gibt es im Rahmen des Cohen'schen apokalyptischen Messianismus nur als Erinnerung an das »Einst«. »Erinnerung« ist ganz der »Verinnerlichung« gewidmet.<sup>85</sup> Erinnerung ist Kontemplation. Was das Vergangene betrifft, das sich nicht verinnerlichen lässt, so bleibt kritisch zu konstatieren, dass dieses für Cohen der Erinnerung nicht wert ist. Er überantwortet es dem Verschwinden, da es droht, den Willen von der Zukunft abzulenken. Wie aber erklärt sich, dass ein Philosoph, der wie kein zweiter im 19. Jahrhundert mit der Tradition – in Cohens Fall mit der Tradition des Judentums – verbunden war, der Vergangenheit so wenig Bedeutung beimaß? Ein nicht unwichtiger Grund liegt wohl darin, dass Cohen sowohl das Vertrauen als auch die Kraft, die ihn immer wieder über den Abgrund hinweg blicken ließ, aus eben dieser Tradition bezog. Sie selbst lehrte ihn die Gleichsetzung des Endes der Tage mit dem Einst, sie lehrte ihn, auf die Zukunft zu vertrauen und das Vergangene zu vergessen. Mit der Frage, ob die Kräfte der Menschen auch dann ausreichen, wenn diese nicht, wie er selbst, mit der Tradition und (durch sie eben doch mit dem Vergangenen) verbunden sind, lässt uns Cohen freilich allein. Sie findet sich in seinen Schriften ebensowenig wie jene Benjamin'sche nach der Abgründigkeit der Metaphorik, in deren Folge der Jüngere nicht zuletzt die Rechte des Vergänglichen einfordern und die Bedeutung der Erinnerung an das Vergangene betonen sollte. Wir können also nur vermuten, dass Cohen um die innere Zusammengehörigkeit von Enthüllung und Darstellung wusste und die Sprache, auf ihre apokalyptische Kraft vertrauend, einsetzte. Was er freilich auf Benjamins Frage, ob nicht die Versuchung, die Hypothese an den Anfang zu setzen, den Abgrund allen Philosophierens ausmache, geantwortet hätte, muss im Bereich der Spekulation bleiben. Vielleicht hätte er sie nicht verstehen können, vielleicht auch nicht verstehen wollen.

85

Cohen: Ethik des reinen Willens. *Werke*. Bd. 7, S. 398.

### 3. Zu Benjamins Kritik des schönen Scheins im Wahlverwandtschaftenaufsatz mit einem Exkurs zu Cohens Behandlung des Empfindungsproblems

»Denn der Schein der Versöhnung darf, ja er soll gewollt werden.«<sup>1</sup>

#### 1. Das Vergehen des Scheins

Die Untersuchung der neukantianischen Kulturphilosophie stand lange Zeit im Schatten des Primats der Erkenntnis- und Wissenschaftsphilosophie. Erst die Betrachtung des Verhältnisses von Ethik und Ästhetik lenkte den Blick auf die Spannung, die sich vor dem Hintergrund systemphilosophischer Forderungen zwischen ethischen und ästhetischen Ansprüchen erhebt.<sup>2</sup> Diese Akzentverschiebung eröffnet ebenjene Perspektive, aus der sich sowohl die Gründe für Walter Benjamins Anknüpfung an Hermann Cohens Kritische Philosophie und an dessen Begriff des Systems als auch die Hintergründe seiner Kritik an diesen erhellen lassen. Die Kritik an Cohen umfasst nicht nur, wie wir bereits gesehen haben, den Begriff des Ursprungs, sondern sie betrifft auch die Funktion, die Cohen der Ästhetik für die Erzeugung der Einheit des Systems zukommen lässt. Benjamin leitet diese Kritik zu Beginn des dritten Teils des 1924/25 veröffentlichten Aufsatzes »Goethes Wahlverwandtschaften«<sup>3</sup> ein. Zwar fällt der Name Cohen an dieser Stelle nicht, doch weist die Vorstellung, gegen die sich Benjamin absetzt, die Einheit der Philosophie sei in der Lösung aller ihrer Probleme erfragbar, auf Cohens Konzeption der unendlichen Aufgabe, in der die Einheit des Systems hypothetisch erzeugt wird.<sup>4</sup> Gegen die Vorstellung, die Ganzheit der Philosophie sei als »Inbegriff ihrer sämtlichen Probleme« erfragbar, bezeichnet Benjamin das philosophische Problem als eine »nichtexistente Frage.«<sup>5</sup> Er geht – hinter Cohen – zu Kant und zur Dialektik

1  
Benjamin: Goethes Wahlverwandtschaften, GS I.1, S. 200.

2  
Ausdrücklich dieser Frage war die Tagung »Ethik oder Ästhetik? Neukantianische Kulturphilosophie vor den Herausforderungen postmoderner Existenz« gewidmet, die vom 5. bis 6. 10. 2001 am philosophischen Seminar der Universität Zürich stattfand. Eine frühe Fassung des vorliegenden Kapitels wurde während dieser Tagung als Vortrag gehalten.

3  
Die Arbeit an dem Aufsatz datiert auf 1919 zurück, abgeschlossen war sie bereits im Herbst 1922. Vgl. GS I.3, S. 811.

4  
Benjamin, GS I.1, S. 172. Vgl. dazu ausführlich: Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin*, S. 80 ff. Des Weiteren: Fiorato, Pierfrancesco: Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens. In: *Philosophisches Denken – politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992*. Hg. v. Brandt, Reinhard u. Orlik, Franz. Hildesheim 1993, S. 163-178; Tagliacozzo, Tamara: *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*. Macerata 2003.

5  
Benjamin, GS I.1, S. 172.



des schönen Scheins zurück.<sup>6</sup> Statt diese zu aktualisieren, dekonstruiert er jedoch die Persistenz des Scheins, auf die Kant seine Dialektik und mithin seine Lehre vom Schönen gegründet hatte. Benjamins Dialektik des schönen Scheins endet freilich nicht mit der Zerstörung, sondern mit dem Vergehen des Scheins. In eins mit dem Vergehen des schönen Scheins leitet er das Vergehen jener heilsamen Illusion ein, über die Kant die Idealisierung des schönen, des weiblichen Geschlechts mit der kulturellen Veredelung der menschlichen Natur verknüpft hatte, über die Nietzsche zur Liebe des Philosophen zur *vita femina* gefunden hatte und Cohen schließlich die Liebe des Menschen selbst zu erzeugen suchte. Cohen entwickelt die Form dieser unendlichen, die Humanität begründenden Liebe in der *Ästhetik des reinen Gefühls*, dem dritten Teil seines Systems, und dort entlang einer Deutung von Goethes Roman *Die Wahlverwandtschaften*, die Benjamin kannte und auf die er sich in seinem Essay an mehreren Stellen bezieht. *Die Wahlverwandtschaften* stellen nach Cohen »die Idealform des Romans«<sup>7</sup> dar, da kein anderer Roman wie dieser seine Leser zu rühren vermöge. Die Rührung ist nach Cohen Ausdruck des reinen ästhetischen Gefühls.<sup>8</sup> Sie stiftet dem Roman seine Einheitlichkeit, die ihrerseits als Erzeugung der Vollendung zur Erzeugung der unendlichen Liebe zum Menschen führt. Diese unendliche Liebe legt Cohen wiederum als Liebe zum Menschen selbst und diese als Humanität aus. Ausgelöst wird die Rührung, und an ebendiesem Punkt setzt Benjamins Kritik an, durch den freiwilligen Opfertod Ottiliens. Ihr Leben wie ihr Tod sei, so Cohen, »das regelrechte Leben der Liebe, die Fortführung der Ewigkeit zur Liebe«.<sup>9</sup> Ottilies Opfertod bildet nach Cohen die eigentliche »*Katharsis des Romans*«.<sup>10</sup> Die Kritik, die Benjamin mit der Einführung des Begriffs der »nichtexistenten« Frage an der Auslegung der Einheit des Systems als einer unendlichen Aufgabe formuliert, ist zugleich Kritik der Idealisierung des Opfertods. Indem sie die Kosten der Idealisierung benennt, rührt die Benjamin'sche Dialektik des schönen Scheins an die Grundlage des

6

Benjamin, GS I.1, S. 195. Kants Lehre vom Schönen in der Kritik der Urteilskraft setzt ihrerseits den Begriff der »notwendigen Illusion« bzw. des »unvermeidlichen Scheins« voraus, den Kant in der Transzendentalen Dialektik in der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführt hat (Kant: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*. Bd. 10, S. 280).

7

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls: Werke*. Bd. 9, S. 123.

8

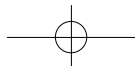
Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls: Werke*. Bd. 8, S. 205 ff. Die Rührung geht für Cohen von dem psychologischen Symptom der Ergriffenheit aus, das sich zugleich als ein physiologisches Symptom beschreiben lässt. So bestehe die Ergriffenheit durch die Musik in einer »nicht qualifizierten Erregung, welche von den Gehörsnerven auf das ganze Nervensystem irradiert« (S. 204) und Tränen auslöst. Die Rührung setzt mit der »Beschwichtigung« dieser physiologischen Aufregung ein, sie stellt nach Cohen keine Steigerung des Gefühls dar, sondern sie »ist der Rückgang des Bewusstseins in sich selbst« (S. 208). Die Rührung ist, wie Cohen gegen die Theorien der Psychophysik geltend macht, »keine Größe, die sich quantitativ steigern oder mindern ließe.« (S. 208) Die Bedeutung der Einheitlichkeit leitet sich daraus her, dass die Rührung als ästhetisches Gefühl per se die allgemeine Natur des Gefühls durchscheinen lässt. Ausdruck ebendieser Allgemeinheit ist die Einheitlichkeit, die sich unter anderem darin zeigt, dass in der Rührung Lust und Unlust, so Cohen, miteinander verwachsen bleiben (S. 207).

9

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 9, S. 133.

10

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 9, S. 133.





Kritischen Idealismus und des Humanismus: an jenes »idealische Gefühl«<sup>11</sup>, in dem Kant die Illusionsbildung und nicht nur alle Tugend gründete, sondern aus dem er die Kultur selbst hervorgehen ließ.<sup>12</sup>

Wir gelangen damit in gewisser Weise an das Ende einer Epoche, die Kant mit der Einführung der notwendigen Illusion und des persistenten Scheins als Bezugspunkte für eine »Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft«<sup>13</sup> eingeleitet hatte. Sie war, wie die Entstehungsgeschichte des Begriffs der erlaubten Illusion im ersten Kapitel dieser Arbeit deutlich machte, zugleich als Wissenschaft von den Grenzen der Wissenschaften des Menschen konzipiert. So bestand ihre eigentliche Aufgabe darin, den Sinn eines Sollens zu retten, nach dem, wie Kant in der transzendentalen Dialektik formulierte, »[...] obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen *sollen*.«<sup>14</sup> Das Konzept einer notwendigen Illusion war mithin eingebunden in die Lösung der Frage, wie Freiheit im Sinne eines moralischen Handelns denkbar ist, ohne zugleich gegen die Erkenntnisse der mathematischen Naturwissenschaften und deren Grundsatz »in natura non datur hiatus« zu verstoßen, nach dem es in der Natur keinen Sprung geben kann – vielmehr durchgängig das Kausalitätsgesetz herrscht. Kant beantwortete die Frage, indem er zwischen Erscheinung und Ding an sich und zwischen Verstandes- und Vernunftkenntnissen unterschied und den Geltungsbereich der mathematischen Naturwissenschaft auf die endlichen, in Raum und Zeit gegebenen Gegenstände beschränkte. Die notwendige Illusion war die Formel für die unvermeidliche Tendenz der menschlichen Vernunft, sich auch im Bereich der Vernunftkenntnisse eine sinnliche Vorstellung von den Vernunftgegenständen zu machen und diese dadurch notwendig zu verfehlen. Sie war einerseits Ausdruck für die Begrenztheit der menschlichen Vernunft und andererseits Erinnerungsmarke dafür, dass der Geltungsbereich der mathematischen Naturwissenschaften nicht über den Bereich der Erscheinungen, also der endlichen Gegenstände, hinausreichte. Die notwendige Illusion bildete damit einen Grundstein für Kants Verhältnisbestimmung von Philosophie und mathematischer Naturwissenschaft auf der einen und von Freiheit und Natur auf der anderen Seite.

Wir haben gesehen, dass Kants Konzept der Illusion sich an Johann Heinrich Lamberts transzendente Optik und dessen Wissenschaft des Scheins anlehnte. Wir werden im Folgenden sehen, dass Benjamins Dekonstruktion des Scheins und der notwendigen Illusion auf eine Geschichtsphilosophie hinausläuft, die sich zentral auf die »Veränderung im Medium der Wahrnehmung«<sup>15</sup> und deren Wechselwirkungen mit den neuerlichen Veränderungen im Bereich der (Medien-)

11

Kant: Bemerkungen. AA 20, S. 151. Vgl. oben, Kp. I.2, S. 98.

12

Vgl. oben Kp. I.2, S. 98.

13

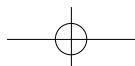
Kant: Träume eines Geistersehers. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 983.

14

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 4, S. 490.

15

Benjamin, GS. VII.1, S. 354.



Technik konzentrieren. Dabei geht Benjamin jedoch nicht nur weiter als Kant, der ebensowenig wie Lambert den Gedanken an eine Historisierung des Begriffs der Erkenntnis bzw. der Erfahrung entwickelte,<sup>16</sup> sondern auch weiter als Cohen, der den Gegenstand der Wissenschaft zwar als Aufgegebenes und in der Folge als unendliche Aufgabe fasste und damit Erkenntnis und Wahrnehmung gleichermaßen mit einem zeitlichen Index versah: So betonte Cohen zwar gegen die Annahme, der Gegenstand der Wissenschaften sei eine fest gegebene und unveränderliche Natur, dass der »constructive Charakter des Denkens«<sup>17</sup> überall im Vordergrund sehen müsse, und untermauerte dies mit seiner Deutung der Idee als Hypothese, doch band er die Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis zugleich in ein Fortschrittsdenken ein, das den Begriff der Wissenschaft doch wieder gegen seine Historisierung immunisierte. Eben hier setzt denn auch Benjamins Kritik an Cohens Auslegung der Einheit des Systems als »Inbegriff ihrer sämtlichen Probleme«<sup>18</sup> an. Im Unterschied zu Kant, zu Cohen und auch zu Nietzsche sucht Benjamin ein Modell der Erkenntnis zu entwickeln, das die Medialität der Wahrnehmung selbst in Korrelation zu den Veränderungen der Technik, als eine umfassende Neuordnung des Verhältnisses von Raum und Zeit im Sinne einer Verschiebung des Verhältnis von Nähe und Distanz, von Dauer und Flüchtigkeit, von Einmaligkeit und Wiederholung zu erfassen erlaubt.<sup>19</sup> In diesem Sinn sucht Benjamin die Medialität der Wahrnehmung historisch zu bestimmen, wenn er in seinem berühmten Aufsatz *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* aus dem Jahr 1936 schreibt: »Innerhalb großer geschichtlicher Zeiträume verändert sich mit der gesamten Daseinsweise der menschlichen Kollektiva auch die Art und Weise ihrer Wahrnehmung. Die Art und Weise, in der die menschliche Wahrnehmung sich organisiert – das Medium, in dem sie erfolgt – ist nicht nur natürlich, sondern auch historisch.«<sup>20</sup>

Die Dialektik des vergehenden Scheins und die Kritik der heilsamen Illusion markieren, so lässt sich vorwegnehmend zusammenfassen, den Beginn einer geschichtsphilosophischen Einbettung der Begriffe des Spiels und des Scheins, die in der zweiten Fassung des Kunstwerkaufsatzes in die Diagnose münden wird, dass das »Zeitalter der auratischen Wahrnehmung«, in dem die Bedeutung des schönen Scheins begründet sei, dem Ende zugehe.<sup>21</sup>

16

In der Programmschrift »Über das Programm der kommenden Philosophie« wirft Benjamin Kant vor, die Frage nach der Erfahrung, die vergänglich war, nicht gestellt zu haben. GS II.1, S. 158.

17

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. *Werke*. Bd. 5.1, S. 125.

18

Benjamin, GS I.1, S. 172.

19

Vgl. u. a. Benjamin: Kleine Geschichte der Photographie. GS II.1, S. 374 ff. Des Weiteren: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: GS VII.1, S. 368, Fußnote 10.

20

Benjamin, GS VII.1, S. 354. Hervorhebung im Original.

21

Benjamin, GS VII.1, S. 368.



## 2. Einverleibung

Es waren – obzwar die Dekonstruktion des schönen Scheins erkenntnistheoretisch begründet ist – nicht primär erkenntnistheoretische Interessen, die Benjamin zu seiner Dialektik des Scheins führten. Der Beginn seines Interesses an erkenntnistheoretischen Fragen reicht vielmehr bis zum Jahr 1914 zurück, in die Zeit der Jugendbewegung, des Beginns des Ersten Weltkriegs und des Selbstmords seines Freundes, des jungen Dichters Fritz Heinle. Benjamins Interesse an erkenntnistheoretischen Fragen war primär vom Interesse an einer Kunstkritik motiviert, welche im Gegenzug zur lebensphilosophisch inspirierten Verschmelzung von Leben und Kunst deren Differenzierung ermöglichen sollte. Der junge Benjamin unterstellte eine Verbindung zwischen der Ästhetisierung des Lebens und der Idealisierung des Opfers und sah darin eine Gewaltsamkeit wirken, deren Kritik er zur Aufgabe einer philosophischen Theorie der Kunst erklärte. Der Anstoß für die Beschäftigung mit der Idealisierung des Opfers war der Benjamin tief betreffende Doppelselbstmord von seinem Dichterfreund Fritz Heinle und dessen Freundin Rika Seligson. Wie ein Protokoll aus dem Nachlass von Erwin Loewenson nahe legt, hat Heinle seinen Selbstmord seinerseits als Opfertod verstanden.<sup>22</sup> Heinle war, wie viele Jugendliche um Benjamin, so z. B. die spätere Geliebte Jula Cohn, ein glühender Anhänger der Gedichte von Stefan George.<sup>23</sup> Die Auseinandersetzung mit Georges Ästhetik wurde für Benjamin ein weiterer Grund, sich mit der Idealisierung des Opfers zu beschäftigen. Diese bildete seit dem plötzlichen Tod des George nahe stehenden Gymnasiasten und Dichters Maximilian Kronberger einen zentralen Bestandteil von Georges Dichtung und Poetik. Der sechzehnjährige Maximilian Kronberger war im Frühjahr 1904 an Genickstarre erkrankt und einen Tag nach seinem Geburtstag, am 15. April 1904, an den Folgen gestorben. George verwandelte dessen Tod in seiner als Kunstreligion konzipierten Ästhetik in einen Opfertod. Er wies der Dichtung die Aufgabe zu, den jungen, schönen, toten Leib Maximins im Medium des Gedichts zu verewigen, ja, mehr noch, zu vergöttlichen. Damit verlieh er dem Tod seines jungen Freundes einerseits Sinn und band die Sinnggebung andererseits an den Dichter. Das heißt: Der Sinn von Maximins Tod vollendete sich letztlich in der Verlagerung der Sinnggebung in den Be-

22

Eine Kopie des Protokolls, das auf August 1914 datiert ist, befindet sich in der Sammlung Scholem im der Handschriften- und Archivabteilung der Jewish National University Library in Jerusalem. Es wurde kurz nach dem Selbstmord von Heinle und Rika Seligson verfasst und beschreibt den Zustand von Wolf Heinle, Fritz' Bruder: »Wolf Heinle, in letzter Zeit gerade sehr mit seinem Bruder verbunden will sich töten 1) aus Verzweiflung über den Krieg und weil er den allgemeinen Untergang des Geistigen vorausieht; dann auch nebenbei »alles sei Liebe, ihm sei die Quelle der Liebe durch den Tod seines Bruders genommen«. / Seine Gedankengänge sind u. a.: Er wolle sterben wie Christus; um für einen Kreis von Menschen immer dazusein; (wenn Christus die Welt geschaffen habe, so habe er einen Kreis von Menschen geschaffen); er könne für diesen nur durch seinen Tod erst dasein, da er sich bereits jetzt schlechter werden fühle. Man müsse jugendlich sein oder tot. Wenn er ein richtiges Kind wäre, so hätte der Krieg nicht passieren können. Zwar schade er (Wolf) nicht der Welt jetzt, aber dem Geiste der vom Himmel kommt. Man dürfe das nicht logisch überlegen, sondern man müsse es fühlen. Der Tod keine Zerstörung sondern eine Vollendung« (Benjamin Archiv 4° 1598/25).

23

Vgl. Deuber-Mankowsky: *Der junge Benjamin und Hermann Cohen*, S. 174 ff.



reich der Kunst. Die im wörtlichen Sinn zu verstehende Ästhetisierung von Maximilians Tod leitete George in seinem Gedichtband *Der Siebente Ring* in einer Reihe von Maximin gewidmeten Gedichten ein, worunter eines mit dem Titel EINVERLEIBUNG besonders deutlich die Logik der Selbsterschaffung des Dichters als Schöpfer beschreibt. Ich zitiere aus dem an Maximin gerichteten Gedicht die erste Strophe:

Nun wird wahr was du verhiessest:  
Dass gelangt zur macht des Thrones  
Andren bund du mit mir schliessest –  
Ich geschöpf nun eigenen sohnes.

Über die Einverleibung Maximins wird der Dichter das Geschöpf seines eigenen Sohns, des nun im Gedicht verewigten toten Maximins. Durch die Vereinigung – George benutzt den Begriff der »geheimsten Ehe« – mit dem Toten im Medium des Gedichts wird der Tote nicht nur zu einem ewigen Leben erweckt, sondern dieses künstlich erschaffene Leben übertrifft das vergängliche Leben auch an Erlebniswert.

Nimmst in geheimster ehe  
Teil mit mir am gleichen tische  
Jedem quell der mich erfrische  
Allen pfaßen die ich gehe.

Explizit betont George in der dritten Strophe, dass die Verbindung mit dem Toten nicht bloß metaphorisch sei und sich auch nicht auf der Ebene der Erscheinung oder gar der Illusion abspiele:

Nicht als schatten und erscheinung  
Regst du dich mir im geblüte.  
Um mich schlingt sich deine güte  
Immer neu zu seliger einung.

Den Prozess der Transfiguration des vergänglichen Leibs und der flüchtigen Erscheinungen im Medium des Gedichts beschwört George in einer rekursiven Wendung in der vierten Strophe:

All mein sinn hat dir entnommen  
Seine farbe glanz und maser  
Und ich bin mit jeder faser  
Ferner brand von dir entglommen

Nun kann der Dichter zwar den Leib im Gedicht verewigen und sich selbst als Geschöpf seines Werkes kreieren, doch den Leib kann er nicht erschaffen. Er muss sich den Leib Maximins einverleiben. Diese im wörtlichen Sinn zu verstehende *Einverleibung* bildet denn die Referenz, die dem Werk den gesuchten Realitätswert verleiht. Sie mündet in der Erzeugung eines Bildes, das George an



anderer Stelle als Sinnbild des Leibes und als Gott aufruft.<sup>24</sup> Ihm sind die zwei letzten Strophen gewidmet:

Mein Verlangen hingekauert  
 Labest du mit deinem Seime  
 Ich empfang von dem keime  
 Von dem Hauch der mich umdauert:

Dass aus schein und dunklem schaume  
 Dass aus freudenruf und zähre  
 Unzertrennbar sich gebäre  
 Bild aus dir und mir im traume.<sup>25</sup>

Im Kontext von Georges Ästhetik wird der Tod Maximilians zum Lebenselixier des Dichters. Benjamins Interesse an einer Erkenntnistheorie, welche die Differenzierung von ethischen und ästhetischen Ansprüchen ermöglichen sollte, war im Interesse an einer Kritik der Dekadenz und der Todessehnsucht begründet, die er sowohl in Georges Ästhetik der Einverleibung als auch im ideologischen Umfeld der Jugendkulturbewegung und schließlich im Selbstmord des Dichterfreundes am Wirken sah. Dieses Interesse war sowohl leitend bei der Entwicklung des Konzepts des »ästhetischen Kommentars« im Essay *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, das Benjamin im Herbst 1914 unter dem Eindruck des Selbstmords von Heinle schrieb, als auch in der Beschäftigung mit dem *Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, seiner 1919 abgeschlossenen Dissertation, und schließlich auch im *Wahlverwandtschaftenaufsatz* und in der dort formulierten Kritik an der Goëtherezeption der Georgeschule auf der einen und an Cohens Ästhetik und dessen Deutung der *Wahlverwandtschaften* auf der anderen Seite.

Doch was ließ Benjamin an Hermann Cohen anknüpfen?

### 3. Empfindung und Erlebnis

Benjamins Interesse an Cohen gilt zunächst dem Begründer der Erkenntnis-kritik als eines philosophischen Verfahrens, das Cohen die transzendente Methode nannte. So führt die deutlichste Spur, die in Benjamins Schriften auf die Cohen'sche Philosophie verweist, auf die Kontinuität, mit der im Kontext methodischer Fragen auf die Notwendigkeit erkenntniskritischer Überlegungen hingewiesen wird. Nur als Beispiel sei an die Programmschrift

24

George, Stefan (1910): Das hellenische Wunder. In: *Blätter für die Kunst*, IX/1910, S. 2.

25

George, Stefan: Der Siebente Ring. *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 6/7, S. 109. Zur Bedeutung des katholischen Sakramentes der Eucharistie für Georges Ästhetik vgl. Wolfgang Braungart: *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*. Tübingen 1997. Ders.: Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen. Stefan Georges poetische Eucharistie. In: *George-Jahrbuch* 1/1997-1998, S. 53-79.





»Über das Programm einer kommenden Philosophie«<sup>26</sup> erinnert Cohen hat den Begriff der Erkenntniskritik zum ersten Mal in seiner 1883 veröffentlichten Schrift *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* benutzt und darin auch das Konzept der transzendentalen Methode vorgestellt. In dieser problemgeschichtlichen Darstellung der Geschichte der Infinitesimalrechnung begründete er seine Kritik ebenjener Voraussetzungen, auf denen die positiven Wissenschaften vom Menschen ihre wissenschaftliche Autorität gründeten.<sup>27</sup> Dabei stand die Rolle, welche die Empfindung als »einspruchsfreie Instanz«<sup>28</sup> für die empirischen oder Erfahrungswissenschaften spielte, im Zentrum von Cohens Untersuchung. Wie aus einer Reihe von Notizen und Fragmenten hervorgeht, hat sich Benjamin in der Zeit zwischen 1915 und 1920 im Zusammenhang mit seinen sprachphilosophischen Interessen intensiv mit erkenntnistheoretischen und systemphilosophischen Fragestellungen beschäftigt.<sup>29</sup> Die Bedeutung, die Benjamin erkenntnistheoretischen Fragen beimaß, blieb, wie der Titel »Erkenntniskritische Vorrede« im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* sowie die Überschrift »Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts« für das Konvolut N des Passagenwerks zeigen, bis zu den späten Schriften bestehen.<sup>30</sup> Die Hinweise auf die Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie fungieren als methodische Wegbereiter, um die Medialität des Denkens und die Medialität der Wahrnehmung zur Geltung zu bringen. Sie stehen im Zeichen der Spannung, die sich vor dem Hintergrund systemphilosophischer Forderungen zwischen ethischen und ästhetischen Ansprüchen bildet, und bieten den Rahmen der Kritik, die Benjamin an jenen Konzepten formuliert,

26

Die Bedeutung, die Cohens transzendente Methode und seine Kritik an der kantischen Erkenntnistheorie, insbesondere an Kants Konzeption des Erkenntnissubjekts und des Empfindungsbegriffs, für Benjamins Programm einer kommenden Philosophie hatte, haben u. a. Pierfrancesco Fiorato und Tamara Tagliacozzo herausgestellt. Auf die Kritik, die Benjamin in seiner Programmschrift an Kants Reduktion der Erkenntnis auf »menschlich empirisches Bewusstsein« (GS II.1, S. 161) vornimmt, geht Werner Hamacher ausführlich ein: Hamacher, Werner: *Intensive Sprachen*. In: *Übersetzen: Walter Benjamin*. Hg. v. Hart Nibbrig, Christiaan L., Frankfurt a. M 2001, S. 174-235. Hamacher lässt jedoch unberücksichtigt, dass sowohl die Kritik an Kants »Subjektivismus und dem ihm anhängenden Psychologismus« (Hamacher: *Intensive Sprachen*, S. 175) als auch die Benjamin'sche Theorie eines »reinen erkenntnis-theoretischen (transzendentalen) Bewusstseins« von Cohens Erkenntniskritik und seinem Konzept der »Transzendentalen Methode« inspiriert war. Damit bleibt in Hamachers Darstellung ebenfalls unberücksichtigt, dass und wie sich Benjamin mit seiner Programmschrift in der verzweigten Tradition des Neukantianismus und der Kantrezeption des 19. Jahrhunderts positionierte. Benjamin hatte sich mit der transzendentalen Methode Cohens im Kontext der Diskussionen mit dem »Universalgenie« Felix Noeggerath auseinandergesetzt, den er 1915 in München kennen gelernt hatte (vgl. ausführlich dazu: Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 38-50).

27

Eine eingehende Würdigung der Cohen'schen Schrift aus der Perspektive der Geschichte der Wissenschaftsgeschichtsschreibung gibt: Lydia Patton: *Hermann Cohen's History and Philosophy of Science*.

28

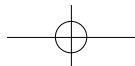
Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Werke*. Bd. 5.1, S. 126.

29

Benjamin: *Fragmente zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik* GS VI., S. 11-54.

30

In einem Brief an Scholem wirft er Blochs *Geist der Utopie* als zentralen Kritikpunkt vor, dass er keine Erkenntnistheorie habe (Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. II, S. 75). Benjamin distanzierte sich mit diesem Hinweis von Blochs »revolutionärer Gnosis«. Vgl. Deuber-Mankowsky, Astrid: *Walter Benjamin's »Theological-Political Fragment«*. Read as a Response to Ernst Bloch's »Spirit of Utopia«. Translated by Jonathan Luftig. In: *Yearbook of the Leo Baeck Institute London*. XLVII. London 2002, S. 3-20. Vgl. Benjamin, GS VI, *Fragmente zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, S. 11-54.





welche die Medialität des Denkens und das konstruktive Prinzip der Erkenntnis auszustreichen suchen: im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* das Konzept der »Allegorie«, im Passagenwerk »Einfühlung« und Historismus, in den Baudelairestudien »Erlebnis« und Lebensphilosophie. An der Bedeutung, die Benjamin der Erkenntnistheorie für die Grenzbestimmung der Erkenntnis beimisst, hängt nicht nur die Unterscheidung von Erfahrung und Erlebnis, sondern auch die Kritik am Begriff des Erlebnisses in seinem 1939 veröffentlichten Text *Über einige Motive bei Baudelaire*.<sup>31</sup> Er kennzeichnet die Lebensphilosophie dort als Sammelbegriff für eine Reihe von seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts angestellten Versuchen, »der ›wahren‹ Erfahrung im Gegensatz zu einer Erfahrung sich zu bemächtigen, welche sich im genormten, denaturierten Dasein der zivilisierten Massen niederschlägt«. <sup>32</sup> Er wirft diesen Versuchen vor, dass sie nicht »vom Dasein des Menschen in seiner Gesellschaft« ausgingen, sondern sich stattdessen auf die Dichtung und lieber noch auf die Natur beriefen oder »zuletzt vorzugsweise auf das mythische Zeitalter.« <sup>33</sup> Die letzte Bemerkung bezieht sich auf deren »jüngste Vertreter«, auf Klages und auf Jung, welcher sich, so Benjamin wörtlich, »dem Faschismus verschrieben hat«. <sup>34</sup>

Die Anfänge dieser Kritik reichen bis in die Zeit der Jugendbewegung zurück. Sie entzündet sich – lange bevor sich der Faschismus als politische Bewegung formierte – an der mit dem ästhetischen Kunst- bzw. Naturerlebnis evozierten Verflechtung von Kunst und Leben. Sie steht für Benjamin in Zusammenhang mit der *Aussparung* der Frage nach den Spannungen zwischen ethischen und ästhetischen Forderungen im Kontext systemphilosophischer Forderungen. Denn als Frage, die gestellt wird, führt die Frage nach den Spannungen zwischen ethischen und ästhetischen Forderungen Benjamin zufolge wenn auch nicht zu einer Lösung der Spannungen, so doch zur Frage nach den Grenzen der Darstellbarkeit, welche nicht nur die Frage nach der Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern auch nach der Grenze der Ästhetik aufwirft. Eben hier, bei der Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Ästhetik, wird nun die Bedeutung virulent, die Benjamin der Erkenntniskritik beimisst. Sie gibt ihm das methodische Mittel an die Hand, um die Diskontinuität zwischen Leben und Ästhetik auf der einen und Tod und Ästhetik auf der anderen Seite zu thematisieren, und zwar nicht in erster Linie um einer Grenzziehung zwischen Realität und Fiktionalität, sondern um der Differenzierung zwischen Ästhetik und Ethik oder – wie er im Wahlverwandschaftenaufsatz schreiben wird – um der Differenzierung zwischen »schönem Schein« und »moralischem Wort« <sup>35</sup> willen.

Doch was hat Hermann Cohens Erkenntniskritik mit Benjamins Kritik der Lebensphilosophie und des Erlebnisses zu tun? Der Zusammenhang zwischen

31

Benjamin, GS I.2, S. 605-655.

32

Benjamin, GS I.2, S. 608.

33

Benjamin, GS I.2, S. 608.

34

Benjamin, GS I.2, S. 608.

35

Benjamin, GS I.1, S. 181.



der Cohen'schen Erkenntniskritik und Benjamins Interesse an einer Kritik der lebensphilosophisch inspirierten Ästhetik und des Erlebnisbegriffs erschließt sich, wenn man den Blick zum einen auf die Entstehungsgeschichte der Lebensphilosophie richtet und zum anderen bedenkt, dass Cohen die Erkenntniskritik als methodisches Verfahren entwickelt hat, um das sogenannte »Empfindungsproblem« anstelle einer empirischen einer philosophischen Lösung zuzuführen. Die Lebensphilosophie, in deren Zentrum der Begriff des Erlebnisses angesiedelt ist, bezeichnete um die Wende des 20. Jahrhunderts einen heterogenen Diskurs, der nicht nur kulturelle und politische Bewegungen umfasste, sondern auch unterschiedliche Wissenschaften wie die experimentelle Psychologie, die Physiologie, die Biologie und die Soziologie miteinander verband.<sup>36</sup> Entsprechend weist die Genealogie der Lebensphilosophie nicht auf die Philosophie, sondern auf die genannten, sich als positive Wissenschaften verstehenden Disziplinen. So knüpfte etwa Georg Simmel als ein Vertreter der Lebensphilosophie, wie Klaus Christian Köhnke hervorgehoben hat, an »den Physiologen [William Thierry Preyer, d. V.] und dessen psychogenetische Fundierung des Ichbegriffs, also nicht etwa an philosophische Vorgängerpositionen«<sup>37</sup> an. Georg Simmel, der hierbei als exemplarisch betrachtet werden kann<sup>38</sup>, bezog sich bei der Entwicklung seines Konzepts des Individuums, das im Zentrum seiner Soziologie der Moderne stehen sollte, also nicht auf die Philosophie, sondern auf die psychogenetischen Studien des Jenaer Physiologieprofessors William Thierry Preyer. Preyer war einer der wenigen direkten Schüler von Gustav Theodor Fechner, welcher in seinem 1860 erschienenen Buch *Elemente der Psychophysik* die Psychophysik als neue wissenschaftliche Disziplin begründet hatte.<sup>39</sup> Anknüpfend an die physiologischen Experimente von Ernst Heinrich Weber hatte Fechner die These aufgestellt, dass zwischen dem Zuwachs der Reizstärke und dem Wachstum der Empfindung eine Korrelation bestehe, die als Logarithmus darstellbar und damit auch berechenbar sei. Durch diesen Logarithmus, den er das Webersche Gesetz bzw. die Fundamentalformel nannte, versprach sich Fechner ein objektives Wissen über das innere Wesen des Menschen, das weder der Aussagen des Menschen über sich und sein Empfinden noch dessen Zustimmung bedürfe.<sup>40</sup>

36

Auf die Bedeutung der »exakten Wissenschaften« für Henri Bergson weist Benjamin in *Über einige Motive bei Baudelaire* selbst hin. Herbert Spencer und seine Theorie des Evolutionismus bildeten auch für Simmel einen zentralen Bezugspunkt. (Vgl. Köhnke: *Der junge Simmel*, S. 65 ff.)

37

Köhnke: *Der junge Simmel*, S. 239. Hervorhebung im Original.

38

Dies gilt genauso für Henri Bergson. So war Bergson – beeinflusst von seinen Lehrern Herbert Spencer und dem empirischen Psychologen Théodule Ribot – zunächst uneingeschränkter Anhänger des Positivismus und entwickelte seine Theorie des virtuellen Gedächtnisses entsprechend auf der Grundlage empirischer, psychologischer und physiologischer Forschungen seiner Zeit. Vgl. Sehgal, Melanie: *Der Begriff des Virtuellen bei Henri Bergson und seine zeittheoretischen und metaphysischen Implikationen*. Unveröffentl. Magisterarbeit. Institut für Philosophie, Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin 2005.

39

Vgl. Heidelberger, Michael: *Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*. Frankfurt a. M. 1993, S. 97 f. Zu Fechner: Arendt, Hans-Jürgen: *Gustav Theodor Fechner. Ein deutscher Wissenschaftler im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1999.

40

Vgl. Rieger: *Die Ästhetik des Menschen*, S. 34.





Dies bedeutete zugleich, dass bezüglich der Produktion des Wissens vom Menschen der kantische Gedanke einer »notwendigen Illusion« in der Konstruktion dieses Wissens als überflüssig erschien.

An diesem Punkt, an dem sich die Entstehungsgeschichte der Lebensphilosophie mit den Erkenntnissen der neuen Wissenschaften vom Menschen als einem »(Er-)Lebe(ns)wesen« trifft, setzt Cohens Erkenntniskritik ein. Sie richtete sich an das wissenschaftliche Selbstverständnis der empirischen Wissenschaften des Menschen und an die Funktion, die dem Begriff der Empfindung dabei zukam. Den Ausgangspunkt von Cohens erkenntniskritischer Intervention bildet der Begriff der Empfindung. Der Empfindung kam in den empirischen Wissenschaften des Menschen im 19. Jahrhundert die Funktion zu, innere und äußere Realität, Reaktion und Reiz, Intensität und Extensität, Qualität und Quantität aufeinander abbildbar bzw. miteinander verrechenbar zu machen. Eingebunden in das Reiz-Reaktions-Schema, wurde die Empfindung in den empirischen Wissenschaften vom Menschen zur Repräsentantin und damit zugleich zur Garantin eines außerhalb des Bewusstseins gegebenen Gegenstands.<sup>41</sup> In diesem Sinne sind Empfindungen etwa in der Wahrnehmungstheorie von Hermann Helmholtz subjektive Symbole für objektive Vorgänge und entsprechend seiner zeichentheoretischen Deutung der Wahrnehmung »*Zeichen* für die äußeren Objekte«. Sie sind eine »durch unsere Organisation uns mitgegebene Sprache, in der die Außendinge zu uns reden.«<sup>42</sup>

Im Rahmen der empirischen Wissenschaften avancierte die Empfindung zur Vermittlerin zwischen Innen- und Außenwelt. Sie wurde zum Schlüsselbegriff eines Wissenschaftsverständnisses, das die Sinnlichkeit, wie Cohen formuliert, als »einspruchsfreie Instanz« und »Reizquelle für die Empfindungen in unserer Lebenserfahrung« statuierte<sup>43</sup> und die Anschauung als eine »concrete, auf einen Gegenstand bezogene Erkenntnis«<sup>44</sup> auslegte.

Wenn die Funktion, die der Empfindung in den empirischen Wissenschaften des Menschen als Instanz für die »Positivität« – und das meint für die Empirizität – ihrer Erkenntnisse zugesprochen wird, an die Bedeutung erinnert, die Nietzsche dem »großen Schmerz« in seiner Neubestimmung der Philosophie beimaß, so ist das kein Zufall.<sup>45</sup> Repräsentiert die Empfindung im Kontext der empirischen Wissenschaften einen *in der Realität daseienden* Gegenstand, so vermittelte der Schmerz für Nietzsche, dass es *Dasein* gibt und dass es just dieses durch den Schmerz erlebte Dasein ist, das es in Zeichen umzusetzen gilt. Ebendiese Koinzidenz zwischen dem Erlebnis des Schmerzes und der gemessenen Empfindung weist auf die Verbindung voraus, die vom Begriff der Empfindung

41

Vgl. Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 109.

42

Helmholtz, Hermann von: *Vorträge und Reden*. Bd. 14. Braunschweig 1884, S. 393. Zum Verhältnis von Zeichentheorie und Physiologie vgl. Patton: *Hermann Cohen's History and Philosophy of Science*, S. 31 ff.

43

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 126.

44

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 18.

45

Vgl. oben II.1, S. 117ff.



zum Begriff des Erlebnisses führen wird. Die genauere Betrachtung von Cohens Behandlung des Empfindungsproblems wird im Folgenden einen Einblick in die begriffs- und philosophiegeschichtliche Vorgeschichte geben, welche in den Empfindungs- und Erlebnisbegriff eingegangen ist.

#### 4. Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und das Problem der Psychophysik

Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die Cohen in *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnis-kritik* kritisiert, betreffen die von Kant ausgehende Annahme, dass die Erkenntnis sich aus zwei Quellen speise, wovon eine die Anschauung sei und die andere der Verstand, und sich jede Erkenntnis aus der Zusammenführung dieser beiden Vermögen und ihrer Daten zusammensetze. Im Gegenzug dazu definierte Cohen die Anschauung als reine Relation, als »Bezogenheit des Bewusstseins auf sein Gegebenes«. <sup>46</sup> Damit leitet sich die Differenz zwischen Anschauung und Verstand nicht mehr aus der unterschiedlichen Herkunft ihrer Daten her, sondern allein aus dem unterschiedlichen *Bezogensein* auf diese Daten. Anschauung soll, wie Cohen in *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* formuliert, nicht mehr als Vermögen, sondern nur noch als *Anschauen* gedacht werden. Als solches ist es »lediglich ein Erkenntnismittel« und damit das »Element einer Methode«, die Cohen die »transzendente Methode« nannte. <sup>48</sup>

Warum jedoch kommt dies einer Fundamentalkritik am Selbstverständnis der positiven Wissenschaften gleich? Es kommt einer Fundamentalkritik gleich, weil Cohen mit seiner Kritik an der Lehre von den zwei Vermögen zugleich der Annahme den Boden entzog, dass die Anschauung bzw. die Sinnlichkeit eine Reizquelle darstelle, die in der Empfindung ihr Korrelat habe. Dies jedoch bildet, wie bereits angedeutet, nicht nur die Grundvoraussetzung der Psychophysik, sondern auch der Sinnesphysiologie, da nur unter dieser Voraussetzung eines Bedingungsverhältnisses von Reiz und Empfindung die mit Hilfe unterschiedlicher Aufzeichnungsapparate erfassten und gemessenen Daten Rückschlüsse auf das Wahrnehmungs- und Gefühlssystem des Menschen zulassen. <sup>49</sup> Bezeichnend für die Richtung, in die Cohen zielt, ist die Kritik, die er in der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* 1885 an Helmholtz' Kantdeutung übte. Er wirft Helmholtz darin nicht nur vor, von den Interessen der Psychologie auszugehen, sondern auch, dass für diesen »die Natur an und für sich bestehe und

46

Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. Werke*. Bd. 5.1, S. 18.

47

Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. Werke*. Bd. 5.1, S. 18.

48

Mit der transzendentalen Methode hat sich Benjamin intensiv in der Zeit in München im Wintersemester 1915 mit Fritz Noeggerath auseinandergesetzt. Noeggerath hat sich in seiner unveröffentlichten Dissertationsschrift »Synthesis und Systembegriff in der Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik des Antirationalismus« auf Cohens transzendente Methode bezogen. Vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 38-50.

49

Vgl. Rieger: *Ästhetik des Menschen*, S. 33 f.





die Körper schlechthin gegeben«<sup>50</sup> seien. Vor allem aber ignoriere Helmholtz, so Cohen, »die Ausschließlichkeit der erkenntniskritischen Bedeutung der Kantischen Form der Anschauung«, und obschon Helmholtz »dankenswerte Bemühungen« anstelle, »das Verhältnis der Anschauung zum Denken genauer festzusetzen, so kann ihm dies«, wie Cohen moniert, »nicht gelingen, da er von Anfang an Anschauung für Empfindung hinnimmt, und daher durch das Denken den Begriff der Anschauung verbessern zu müssen glaubt.«<sup>51</sup> Genau umgekehrt dazu geht es Cohen mit der erkenntniskritischen Begründung der Infinitesimalrechnung darum, die Vorgängigkeit des Denkens gegenüber der »Evidenz« der Anschauung zu behaupten. Tatsächlich formuliert er seine Kritik an der Annahme, die Erkenntnis gehe von einem gegebenen Ding aus und sei in diesem Sinne »positiv«, vor dem Hintergrund einer philosophischen Methode, welche die Realität der wissenschaftlichen Erkenntnisse aus der Medialität des Denkens begründen und damit die Priorität des Denkens für die Erkenntnis sichern soll.

Cohen legte Wert darauf, dass die Begründung der Infinitesimal-Methode, die er in seiner Schrift vorstellt, eine »erkenntniskritische« Begründung sei und entsprechend von der auf Leibniz selbst zurückgehenden metaphysischen und mathematischen Begründung zu unterscheiden sei.<sup>52</sup> Die Differenz zwischen mathematischer und metaphysischer Begründung des Infinitesimals geht auf die Grundfrage zurück, welche durch die mit der Infinitesimal-Methode möglich gewordene Anwendung einer mathematischen Methode auf physikalische Probleme aufgeworfen worden ist: die Frage nach der Referenz der Größen, mit denen gerechnet wird. Diese Frage lautet, was unter »dx«, dem Unendlichkleinen, verstanden wird. Eine unendlich kleine Größe oder ein Punkt? Ein mathematischer Grenzwert oder eine Kontinuität? Anders als die mathematische Begründung, die sich am mathematischen Kontinuum und damit an der Grenzmethod orientiert, zielt die metaphysische Begründung des Infinitesimalkalküls auf kontinuierliche und veränderliche, also physikalische Größen der Natur und damit auf die Realität bzw. die Realitätsgeltung der Infinitesimalgrößen. Die metaphysische Begründung geht, wie Peter Schulthess in seiner Einleitung zu Cohens Schrift darlegt, von der Annahme aus, dass »die Veränderung, das Werden einer kontinuierlichen Größe (Quale) auf intensiven Einheiten (Graden) [beruhe, d. V.], für die die *infinitesimale Größe* als mathematischer Ausdruck zu stehen kommt.«<sup>53</sup> Sie lehnt sich dabei an die philosophische Tradition an, in der seit Aristoteles die Problematik der Kontinuität und des Punktes in der Lehre von den realen kontinuierlichen Größen<sup>54</sup> diskutiert wurde. In der Scholastik wurden

50

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, S. 295.

51

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, S. 296.

52

Vgl. Schulthess, Peter: Einleitung. In: Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode, S. 7-46, hier S. 26.

53

Schulthess: Einleitung, S. 22.

54

Unter kontinuierlichen Größen versteht man im Unterschied zu diskreten Größen (Zahlen) geometrische Gebilde.



die kontinuierlichen Größen als intensive Größen bezeichnet, die unterschiedliche Grade aufweisen konnten. Sie wurden schließlich mathematisch als Variable  $X$  dargestellt, die verschiedene Größenwerte annehmen kann. Die metaphysische oder naturphilosophische Begründung der Infinitesimalrechnung beantwortet also, um es zusammenzufassen, die Frage nach der Referenz der Größen, mit denen gerechnet wird, im Rahmen der Tradition der Metaphysik. Das meint, dass die Größen sich aus der Qualität oder dem Wesen, dem Sosein eines Dings herleiten. Die erkenntniskritische Begründung von Hermann Cohen richtet sich nun sowohl gegen diese von ihm als metaphysische Spekulation bezeichnete naturphilosophische oder metaphysische Begründung der Infinitesimal-Methode als auch gegen die Psychophysik. In der Neuzeit wurde, wie Peter Schulthess ausführt, der Begriff der Intensität auf die Physik übertragen, wo er als »Kraft« bzw. als »Wirkungsmacht der Materie«<sup>55</sup> definiert wurde. Parallel dazu bezeichnete er in der Psychologie die Stärke der Empfindung, die durch Klarheitsgrade der Vorstellungen ausgedrückt würde. Kant unterschied schließlich zwischen intensiven und extensiven Größen und definierte die intensive Größe als solche, die nur als Einheit erfassbar ist, während die extensiven Größen aus Teilen zusammengesetzt sind. Nach Kant teilten sich die Richtungen, in denen das Verhältnis von intensiven und extensiven Größen verhandelt wurde, in die Erkenntnistheorie auf der einen und die Psychophysik auf der anderen Seite. In der Psychophysik wurden die quantitativen Größen als Reize gemessen, und von diesen wurde auf die qualitativen Größen – die Intensität der Empfindung – geschlossen. Sie ersetzte, wie man zugespitzt zusammenfassen könnte, das erkenntnistheoretische durch das technische Apriori. Nun hatte freilich Kant selbst den Grundstock für die psychophysische Deutung der Empfindung gelegt. Ausgangspunkt für die differente Auslegung der Empfindung ist die Frage, wie Kants Bestimmung der empirischen Wahrnehmung durch das Affiziertsein von einem Objekt ausgelegt werden soll. So schreibt Kant an folgender Stelle in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*:

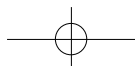
Wahrnehmung ist das empirische Bewusstsein, d.i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen wie Raum und Zeit (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objekt überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raum oder der Zeit vorgestellt wird) d.i. das Reale der Empfindung, als bloß subjektive Vorstellung, von dem man sich nur bewusst werden kann, dass das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich.<sup>56</sup>

Es geht hier nicht um die Frage, ob die Erscheinungen, wie wir sie wahrnehmen, Abbilder der Realität sind. Dies würde Kant mit dem Hinweis auf die Kategorien

55

Schulthess: Einleitung, S. 22.

56

Kant: Kritik der reinen Vernunft. *Werkausgabe*. Bd. 3, S. 208 (B208).



und die reinen Formen der Anschauung – Raum und Zeit –, die als Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis der Wahrnehmung der Erscheinungen vorausgehen, klar ablehnen. Hier geht es allein um die Frage des Affiziertseins, das meint darum, ob das bloße Affiziertsein einen wissenschaftlich begründbaren Rückschluss auf ein Existierendes in Raum und Zeit und damit außerhalb des Bewusstseins zulässt oder nicht. An dieser Frage hängt jedoch, und dies macht ihre philosophie- und wissenschaftshistorische Bedeutung aus, die Entscheidung, wo das Verhältnis von intensiven Größen und extensiven Größen angesiedelt wird: in der Psychophysik – wo es als eine Frage der richtigen Messmethode und adäquater technischer Medienapparate behandelt wird – oder im Rahmen der Erkenntnis-kritik, wo es im Kontext der Begründung des Geltungsanspruchs der wissenschaftlichen Erkenntnis die Frage nach der Grenze ihres Geltungsbereichs aufwirft.

Cohen verneint die Frage, ob das Affiziertsein einen Rückschluss auf ein Existierendes zulässt, mit der gleichen Entschiedenheit, mit der er die naturphilosophische Begründung der Infinitesimalrechnung als metaphysische Spekulation verwirft. Dabei ist sein Argument aus epistemologischer und medientheoretischer Perspektivedurchaus bestechend. Es zielt darauf, dass wir es bei den wissenschaftlichen Erkenntnissen nie direkt mit Daten zu tun haben, sondern dass diese Daten vielmehr immer als Teil eines Problems, einer zu lösenden Frage und damit als Bestandteil und Produkt der wissenschaftlichen Methode selbst zu verstehen sind. Cohen nennt diese Frage – in Übereinstimmung mit seiner Auslegung des Gegebenen als eines Aufgegebenen – ein »x«. Diese Definition des wissenschaftlichen Gegenstandes als Frage und als Erzeugnis des wissenschaftlichen Prozesses erinnert nicht von ungefähr an Hans-Jörg Rheinbergers<sup>57</sup> Begriff des »epistemischen Dings«. Ähnlich wie Cohen richtet sich auch Rheinberger mit seiner Repräsentationskritik gegen den Begriff des »empirischen Denkens«.<sup>58</sup> In der Folge ersetzt Rheinberger den Begriff des Wissenobjekts durch den Begriff des »epistemischen Dings«, um den Gegenstand – auch hierin Cohen ähnlich – als Frage zu begreifen, die den Forschungsprozess eröffnet und doch zugleich selbst ein Erzeugnis desselben ist.<sup>59</sup>

57

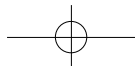
Hans-Jörg Rheinberger hat der Bedeutung der Repräsentationstechniken für die Produktion von wissenschaftlichen Erkenntnissen besondere Beachtung gewidmet. Um das Problem der Repräsentation und die Frage der Darstellung interdisziplinär zu verstehen, stand er während der Entwicklung seiner wissenschaftstheoretischen Überlegungen in kontinuierlichem Kontakt mit Philosophen, Kulturwissenschaftlern und Kulturwissenschaftlerinnen, mit Medientheoretikern und Psychoanalytikern. Ergebnisse dieses Austausches sind z. B. die Sammelbände: *Räume des Wissens. Repräsentation. Codierung. Spur.* Hg. v. Rheinberger, Hans-Jörg, Hagner, Michael u. Wahrig-Schmidt, Bettina. Berlin 1997; *Aufmerksamkeit.* Hg. v. Rheinberger, Hans-Jörg, Haas, Norbert u. Nägele, Rainer. Erggingen 1998. Außerdem diverse Aufsätze in philosophischen und kulturwissenschaftlichen Publikationsorganen.

58

Rheinberger, Hans-Jörg: *Experimentalsysteme.* Göttingen 2001, S. 11. Mit dem Begriff des epistemischen Dings löst Rheinberger die Vorstellung des Forschungsprozesses als eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses durch die Vorstellung eines Prozesses ab, an dessen Herausarbeitung der Erkenntnisgegenstand ebenso beteiligt ist wie die Experimentatorin und technischen Apparate.

59

Rheinberger selbst schreibt sich mit der Prägung des Begriffs des *epistemischen Dings* in die Tradition Heideggers ein. Rheinberger: Objekt und Repräsentation. In: *Mit dem Auge denken. Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten.* Hg. v. Heintz, Bettina u. Huber, Jörg. Zürich, Wien, New York 2001, S. 55-64, hier S. 61.





Cohen versteht die Wissenschaft als Problemgeschichte, das meint als eine Geschichte von sich entfaltenden Fragen. Entsprechend zielt die erkenntniskritische Begründung der Infinitesimalrechnung auf eine *problemgeschichtliche* Einbettung des Differentialbegriffs. So stellt Cohen die Geschichte des Differentialbegriffs »dx« als Antwort auf eine wissenschaftlich bedingte Frage dar: Das »dx« ist demnach aus der Mechanik entsprungen, welche begonnen habe, die mathematischen Körper zu physischen auszurechnen.<sup>60</sup> Aus dieser problemgeschichtlichen Perspektive erscheint denn die Innovation der Infinitesimalrechnung nicht darin, dass sie auf ein außerhalb des Bewusstseins oder des Denkens existierendes »Land«<sup>61</sup> rekurriert, sondern als eine weiter gehende Entfaltung des Begriffs, den Cohen mit Aristoteles als Frage nach dem »Was-ist« deutet. Cohen verankert die Frage nach der Realität der Größen, mit denen gerechnet wird, in der Konstruktivität des Denkens, die sich in der Erzeugung von Denk-Mitteln realisiert. So übersetzt er die Frage, die sich mit der möglichen Anwendung der Mathematik auf die Lösung von physikalischen Fragen erhebt, in die Frage nach der Grundlegung des Infinitesimalkalküls und des Unendlichkleinen im Denken und findet die Antwort auf diese Frage im Grundsatz der Realität. Dabei versteht er die Kategorie der Realität selbst als ein »Denk-Mittel«, wobei Realität, wie er betont, nicht mit dem zu verwechseln ist, was wir »Wirklichkeit« nennen. Denn einen Gegenstand im wissenschaftlichen Sinn als real zu denken, heißt nichts anderes, als ihn als einen gesetzlich bestimmten Gegenstand zu denken.<sup>62</sup> Die Realität eines Gegenstandes ist also durch seine Gesetzmäßigkeit gegeben, das heißt, es geht für Cohen, wenn es im wissenschaftlichen Sinn um Realität geht, um *Geltung*. Vor diesem Hintergrund ist denn auch der folgende, durchaus provokative Satz von Cohen zu verstehen: »nicht am Himmel sind Sterne *gegeben*, sondern in der Wissenschaft der *Astronomie* bezeichnen wir diejenigen Gegenstände als *gegebene*, welche wir von, wenngleich ernstlich gemeinten, Erzeugungen und Bearbeitungen des *Denkens* als in der Sinnlichkeit gegründet unterscheiden. Nicht im Auge liegt die Sinnlichkeit, sondern in den *raisons de l'astronomie*. Das bedeutet *Descartes'* classisches Beispiel von der Sonne.«<sup>63</sup> Die *raisons d'être* sind entsprechend die Geltungsbedingungen, und diese gilt es mit Hilfe der transzendentalen Methode zu begründen.

60

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 222 f.

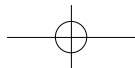
61

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 20.

62

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 9. In seinem Aufsatz »Intensive Sprachen« wirft Werner Hamacher Cohen vor, nicht konsequent genug zwischen »Realität und Wirklichkeit« unterscheiden zu haben (Hamacher: Intensive Sprachen, S. 225). Diese Kritik verliert jedoch ihre Berechtigung, wenn man mit Cohen Realität als Geltung bzw. gesetzliche Bestimmtheit eines Gegenstandes versteht. Erfahrung war für Cohen durchgängig wissenschaftliche Erkenntnis und damit gerade nicht phänomenologisch gedacht.

63

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 127. Im *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les choses* schreibt Descartes: »Denn obgleich wir die Sonne vielleicht sehr klar sehen, so dürfen wir deswegen nicht urteilen, sie sei nur so groß wie wir sie sehen, und wir können uns wohl deutlich einen Löwenkopf auf einer Ziege vorstellen, ohne deswegen schließen zu dürfen, dass es auf der Welt eine Chimäre gibt. Denn die Vernunft sagt uns nicht, dass das, was wir so sehen oder bildlich vorstellen, wahr sei.« Descartes, René: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les choses*. In: Ders.: *Philosophische Schriften in einem Band*. Mit einer Einf. v. Rainer Specht, S. 1-163, hier S. 65.



Entsprechend repräsentieren die Differentiale nach Cohen keine real existierenden Gegenstände oder Kräfte, sondern sind ihrerseits Ausdruck der erzeugenden Kategorie der Realität. Cohen folgt damit konsequent seinem wissenschaftstheoretischem Ansatz, nach dem »die Natur nicht an sich da und vorhanden« ist, sondern – als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis – mittels »mathematischer Gebilde«<sup>64</sup> erst entdeckt und erzeugt werden muss. Diese »mathematischen Gebilde«, die, wie er schreibt, von der »Ökonomie unserer Erkenntnismittel«<sup>65</sup>, also den Kategorien erzeugt werden, sind »Raum-Gebilde« und »Zahl-Gebilde«. »Wären«, so führt Cohen an einem Beispiel aus, »die Kegelschnitte nicht erdacht, so würden wir denjenigen Naturvorgang, den die Planetenbahnen bilden nicht erkennen; mithin würde derselbe nicht anders denn günstigsten Falls als ein Problem, etwa das der Epicyklen vorhanden sein.«<sup>66</sup> Aus diesem Beispiel wird ersichtlich, dass die sinnliche Wahrnehmung in erkenntniskritischer Perspektive nicht die Instanz bilden kann, die einen unmittelbaren Zugang zu den Dingen eröffnet. Sie ist vielmehr selbst medial vermittelt, sie ist, wie Cohen schreibt, ihrerseits ein »methodisches Mittel der Erfahrung, ähnlich wie das Kreisbeschreiben für die Geometrie«.<sup>67</sup>

Das Infinitesimal wird nun von Cohen ebenfalls als ein »Instrument des Naturerkennens der Bedeutung des *Organon*« definiert, welches jedoch nicht nur mathematische Gebilde hervorbringt, sondern vielmehr die Naturdinge selbst »erzeugt und bildet.«<sup>68</sup> Das spezifisch Neue des als Organon ausgelegten Infinitesimals besteht darin, dass es eine mathematische Methode auf physikalische Probleme anwendbar macht und nach Cohen eben durch diese ihrerseits problemgeschichtlich begründete Methode die mathematischen Gebilde selbst als Naturgegenstände erzeugt. Um die Erzeugung der Naturgegenständlichkeit aus den Rechengrößen zu begründen, greift Cohen auf die philosophische Tradition zurück, auf die oben dargestellte Begriffsgeschichte der kontinuierlichen Größen und die kantische Unterscheidung von intensiven und extensiven Größen. So deutet er das Unendlichkleine als Ausdruck der intensiven Größe; damit steht das Unendlichkleine für die Realität »in dem bestimmten und prägnanten Sinne: [...] dass sie das Reale ausmacht und konstituiert.«<sup>69</sup> Cohen recurriert also zunächst auf die metaphysische Begründung des Infinitesimalen, bindet jedoch die

64

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 131.

65

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 131.

66

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 132.

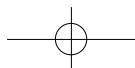
67

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 27. Auf die Bedeutung der Technik geht Cohen in der *Ästhetik des reinen Gefühls* im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Wissenschaft ein. Technik wird von Cohen als »Verwandlung der Methoden in ihrer Verwendung« beschrieben. Dabei versteht er die Technik selbst als eine Methode der Idealisierung, was zur Folge hat, dass Kunsttechnik eo ipso ästhetische Technik sei. Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. *Werke*. Bd. 8, S. 219 ff.

68

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 133. Erfahrung ist für Cohen gleichbedeutend mit wissenschaftlicher Erkenntnis.

69

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 133.

Erzeugung der Realität, anders als die Tradition der Metaphysik, nicht an das Wesen der Natur, sondern an das konstruktive Moment des wissenschaftlichen Prozesses selbst.

Wie aus den Beispielen deutlich wurde, erinnert Cohens erkenntniskritische Begründung der Infinitesimalrechnung an zentrale Theoreme zeitgenössischer konstruktivistischer Wissenschaftstheorien.<sup>70</sup> Im Unterschied zu diesen sieht er jedoch die Aufgabe der transzendentalen Methode – im Anschluss an Kants Bestimmung der Erkenntnistheorie als Erkenntniskritik – in der Begründung und Auslotung der Grenzen des Geltungsbereichs der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Diese Grenzbestimmung setzt Cohen nun dort an, wo er den Gegenstand der Naturwissenschaften als ein *bestimmtes Integral* definiert.<sup>71</sup> Als bestimmtes Integral ist der Gegenstand der Naturwissenschaften einerseits dem »Calcul zugänglich« und damit als endlicher und begrenzter Gegenstand definiert, andererseits ist die Summe dieser Gegenstände zugleich eine unendliche Summe, was die Unendlichkeit der Aufgabe garantiert, die nach Cohen dem Denken aufgegeben ist. Damit lässt sich nun die in der mathematischen Naturwissenschaft sich realisierende Medialität des Denkens unter Bezug auf das Infinitesimalkalkül folgendermaßen charakterisieren: »Wenn also das *Differential* die *Realität* als eine constituierende *Denk*-Bedingung geltend macht, so bezeichnet das *Integral das Reale als Gegenstand*.«<sup>72</sup> Das Unendlichkleine erweist sich, um es zusammenzufassen, als Ursprung, in dem das Endliche gründet, welches, wie Cohen schreibt, »wissenschaftlich objektiviert und bestimmt werden kann.«<sup>73</sup>

In der Deutung des Differentials als Realität erzeugendes Denkmittel hat Cohen eine Möglichkeit gefunden, den Gegenstandsbereich der mathematischen Naturwissenschaften zu begründen und einzugrenzen, ohne, wie Kant, auf ein Ding an sich bzw. auf die Dualität der Erkenntnisvermögen zurückgreifen zu müssen. Nicht die Sinnlichkeit ist das Kriterium für die Endlichkeit eines Gegenstandes, sondern die *Berechenbarkeit*. Ausschlaggebend für die Beurteilung, ob ein Gegenstand oder ein Problem in den Geltungsbereich der objektiven Wissenschaft gehört, ist mit Cohen, anders formuliert, die Frage, ob der Erkenntnisgegenstand einem Kalkül zugänglich sei. Die Frage, die es in Bezug auf das Empfindungsproblem zu beantworten gilt, ist mithin die Frage, ob die Empfindung dem Kalkül zugänglich ist oder nicht.

Tatsächlich springt ins Auge, dass bei Cohens Grundlegung der wissenschaftlichen Objektivität die Empfindung, die doch im Wissenschaftsverständnis der positiven Wissenschaften vom Menschen eine Schlüsselposition innehat, nicht einmal erwähnt wird. Der Grund dafür liegt zum einen darin, dass die Empfindung als subjektive Empfindung sich nach Cohen der Berechenbarkeit entzieht, und zum anderen darin, dass sie dem Reiz nicht nach-, sondern vorge-

70

Vgl. auch Schulthess: Einleitung, S. 32.

71

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 144.

72

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 144.

73

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 133.



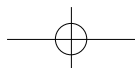
ordnet ist. Damit sind Empfindungen nach Cohen gerade nicht, wie etwa Helmholtz formuliert, Zeichen für die äußeren Objekte und stellen auch keine Sprache dar, in der, wie Helmholtz unterstellt, die Außendinge zu uns sprechen. Die Empfindung ist, wie Cohen gegen die empirischen (Mess-)Wissenschaften vom Menschen einwendet, kein endlicher Gegenstand und kann damit nie Gegenstand der exakten Wissenschaften sein. Nun bleibt die eigentlich spannende Frage, wie Cohen denn begründet, dass die Empfindung sich dem Kalkül entzieht. Er rekurriert dafür auf die bereits dargestellte begriffsgeschichtliche Unterscheidung zwischen intensiven und extensiven Größen. Die Empfindung ist – und eben darin liegt die Bedeutung, die sie im Wissenschaftsverständnis der empirischen Disziplinen einnimmt – Ausdruck der *intensiven* Größe, das heißt, sie steht für das Unendlichkleine *als Punkt*. Die Empfindung tritt damit für diejenige Einheit ein, die, wie Cohen im Anschluss an Kants Definition der intensiven Größe schreibt, »alle Theilung, Abzählung und Messung ausschließend, *nur* als Einheit gedacht werden kann, als entspringende oder als verschwindende, sodass sie nur zu der Null im Verhältnis steht, nicht aber zu einer sonstigen discreten Einheit«. <sup>74</sup> Die Empfindung entzieht sich damit per definitionem jedem Vergleich mit anderen Größen und damit auch der Zählung bzw. der Quantifizierung. Sie kann im Unterschied zu den extensiven Größen nicht gezählt und in der Folge auch nicht gemessen werden. Sie lässt keinen Zweifel zu, und ebendiese vermeintliche Unmittelbarkeit vermittelt ihr das »Gepräge letztmöglicher Realität.« So kann man, wie Cohen an einem schönen Beispiel ausführt, »die eine Empfindung stärker, lebendiger, deutlicher zu haben meinen als eine andere, und alle diese und ähnliche Unterschiede pflegt man unter dem vagen Ausdruck der *Intensität* zusammenzufassen; aber die stärkere Empfindung ist darum nicht mehr Empfindung als die minder starke. Hören zu können, wie das Gras wächst, bezeichnet der Volksmund als das Muster der Klugheit. So ist auch die leiseste Regung der Empfindung das absolute Zeugnis der Realität.« <sup>75</sup> Nun liegt der Grund, weshalb die Empfindung nach Cohen nicht berechenbar ist, in dem ihr inhärenten Anspruch auf Absolutheit und Unmittelbarkeit. Das heißt: Die Empfindung mit ihrem Anspruch auf letztmögliche Realität lässt sich zwar einerseits als Erzeugnis des Denkmittels des Grundsatzes der Realität definieren, doch sie lässt sich zugleich – eben wegen ihres Anspruches auf letztmögliche Realität – nicht berechnen; sie entzieht sich systematisch der Darstellungsform der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis: dem Kalkül.

Doch wenn die Empfindung das absolute Zeugnis der Realität ist, was ist dann der Reiz? Der Reiz ist nach Cohen im Unterschied zur subjektiv gefühlten Empfindung *objektivierte Empfindung*, er ist der Empfindung *nachgeordnet*. Der Reiz ist Ausdruck der extensiven Größe des Grundsatzes der Realität und damit berechenbarer Gegenstand der Naturwissenschaften. Der Reiz ist wissenschaftliche, objektivierte und bestimmte Empfindung. Das heißt im Umkehrschluss,

74

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 151.

75

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 152.



dass alles, was gemessen werden kann, immer nur Reize, also objektivierte Empfindungen sind.<sup>76</sup> Die Messdaten verweisen, anders formuliert, immer nur auf den Reiz.

Die Empfindung ist Ausdruck für das Dasein an sich, und ebendies entzieht sie zugleich der wissenschaftlichen Darstellung. So kann, wie Cohen einräumt, zwar wissenschaftlich nachgewiesen werden, dass ein Bedingungsverhältnis zwischen Reiz und Empfindung existiert.<sup>77</sup> Die Empfindung kann jedoch nicht, wie Fechners Auslegung der Weber'schen Konstante suggeriert, als Funktion des Reizes dargestellt werden. Die Psychophysik erliegt, wie Cohen konstatiert, einem »fundamentalen Irrthum«, wenn sie vom materiellen Reiz auf das psychische Empfinden schließt, sie begeht einen methodischen Fehler, da sie mit dem Rückschluss von der extensiven Größe auf die intensiven Größen unvergleichbare Größen miteinander verrechnet. Selbstbewusst schließt Cohen sein Buch mit dem Satz: »So erledigt sich das psychophysische Problem durch die erkenntniskritische Bestimmung der Realität.«<sup>78</sup>

Doch was hat Cohen mit der erkenntniskritischen Bestimmung der Realität nun nachgewiesen? Er hat erstens die These aufgestellt, dass die Empfindung dem Reiz vorausgeht, und zweitens, dass die Vorstellung, nach der die Empfindung ein Garant für eine außerhalb des Bewusstseins existierende Realität sei, wissenschaftlich nicht begründet werden kann. Zugleich ging es ihm um den Nachweis, dass die Empfindung mitsamt ihrem Anspruch auf letztmögliche Realität nicht unmittelbar gegeben, sondern ihrerseits medial vermittelt, das meint, ein Erzeugnis des Denkmittels der Kategorie der Realität ist. Das heißt: Weder der Reiz noch die Empfindung können als Beweis für außerhalb des Bewusstseins existierende Gegenstände gelten.<sup>79</sup> Damit kann das Reiz-Empfindungsschema aus erkenntniskritischer Perspektive auch nicht die Basis für Sätze bilden, die für sich in Anspruch nehmen, *wissenschaftliche* Erkenntnisse zu sein. Ebendies meint Cohen, wenn er schreibt, das psychophysische Problem sei durch die erkenntniskritische Bestimmung der Realität erledigt: Es kann keine wissenschaftliche

76

Interessanterweise beruht Freuds Abweichung von Fechner in seinem *Entwurf einer Psychologie* nach Jean Laplanche ebenfalls auf der Verweigerung der Annahme, Empfindung und Reiz seien zwei unterschiedliche, jedoch miteinander verrechenbare Quantitäten. So schreibt Laplanche: »Hätte Freud seine eigenen Definitionen des Konstanzprinzips im Sinne von Fechner entwirren wollen, so hätte er zwei völlig heterogene Typen von Quanten unterscheiden müssen: das Quantum der Abweichung von der Stabilität (was Fechner Empfindung nennt) und das Energiequantum (was Fechner Reiz nennt). Doch die Freudsche These bezieht sich von Anfang an – seit den ersten »ökonomischen« Aussagen – nur auf *eine Art von »Quantität«*: Im *Entwurf einer Psychologie* haben die inneren Quantitäten (Qn) die gleiche Natur wie die äußeren Quantitäten (Q) und unterscheiden sich von diesen nur durch die Verringerung, die sie in einem Filtersystem erfahren haben [...]. Freud weist also die Lösung Fechners zurück.« Laplanche, Jean: *Leben und Tod in der Psychoanalyse* (1970). Aus d. Franz. v. Stehlin, Peter. Freiburg i. B. 1974, S. 171.

77

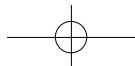
Cohen beruft sich dabei auf das Gesetz der Reizschwelle und den Satz der Ebenmerklichkeit, die besagen, dass die Reizstärke eine gewisse Schwelle überschreiten muss, damit sich eine Empfindung einstellt.

78

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. *Werke*. Bd. 5.1, S. 162.

79

Cohens konsequente Kritik am »Psychologismus« und am Empirismus stellt gewissermaßen die Kehrseite des im letzten Kapitel dargestellten metaphysikkritisch motivierten Argumentes dar, nach dem nicht die Gegebenheit des Gegenstandes, sondern allein dessen Aufgegebenheit die Basis bilden kann für die erkenntniskritische Begründung einer – nicht dogmatischen – Wissensproduktion.







Geltung beanspruchen und ist entsprechend kein Problem im wissenschaftlichen Sinn. Die Vorstellung einer »psychischen Elle«<sup>80</sup>, als welche Fechner seine Fundamentalformel verstand, gehört für Cohen ins Reich der Spekulation.

Des Weiteren hat Cohen in seiner Untersuchung die Grenzen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis mit Hilfe des Kriteriums der Berechenbarkeit abgesteckt bzw. entlang der Frage bestimmt, ob ein Gegenstand dem Kalkül zugänglich ist. Mit der Auslegung des Kalküls als einer bestimmten Technik der Darstellung hat Cohen zugleich die Frage nach den Differenzen der Glieder des philosophischen Systems, der Differenz zwischen Logik, Ethik und Ästhetik, als eine Frage der differenten Darstellungsmodi bzw. der Grenzen der jeweiligen Darstellungs- oder, in Cohens Terminologie, der jeweiligen Erzeugungsformen reformuliert. Die subjektive Empfindung, dies ist in der erkenntniskritischen Begründung der Infinitesimalrechnung deutlich geworden, kann per definitionem kein Gegenstand der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis sein, da deren Darstellungsform das Kalkül ist. Die subjektive Empfindung ist Gegenstand der Ästhetik.<sup>81</sup>

Wie die Empfindung, so zeichnet sich auch das Erlebnis dadurch aus, dass es zum einen den Anschein »letztmöglicher Realität« und, um eine weitere Formulierung von Cohen aufzunehmen, eines »absoluten Zeugnisses der Realität« vermittelt, dass es des Weiteren für eine unteilbare Einheit steht und dass es schließlich, ebenso wie die Empfindung, nur entweder da sein, das heißt erlebt werden, oder nicht da sein kann, nicht erlebt wird. Aus erkenntniskritischer Perspektive reiht sich das Erlebnis ebenso wie die Empfindung in die Begriffsgeschichte der Kontinuierlichen Größen ein, das heißt, der Begriff des Erlebnisses tritt ebenso wie jener der Empfindung das Erbe der Metaphysik an. Die ausschlaggebende Differenz, welche den Begriff der Empfindung von jenem des Erlebnisses unterscheidet, betrifft ihre jeweilige Situierung im System des Wissens. Anders als der Begriff der Empfindung ist der Begriff des Erlebnisses nicht entlang der Grenze der mathematischen Naturwissenschaften und der Ästhetik, sondern entlang der Grenze zwischen Ethik und Ästhetik angesiedelt. So taucht der Begriff des Erlebnisses nicht im Kontext der empirischen Wissenschaften auf, sondern in Verbindung mit der Frage der ästhetischen Erfahrung und der ethischen Frage nach dem Sinn des Lebens.<sup>82</sup>

80

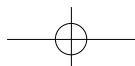
Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 158.

81

Vgl. Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls. *Werke*. Bd. 8, S. S. 146-152. Cohen verweist in der Ästhetik zunächst auf die Bedeutung der Logik für die Erzeugung der Empfindung. Was in der Ästhetik neu dazukommt, die Darstellung des Anteils, der dem Empfindungsgefühl bei der Erzeugung des ästhetischen Gefühls, und vermittelt über dieses, für die Erzeugung der Einheitlichkeit hinzukommt.

82

Simmel benutzt den Begriff des individuellen Gesetzes, um die Koinzidenz von Leben, Erlebnis und Sinn zu bezeichnen. Auf die Rolle, die Stefan George für die Entwicklung des Begriffs des individuellen Gesetzes spielte, hat Klaus Christian Köhnke hingewiesen. Als Beleg weist er auf den 1901 in der *Neuen Deutschen Rundschau* 12/1901 (Heft 2 vom Februar 1901) erschienenen Artikel »Stefan George. Eine kunstphilosophische Studie« hin. George zeige, so kommentiert Simmel dort den Gedichtband *Der Teppich des Lebens*, »wie das höhere Leben, die immer weiter greifende Zugehörigkeit zu den idealen Mächten uns von der verworrenen Wirklichkeit erlöst. Unter dem Bilde des »Engels«, der ihn durch das Dasein führt, erscheint ihm die ganz allgemeine Form unserer höchsten Wertpotenzen, die der Dichter als seine Muse, der Forscher als die Wahrheit,





Dies führt uns nun zurück zur Ausgangsfrage nach den Spannungen, die sich zwischen den ethischen und ästhetischen Ansprüchen im Rahmen der Systemphilosophie auftun. Tatsächlich wandte sich Cohens Erkenntniskritik nicht nur gegen den methodischen Fehler einer Verrechnung von ungleichen Größen – des Reizes als Ausdruck der extensiven und der Empfindung als Ausdruck der intensiven Größe –, sondern sie beugte zugleich dem Anschein vor, die Empfindung könne mit ihrem »Gepräge« letztmöglicher Realität tatsächlich eine letztmögliche Realität oder eine Wahrheit jenseits der mathematischen Naturwissenschaften begründen. Im Rahmen der Erkenntniskritik ist die Empfindung ebenso wie der Reiz ein Erzeugnis des Denkens – und damit bedingt durch das Denk-Mittel der Kategorie der Realität. Das heißt, dass die Empfindung aus erkenntniskritischer Perspektive ebenso wie der Reiz oder das Infinitesimal in die Problemgeschichte der Wissenschaften eingebunden ist. Das Gleiche gilt denn auch für das Erlebnis.

Die erkenntniskritische Begründung der Infinitesimalrechnung bildete für Cohen den Ausgangspunkt für die Restitution der Architektur des philosophischen Systems. Die Aufgabe, die Cohen in der Folge für die Philosophie ableitete, forderte dieser einen doppelten Akt der Balance ab: So muss sie als Philosophie des Systems sowohl die Einheit des Systems als auch die Differenzen der einzelnen Systemglieder, also der Logik, Ethik und Ästhetik, gewährleisten. Die philosophische Herausforderung besteht damit in der Aufrechterhaltung des Gleichgewichts zwischen Einheit und Differenz. Dies kann die Philosophie nach Cohen deshalb allein als System leisten, weil nur im System sowohl die *Einheit* der Philosophie erzeugt als auch die *Differenz* der Teile des Systems erhalten werden kann. Cohen legt in der Folge das Verhältnis der einzelnen Teile des Systems zueinander, also auch jenes von Ethik und Ästhetik, in Anlehnung an die von ihm formulierte Aufgabe der Philosophie als *schwebendes*<sup>83</sup> aus. Er nennt es ein Verhältnis der *Korrelation*.

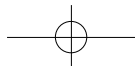
Von diesem Standpunkt aus zielt die Kritik an der Lebensphilosophie auf einen Lebensbegriff, der das Leben selbst als Nahtstelle zwischen Sinn und Natur begreift und dabei außer Acht lässt, dass das vermeintlich unmittelbare Erleben

---

der handelnde Mensch als das praktische Ideal bezeichnen mag; dies ist für jeden die letzte Instanz [!], deren Einheit uns ebenso den Überschwang alles Glückes, wie die Unerbittlichkeit schmerzlicher Pflichten [!] bedeutet; die uns von der darunter gelegenen Welt ebenso trennt, wie sie doch deren gerade für uns bestimmte Werte kenntlich macht und in sich sublimiert; die uns von den Forderungen wie von den Genüssen des flachen Lebens scheidet, um den Preis, allein vor ihr und uns selbst verantwortlich zu sein. Der Engel ist der Sinn, den das Leben in sich und zugleich die Norm, die es über sich hat.« Köhnke schließt daraus: »Stefan George ist es gewesen, der durch dieses *Werk*, aber auch als *Person* den Gedanken eines ›individuellen Gesetzes‹ vollständig formulieren half.« (Köhnke, Klaus Christian: *Der junge Simmel*, S. 502 f.). Wie sehr sich Benjamin von dieser lebensphilosophischen Verbindung von Leben und Sinn distanziert, zeigt das Motto, das in der berühmten IX. Geschichtsphilosophischen These über den Engel der Geschichte steht: »Ich bin ein unsymbolisch Ding / bedeute was ich bin / du drehst umsonst den Zauberring / Ich habe keinen Sinn.« Die Zeilen stammen aus der 5. Strophe des Gedichtes *Gruß vom Angelus*, das Scholem Benjamin zum 29. Geburtstag schrieb.

83

Eine feinfühligte Deutung der Metaphorik des Schwebens in Cohens Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion gibt Holzhey, Helmut: Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen. In: *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hg. v. Mosès, Stéphane u. Wiedebach, Hartwig. Hildesheim, Zürich, New York 1997, S. 85-104, hier S. 101 ff.





des Lebens seine Realisierung erst in einer konsistent ästhetischen, und das heißt *medialen* Inszenierung findet. Um »Werte« erlebbar zu machen, bedarf es einer aufwändig betriebenen ästhetischen Inszenierung. Und diese Inszenierung ist dort am effektivsten, wo sie auf dem neuesten Stand der medialen Techniken erfolgt. Eben darin korrespondiert die Lebensphilosophie mit der Idee des Gesamtkunstwerks und mit den positivistischen (Mess-)Wissenschaften vom Menschen. Damit ist der Anknüpfungspunkt benannt, der Benjamin an Cohens Erkenntnis-kritik anschließen ließ – und von dem ausgehend er zugleich Cohens Konzept der Einheit des Systems als einer unendlichen Aufgabe und das daraus folgende Geschichtsmodell eines unendlichen Fortschritts in der bekannten Radikalität kritisieren wird.

##### 5. Buber und George: Vorbehalt gegen Gesetz und Zweifel

Von den lebensphilosophisch geprägten kulturellen und ästhetischen Bewegungen, die das Umfeld von Benjamins Jugend prägten, war neben dem wachsenden Einfluss des George-Kreises insbesondere die erstarkende zionistische Jugendbewegung<sup>84</sup> bedeutsam. Der Einfluss Georges und seiner Poetik erstreckte sich nicht nur auf jenen Teil der Jugendbewegung, dessen führendes Mitglied Benjamin selbst war, sondern in zunehmendem Maß auch auf die institutionalisierte Germanistik<sup>85</sup> und damit auf jenes Gebiet, in dem sich Benjamin zu profilieren suchte: die Literaturwissenschaft und die Literaturkritik. Benjamin setzte sich in seinen frühen Schriften mit beidem, der zionistischen Jugendbewegung und der Dichtung und Ästhetik Georges, intensiv auseinander.

Der von Martin Buber geprägten zionistischen Jugendbewegung und der Ästhetik Georges ist gemeinsam, dass sie auf der Basis lebensphilosophischer Koordinaten die philosophische Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Ästhetik *ausblendeten*. Mit vielen führenden Zionisten und Vertretern einer »Erneuerung des Judentums« teilte der junge Buber die Nietzsche-Begeisterung, die um die Jahrhundertwende ihren Höhepunkt erreichte.<sup>86</sup> Der Zweiundzwanzigjährige

84

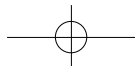
Siehe dazu ausführlich Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 282 ff.

85

Vgl. Kolk, Rainer: George-Kreis und zeitgenössische Germanistik 1910-1930. Eine Skizze. In: *George-Jahrbuch*. Bd. 1/1996/97, S. 101-124.

86

Zum Phänomen des »jüdischen Nietzscheanismus« vgl. *Jüdischer Nietzscheanismus. Monographien und Texte zur Nietzscheforschung*, Bd. 36. Hg. v. Stegmaier, Werner u. Krochmalnik, Daniel. Berlin, New York 1997. Der Begriff »jüdischer Nietzscheanismus« wurde von Achad Haam, dem Begründer des »Kultur-Zionismus«, 1898 als Gegenbegriff zu dem von ihm so genannten »arischen Nietzscheanismus« geprägt. Im Unterschied zu diesem stellt der Übermensch des »jüdischen Nietzscheanismus« nach Achad Haam nicht die »blonde Bestie« dar – diese sei für den jüdischen Geschmack vielmehr unverdaulich –, sondern bezeichne den vom jüdischen Volk hervorgebrachten *sittlichen* Übermenschen und folge damit dem Ideal des Gerechten. Den jüdischen Nietzscheanern, die einen Bruch mit der jüdischen Tradition forderten, wirft er vor, keine »echten« jüdischen Nietzscheaner zu sein. Statt von Nietzsche die Wertschätzung der Quellen zu lernen, würden sie bloß den arischen Nietzscheanismus imitieren (Haam [1923]). Achad Haam wandte sich mit dem Begriff des jüdischen Nietzscheanismus explizit gegen Autoren wie Micha Josef Berdyczewski, welche die Forderung nach einer Erneuerung des Judentums mit der »Umwertung der Werte« und diese mit der Verwerfung der Diaspora, des rabbinischen Judentums, des Zeremonialgesetzes, des Talmuds, der Wissenschaft des Judentums und





hatte um 1900 nicht nur einen Text mit dem Titel »Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte« verfasst, sondern zeitgleich mit der Übersetzung des »Zarathustra« ins Polnische begonnen.<sup>87</sup> Eingenommen vom Traum eines »starken«, »lebensbejahenden«, »schöpferischen« Judentums setzte Buber gegen die Tradition des rabbinischen Judentums die Bedeutung des Mythischen, gegen den Talmud den Chassidismus, gegen die Diaspora die Normalität des jüdischen Volkes und gegen die am Begriff des Gesetzes orientierte Religion die »Religiosität«. Das Zeremonialgesetz empfand er im Einverständnis mit den Nietzscheanern, die mit der Erneuerung des Judentums den Bruch mit der Geschichte der Diaspora und die Rückkehr zum biblischen Volk der Hebräer verbanden, als »karge Herrschaft«.<sup>88</sup> Statt den Weg über die Gesetze zu gehen, empfahl er seinen jugendlichen Zuhörern und Lesern, auf die »Stimme des Blutes« zu hören. Sie sollte zu jener Umkehr führen, die Buber in den 1911 veröffentlichten *Drei Reden zum Judentum* folgendermaßen charakterisierte:

Denn ich meine mit Erneuerung durchaus nichts Allmähliches und aus kleinen Veränderungen Summiertes, sondern etwas Plötzliches und Ungeheures, durchaus nicht Fortsetzung und Verbesserung, sondern Umkehr und Umwandlung. Ja. Gerade so, wie ich für das Leben des einzelnen Menschen daran glaube, dass es darin einen Moment des elementaren Umschwunges geben kann, eine Krise und Erschütterung und ein Neuwerden von der Wurzel bis in alle Verzweigungen des Daseins, gerade so glaube ich für das Leben des Judentums daran.<sup>89</sup>

Mit Stefan Georges Poetik verbanden Bubers *Drei Reden über das Judentum* tief verankerte Vorbehalte gegenüber Gesetz und Zweifel.<sup>90</sup> Unterschiedlich waren freilich die Konsequenzen, die sie daraus für eine Bewertung des Judentums zogen.<sup>91</sup> Für George stellten der Gesetzesgott und der Zweifel die Inbegriffe des

des ethischen Monotheismus verbanden. Krochmalnik und Stegmaier übernehmen den Begriff von Achad Haam, weiten ihn aber zugleich so aus, dass er auch die von Achad Haam als »unechte« jüdische Nietzscheaner ausgrenzten Autoren umfasst. Sie sprechen, wie sie im Vorwort ihres Sammelbandes *Jüdischer Nietzscheanismus* schreiben, dort von jüdischem Nietzscheanismus, »wo das Interesse von Juden an Nietzsche sich mit dem Interesse am Judentum verbindet, wo sich Juden mit Nietzsche im Hinblick auf das Judentum befassen, ob sie es nun bejahen oder sich von ihm lösen wollen, ob sie sich zu ihm bekennen oder es zu verdrängen suchen.« (Krochmalnik, Daniel: Neue Tafeln. Nietzsche und die jüdische Counter-History. In: *Jüdischer Nietzscheanismus* (S. 53-81), S. 54 f.) Die Ausweitung des Begriffs hat auf den ersten Blick einiges für sich. So erlaubt sie vor allem, die Rebellion der sich selbst als »Junghebräer« bezeichnenden Nietzscheaner in die Kontinuität einer als »jüdisch« verstandenen Geschichte einzugemeinden und ihre Affirmation des »lebensbejahenden« Mythos und Bilderglaubens, wie es Krochmalnik in seinem material-, kenntnis- und aufschlussreichen Beitrag unternimmt, als »Arbeit am Mythos« und diese als »Arbeit des Negativen« zu deuten (Krochmalnik: Neue Tafeln, S. 81).

87

Krochmalnik, Daniel: Neue Tafeln, S. 57 f.

88

Eine aufschlussreiche Darstellung der Entstehung und Geschichte des Zionismus gibt Rubinstein, Amnon: *Geschichte des Zionismus. Von Theodor Herzl bis heute*. Aus d. Engl. v. Willems, Elvira. München 2001.

89

Buber, Martin: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt a.M. 1911, S. 61.

90

Vgl. ausführlich dazu: Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 193 ff.

91

Unterschiedlich waren auch die Sinne, die sie zur Vermittlung ihrer Botschaften an erster Stelle ansprachen. Ap-



Jüdischen dar, von dem er sich mit Hilfe des griechischen »Gottes des Bildes« zu lösen suchte. Der jüdische Gott war in Georges Augen ein bloßes »gottgespenst«.<sup>92</sup> Die Konstruktion dieses jüdischen »gott-gespenstes« und dessen Identifizierung mit dem Wesen des Judentums bildet den Boden des Antisemitismus, der Georges Werk durchzieht. Für Buber dagegen bot die angestrebte Erneuerung des Judentums die Möglichkeit, das Judentum aus der von ihm diagnostizierten »Erstarrung durch das Gesetz«<sup>93</sup> zu befreien. Buber ersetzte die Religion durch eine »kernhafte jüdische Religiosität« und setzte sich zum Ziel, das Judentum insgesamt zu seinem ursprünglichen Wesen zurückzuführen. Er verband die Ablehnung des ethischen Monotheismus mit der Renaissance eines starken, lebensbejahenden Judentums. Die Vorbehalte gegen das Gesetz, die Aufwertung des Mythischen, die Suche nach Unmittelbarkeit, die Feier des Lebens wurden von Buber ebenso wie von George in einer feierlichen Rhetorik beschworen. Mit seinem Bekenntnis zum »Jüdischen als Erbsubstanz« und dem emphatischen Aufruf zu einer Entscheidung zum »Jüdischwerden« übte der junge Buber, wie Itta Shedletzky bemerkt hat, eine »atmosphärische Wirkung« auf die jungen deutschen Juden aus.<sup>94</sup> Diese »atmosphärische Wirkung« fand ihr Gegenstück in der charismatischen Wirkung, die George aus dem Zentrum seines Kreises auf die nahen und entfernten Anhänger und Anhängerinnen ausübte. Zu diesen gehörten die engsten Vertrauten und Freunde aus jenen Kreisen, in deren Zentren der junge Benjamin verkehrte.<sup>95</sup> Die inszenierte Unmittelbarkeit diente gleichermaßen der Steigerung des Erlebniswerts wie dem Ausschluss des Zweifels.

## 6. Bubers Erneuerung des Judentums

Buber war mit seinen in Prag gehaltenen und 1911 veröffentlichten *Drei Reden zum Judentum* zum charismatischen, geistigen Führer der zionistischen Jugendbewegung avanciert. In einer Einschätzung Bubers aus dem »Jüdischen Lexikon« von 1927 heißt es:

Er [Buber, d. V.] hat dem zionistischen Denken in Deutschland ganz neue Wege gewiesen, indem er von dem Partei-Bekenntnis und den äußeren Merk-

pellierte Buber mit dem Hinweis auf die »Stimme des Blutes« an das Gehör, so wandte sich George mit seiner Vergöttlichung der Gestalt und dem Nachdruck, den er auf das Bild legte, primär an den Sehsinn.

92

George, Stefan (1914): Der Stern des Bundes. In: Ders.: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 8. Hg. v. Landmann, Georg Peter u. Oelmann, Ute. Stuttgart 1991, S. 41.

93

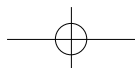
Buber, Martin: *Drei Reden über das Judentum*, S. 20.

94

Shedletzky, Itta: Das Eigene und das Fremde. In: *Ludwig Strauß 1892-1992. Beiträge zu seinem Leben und Werk*. Hg. v. Horch, Hans Otto in Verb. mit Shedletzky, Itta. Mit einer Bibliographie. Tübingen 1995. S. 173-183, hier S. 174.

95

Breuer, Stephan: *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. Darmstadt 1996. Zu den Anhängern Georges gehörte nicht nur Benjamins Dichterfreund Fritz Heinle, sondern auch seine spätere Geliebte Julia Cohn, vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 203 ff. u. 208 ff.





malen den Blick ›nach innen‹ lenkte, das Wesen des jüdischen Volkszusammenhangs durch den Hinweis auf die schöpferische Kraft des die beherrschende Substanz bildenden ›Blutes‹ aufdeckte, statt fiktiver Organisation die reale ›Verwirklichung‹ forderte (und so auch ein Miturheber der Chaluz-Idee in Westeuropa wurde), den Zionismus vor allem in die allmenschlichen Zusammenhänge einordnete und menschheitlich orientierte.<sup>96</sup>

Bubers Erneuerung lief auf eine Modernisierung des Judentums hinaus.<sup>97</sup> Die Anrufung des Volkszusammenhangs, die Beschwörung der Stimme des Blutes, die »Verwirklichung« der Idee durch die Bildung einer eigenen Nation – all dies kennzeichnet den Zionismus Bubers als eine moderne nationale Befreiungsbewegung. Die von ihm mitinitiierte Chaluz-Idee verdeutlicht, worauf die Bedeutung des Judentums unter diesen Vorzeichen, wie es im Jüdischen Lexikon weiter heißt, zielt: auf den »Gedanken der Revolutionierung und Erneuerung des eigenen Lebens durch Arbeit, der Wiederverknüpfung mit dem Boden Palästinas und der darin liegenden Reproduktivierung des jüdischen Menschen.«<sup>98</sup> Scholem brachte es auf den Punkt, als er 1916 in einem Brief an Leon Blum schrieb, Buber sei im »letzten Sinn nicht jüdisch, sondern modern« bei »aller Jüdischkeit.«<sup>99</sup> – Freilich verdankte Scholem ebendiese Einsicht intensiven Gesprächen mit Benjamin, die sie kurz vor der Abfassung des Briefes über Buber geführt hatten und die Scholems Haltung gegenüber dem einst bewunderten Zionisten prägend beeinflussten.<sup>100</sup> Buber hatte seine Erneuerung mit dem Begriff des »jüdischen Erlebnisses« verbunden. Von diesem distanzierte sich Benjamin bereits 1912 in einer Folge von Briefen an den jungen Zionisten Ludwig Strauß.<sup>101</sup> Er stellte sich damit in eine Außenseiterposition, die er unter Rekurs auf den Neukantianismus begründete. Benjamin formulierte in den Briefen an Strauß nicht nur eine dezidierte Kritik des politischen Zionismus, sondern auch das für ihn verbindliche Verhältnis zum Judentum. Dabei beinhaltet das »Jüdische«, zu dem er sich zu bekennen in der Lage sah, just jene Werte, welche die Erneuerer des Judentums zu überwinden trachteten: den Internationalismus, die mit einem ethischen Auftrag verbundene und in diesem begründete Auserwähltheit und nicht zuletzt das Bekenntnis zur Diaspora. In expliziter Distanzierung vom Zionismus bekennt er, dass ihm gerade nicht das »National-Jüdische«, sondern der »heutige intellektuelle Literaten-

96

*Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden.* Hg. v. Herlitz, Georg u. Kirschner, Bruno. Berlin 1927, S. 1189.

97

Ich verdanke grundsätzliche Einsichten in die Bedeutung Bubers und der Geschichte des Zionismus Itta Shedletzky, die im Sommersemester 2001 als Gastprofessorin am Kulturwissenschaftlichen Seminar der Humboldt-Universität eine Vorlesung zur Geschichte des Zionismus hielt.

98

Jüdisches Lexikon, S. 1189.

99

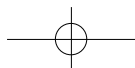
Scholem, Gershom: *Briefe*. Bd. 1. Hg. v. Shedletzky, Itta. München 1994, S. 55.

100

Scholem, Gershom: *Walter Benjamin – Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M. 1975, S. 37 ff.

101

Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Bd. I. Hg. v. Gödde, Christoph u. Lonitz, Henri. Frankfurt a. M. 1995, S. 75.





Jude«<sup>102</sup> wichtig sei. Statt auf Nietzsche recurriert er auf Kants kategorischen Imperativ und den Primat der Ethik.<sup>103</sup> Dass der Zweiundzwanzigjährige sich wider den Zeitgeist auf Hermann Cohens System und die Verbindung von Judentum und Kritischer Philosophie zu berufen gedenkt, deutet er im letzten Brief vom 7. Januar 1913 an.<sup>104</sup> Von Scholem ist die Bemerkung Benjamins aus dem Jahr 1916 überliefert, man müsse dem Zionismus drei Dinge abgewöhnen: »Die Ackerbau-Einstellung, die Rassen-Ideologie und die Bubersche Blut- und Erlebnisargumentation.«<sup>105</sup> In ihr gipfelt Benjamins Kritik an Bubers Erneuerung des Judentums. In dieser polemischen Zuspitzung wird deutlich, wie nah Benjamins Vorbehalte der Kritik sind, die Cohen in seiner Auseinandersetzung mit Buber wenige Jahre später vorbringen sollte.<sup>106</sup> Sie verweigerten beide die Zustimmung zu einer Erneuerung des Judentums, welche auf eine Nationalisierung des Religiösen, den Ausschluss des Zweifels und die Errichtung eines neuen Mythos hinauslief.

### 7. Georges Ästhetisierung des Opfers

Von Stefan George war im Winter 1914 der Gedichtband *Der Stern des Bundes* erschienen, auf dessen letzten Seiten der Dichter seine Schar zum Heiligen Krieg aufrief. Der Band avancierte bald zu einem Kultbuch<sup>107</sup> unter den zumeist jüdischen jungen Leuten, mit denen Benjamin in der Jugendkulturbewegung verbunden war. Auf die Rolle, die Georges Gedichte für die Todesbereitschaft spielten, mit der diese Generation in den Ersten Weltkrieg zog, hat Benjamin in zwei Texten über George aus den Jahren 1927 und 1933 hingewiesen.<sup>108</sup> »Das Geschlecht«, so schrieb Benjamin im späteren der beiden Texte über seine Generation, »welchem die reinsten und vollkommensten Gedichte von George Asyl gegeben haben, war zum Tode vorbestimmt. Jene Verfinsterung, die mit dem Krieg nur über seinem Haupte zusammenzog, was lange schon in seinem Herzen

102

Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. I, S. 83.

103

Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. I, S. 75 f.

104

Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. I, S. 82. Vgl. ausführlich dazu: Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin*, S. 331 ff.

105

Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 41.

106

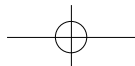
Zu Cohens Auseinandersetzung mit dem Zionismus und mit Buber vgl. Wiedebach, Hartwig: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*. Hildesheim, Zürich, New York 1997, S. 23 ff.

107

Darauf weist ein Brief von Julia Cohn an Benjamin vom 18. 8. 1933, in dem sie Benjamins »Rückblick auf Stefan George« kritisierte, den sie kurz vorher in der *Frankfurter Zeitung* gelesen hatte. Die fragliche Stelle lautet: »Und falls Du, wie ich annehme, am Schluss, Heinle und den Kriegsanfang meinst, so erinnere ich mich eines unvergeßlichen Males, als Heinle vor der Studentenschaft aus dem *Stern des Bundes* zitierte« (Unveröffentl. Brief aus dem Nachlass von Julia Cohn im Theodor W. Adorno-Archiv Frankfurt).

108

Benjamin, Über Stefan George (1927). GS II.2, S. 622-624; Rückblick auf Stefan George. Zu einer neuen Studie über den Dichter (1933). GS III, S. 392-401.



braute, schien ihm so wie dem Dichter, dessen Verse es erfüllten, als Inbegriff aller Naturgewalt. George war ihm keineswegs der ›Künder‹ von ›Weisungen‹, sondern ein Spielmann, der es bewegte, wie der Wind die ›blumen der frühen heimat‹, welche draußen lächelnd zum langen Schlummer luden.«<sup>109</sup>

In beiden Texten bringt Benjamin die Kriegs- und Todesbereitschaft seiner Generation mit einer Todessehnsucht in Verbindung, die ihren Ausdruck in der Lyrik Georges fand. Der Hinweis, dass der Ausbruch des Ersten Weltkriegs als »Inbegriff aller Naturgewalt« erfahren worden sei, weist auf die Geschichtsvergessenheit hin, in der die Verweigerungshaltung dieser Jugend sich bildete. Benjamins Denken war geprägt durch diese Erfahrung, die ihn mit seiner Generation verband. So ist sein Denken der Erinnerung an diese Jugend und dem Versuch gewidmet, der verführerischen Kraft der *Décadence* und des *l'art pour l'art* mit einem Konzept der Kritik zu begegnen, das nicht verurteilend, sondern Einhalt gebietend sein sollte. Dem Zusammenhang zwischen Opferbereitschaft und Todessehnsucht galt bereits die Kritik, die Benjamin in seinem Essay *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*<sup>110</sup> philosophisch zu begründen suchte. Benjamin hat diesen schwer zugänglichen Text unter dem Eindruck des Schocks über den Selbstmord seines Freundes Fritz Heinle im Herbst 1914 geschrieben. Er war, wie aus einer Notiz auf einem Manuskript des George-Artikels für *Die literarische Welt* hervorgeht, dem Andenken seines Freundes gewidmet.<sup>111</sup> Benjamin entwarf darin das Programm eines philosophischen Kommentars, das ihn von der Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1917) über seinen Essay zu Goethes Roman *Die Wahlverwandschaften* (1924) schließlich bis hin zu jenem Konzept der philosophischen Kritik führen sollte, für das er den Begriff der »nicht-existenten Frage« prägte. War diese späte Arbeit explizit gegen die Schule Georges gerichtet, so rang er implizit bereits in seiner Deutung der zwei Hölderlingedichte mit dem heimlichen Gegenspieler. Die Kommentierung der späten Hölderlingedichte »Dichtermut« und »Blödigkeit« wendet sich sowohl gegen die Vergöttlichung des Dichters als auch gegen die Auffassung des Dichters als Stellvertreter seines Volkes, wie sie Hölderlin in der ersten Fassung »Dichtermut« präferierte. Der Tod des Dichters macht, wie Benjamin in einer paradoxen Wendung im Andenken seines toten Freundes konstatiert, *keinen* Sinn. Sein Opfer ist nicht erlösend. Ebenso wenig wie der Tod des jungen Maximilian, dessen schönen toten Leib George in seinen Gedichten zum Medium der Vergöttlichung des Dichters erklärt hatte. Georges Poetik zielt auf Verschmelzung, auf die Fleischwerdung des Traums. So lauten die Verse aus dem neunten, der Vergöttlichung Maximilians gewidmeten Gedicht des Ersten Buchs aus dem *Stern des Bundes*:

109

Benjamin, GS III, S. 399.

110

Benjamin, GS II.1, S. 105-126.

111

Benjamin, GS II.3, S. 623. Vgl. des Weiteren GS II.3, S. 921, S. 1431 u. Anm. d. Hg. zum Hölderlin-Aufsatz, GS II.3, S. 921.





Mein Traum ward fleisch und sandte in den raum  
 Geformt aus süsßer erde – festen schritts  
 Das kind aus hehrer lust und hehrer fron

Eine so verstandene Poetik und Lehre der Kunst bedarf nicht nur keiner Kritik, sondern sie schließt Kritik aus. In expliziter Distanzierung zum Konzept des Gesamtkunstwerks und in Distanzierung zu Georges Dictum »Der Leib / dies Sinnbild der Vergänglichkeit. DER LEIB SEI DER GOTT«<sup>112</sup> sucht Benjamin in seinem Essay dagegen den Nachweis zu erbringen, dass die Kritisierbarkeit des Kunstwerkes in diesem selbst bereits angelegt sei. Die Rehabilitierung der Kunstkritik richtete sich direkt gegen die suggestive George'sche »Priesterwissenschaft der Dichtung«<sup>113</sup>. Dabei rekurrierte Benjamin bereits in dieser frühen Arbeit auf die Grundbegriffe, die Hermann Cohen im Kontext der Begründung der transzendentalen Methode entwickelt hatte. Zu diesen gehört der Begriff des »Grenzbegriffs«.<sup>114</sup> Benjamin nimmt ihn auf, um das »Gedichtete« – das er als Wahrheitsgehalt des Gedichts versteht – als Grenzbestimmung zu definieren. Das Gedichtete ist Grenzbestimmung zum einen gegen das Gedicht und zum anderen gegen das, was er als »Idee der Aufgabe des Gedichts«<sup>115</sup> bezeichnet und wozu im Verhältnis das Gedicht die »Lösung« darstellt. Diese Idee der Aufgabe ist, wie es weiter heißt, »für den Schöpfer immer das Leben«<sup>116</sup>. Mit dem Rückgriff auf die transzendente Bedeutung des Grenzbegriffs sucht Benjamin in *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* die Differenz von Gedicht und Leben erkenntnistheoretisch zu sichern. Hinter der Differenz von Gedicht und Leben verbirgt sich jene zwischen Dichter und Schöpfer. Ist der Dichter für George der Schöpfer des Göttlichen, so geht es Benjamin gerade umgekehrt um die Kritik dieser den Dichter an die Stelle des Schöpfers setzenden Poetik. Gedichte sind für Benjamin »Gebilde«<sup>117</sup> und keine Geschöpfe. Sie haben, wie er an anderer Stelle schreibt, kein *moralisches* Leben, sie haben keinen »Anteil an der Intention der Erlösung«.<sup>118</sup> Benjamin knüpft, um es zusammenzufassen, an Cohens erkenntniskritische Methodik und Begrifflichkeit an, um die Grenze zwischen Leben und Darstellung in das Kunstwerk einzuschreiben und diese Grenze zu einem konstitutiven Bestandteil des Kunstwerks zu erklären. Damit wird das Kunstwerk zu einem wesentlich unvollkommenen, zu einem Gebilde ohne Ende: Es reiht sich, wie Samuel Weber in seiner Lektüre

112

George, Stefan (1910): Das hellenische Wunder. In: *Blätter für die Kunst*, IX/1910, S. 2.

113

Benjamin, GS III, S. 398.

114

Benjamin, GS II.1, S. 106.

115

Benjamin, GS II.1, S. 107.

116

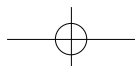
Benjamin, GS II.1, S. 107.

117

Benjamin, GS I.1, S. 160; GS I.3, S. 830.

118

Benjamin, GS I.1, S. 159.





des Kommentars zu den zwei Gedichten von Hölderlin formuliert, in einen Rhythmus ein, den man »Tradition« zu nennen pflegte.

Its great chance is that, in remaining unfinished, it keeps itself open to a future that no target practice will ever exhaust.<sup>119</sup>

#### 8. Die nichtexistente Frage

Gegen die benjamin'sche Formulierung, das Problem der Philosophie sei eine »nichtexistente Frage«, ließe sich einwenden: Eine nichtexistente Frage ist eine Frage, die nicht existiert, und damit kein philosophisches Problem. Dies wäre ein Einwand ganz im Sinne Cohens – seiner Überzeugung folgend, dass jedes philosophische Problem einer Lösung bedürfe, um ein solches zu sein, jede Aufgabe die Möglichkeit ihrer Erfüllung in sich tragen müsse, nach der es zur Aufgabe der Philosophie gehöre, die Erfüllbarkeit von Aufgaben zu garantieren, die sich uns als *unendliche* präsentieren. Tatsächlich kann die Entwicklung der einzelnen Glieder des Cohen'schen Systems als Entfaltung der Frage »Was ist?« gesehen werden. »Was ist?« als die Frage, unter der Cohen mit dem Zusatz: »Diese Frage sollte zugleich die Antwort sein«<sup>120</sup>, in Anlehnung an Aristoteles, das Wesen des Begriffs fasste. Eine »nichtexistente Frage« ist zugegebenermaßen ein paradoxer Ausdruck, doch heißt dies nicht, dass er deswegen auch notwendig ein Scheinproblem bezeichnet. Eine paradoxe Formulierung kann auch der Versuchung begegnen, einer scheinhaften Lösung zu verfallen. Ich möchte, da es sich hier nicht zuletzt um den Versuch handelt, über Ethik zu schreiben, von Wittgensteins Bemerkung ausgehen, mit der er den Schluss seines *Vortrags über Ethik* einleitete:

Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen, und dies ist, glaube ich, der Trieb aller Menschen, die je versucht haben, über Ethik oder Religion zu schreiben oder zu reden.<sup>121</sup>

Das Ideal des philosophischen Problems, für das Benjamin den Begriff der nicht-existenten Frage prägt, zielt im Kontext des Systems immer auf die Einheit des Systems. Diese Einheit lässt sich jedoch, wie Benjamin gegen Cohen festhält, nicht erfragen, eben weil jede Frage eine neue Frage evoziert, was, und darin weicht er von Cohen ab, zeige, dass es keine Frage gebe, die die »Einheit der Philosophie fragend umspannte«.<sup>122</sup> So wie es nach Wittgenstein kein Wort gibt, das den übernatürlichen Sinn der Ethik fassen könnte, weil Worte nur Fakten

119

Weber, Samuel: *Targets of Opportunity. On the Militarization of Thinking*. New York 2005, S. 133.

120

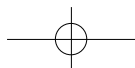
Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. 1. Aufl. Berlin 1902. 2. Aufl. Berlin 1914. *Werke*. Bd. 6, S. 10.

121

Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik*. In: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Hg. v. Schulte, Joachim. Frankfurt a. M. 1989, S. 9-19, hier S. 18.

122

Benjamin, GS I.1, S. 172.





fassen – so »wie in eine Teetasse«, um einen weiteren Vergleich von Wittgenstein aufzunehmen, »eben nur eine Teetasse voll Wasser hineingeht, auch wenn ich's literweise darübergösse«. <sup>123</sup>

Nun stellt sich die Frage, warum Benjamin überhaupt zu der paradoxen Formulierung der »nichtexistenten Frage« greift. Die paradoxe Formulierung einer »nichtexistenten Frage« ist, ähnlich wie das »Gedichtete«, eine Grenzbestimmung. Dabei geht es hier jedoch um eine *zweifache* Grenzbestimmung. Sie betrifft einerseits das philosophische Problem – die Einheit des Systems – und andererseits die Kunst. Die »nichtexistente Frage« zeigt die Grenze dessen an, was darstellbar ist oder was, wie Benjamin im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* präzisiert, dargestellt werden *sollte*. Unter Bezugnahme auf das Bilderverbot hält er dort fest, dieses gelte nicht allein der Abwehr des Götzendienstes, sondern beuge mit »unvergleichlichem Nachdruck« dem Anschein vor, »es sei die Sphäre abzubilden, in der das moralische Wesen des Menschen wahrnehmbar ist.« <sup>124</sup> Das Leben, so setzt er erläuternd hinzu, »welches uns moralisch, das heißt in unserer Einzigkeit, betrifft, erscheint vom Standpunkt jeder Kunstgestaltung aus als negativ oder sollte doch so erscheinen.« <sup>125</sup> Die Rekonzeptualisierung der Kritischen Philosophie als philosophische Kunstkritik steht im Dienst, dem »moralischen Leben« ein Refugium zu erstellen. Dabei kommt diese Kritik ihrerseits einer *Forderung* <sup>126</sup> nach: der Forderung, zwischen Moralischem und Ästhetischem zu unterscheiden. Dies hat Konsequenzen für die Bestimmung des Gegenstands der Kritik: Gegenstand der Kritik ist nicht das im Kunstwerk Dargestellte, sondern die Darstellung bzw. die Form des Kunstwerks. Kunstkritik ist, wie Benjamin in Anschluss an den romantischen Begriff der Kunstkritik festhält, Reflexion der Form. Allerdings bezieht sich seine Reflexion der Form im Unterschied zu der Romantik auf die Frage der Darstellbarkeit und vermittelt über diese auf die Frage der Wahrnehmbarkeit.

Anders als für Kant ist das Moralische nach Benjamin nicht an die Vernunft gebunden, sondern, wie es an der gleichen Stelle im Trauerspielbuch heißt, »ans Leben in seinem drastischen Sinn, dort nämlich, wo es im Tode als Stätte der Gefahr schlechtweg sich innehat.« <sup>127</sup> Im Wahlverwandtschaftenaufsatz stellt er die Begriffe des »Ausdruckslosen«, der »kritischen Gewalt« und des »moralischen Worts« in ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis. <sup>128</sup> Als Inbegriff des Ausdruckslosen verweist der Ursprung des Moralischen auf ein Außen, das sich jedem Erkenntnis- und Systemzusammenhang entzieht. Er stellt die notwendige Voraus-

123

Wittgenstein: Vortrag über Ethik, S. 83.

124

Benjamin, GS I.1, S. 284.

125

Benjamin, GS I.1, S. 284.

126

Auf den unbedingten Charakter der Forderung und die Bedeutung des Begriffs der Forderung für Benjamins Theorie der Übersetzbarkeit hat Werner Hamacher hingewiesen. Er vergleicht den Benjamin'schen Begriff der Forderung mit Kants moralischem Gesetz (Hamacher: *Intensive Sprachen*, S. 180).

127

Benjamin, GS I.1, S. 284.

128

Benjamin, GS I.1, S. 181.



setzung von Kommunikation und Mitteilbarkeit dar, ohne jedoch selbst mitteilbar und kommunizierbar zu sein. Das »moralische Leben« betrifft uns, wie Benjamin schreibt, »in unserer Einzigkeit«, die er im wörtlichen Sinn als Vereinzelnung und als Vereinsamung auslegt. Das moralische Leben betrifft uns in einer Einzigkeit, die Benjamin mit einer gewissen Apodiktik als »Vereinsamung mit Gott« beschreibt.<sup>129</sup> Benjamins eigenwilliger Rekurs auf die Diskontinuität des philosophischen Systems und seiner Glieder impliziert nicht nur die Kritik an einem Systembegriff, der, wie es in der »Erkenntniskritischen Vorrede« heißt, »die Wahrheit wie in einem zwischen Erkenntnissen gezogenen Spinnennetz einzufangen sucht«<sup>130</sup>, sondern auch an einer ästhetischen Theorie, welche die Erfahrung der Einzigkeit als ästhetische Erfahrung bzw. als Erlebnis konzeptualisiert. Die Erfahrung der »Einzigkeit« entzieht sich nach Benjamin der Darstellung ebenso wie das philosophische Problem, das meint: die Frage nach der Einheit des Systems. Einheit des Systems und Einzigkeit des Individuellen bilden die beiden Pole, zwischen denen sich die Darstellung bewegt. Benjamins philosophische Kunstkritik ist in der Folge zugleich Kritik der Systemphilosophie und Kritik des *l'art pour l'art*. So ist es denn kein Widerspruch, sondern folgerichtig, dass sich Benjamin im Wahlverwandschaftenaufsatz, sich der Cohen'schen Erkenntniskritik anschließend, sowohl gegen Cohens Auslegung der Einheit des philosophischen Systems qua unendlicher Aufgabe als auch gegen die Ästhetik der Georgeschule und deren Heroisierung des Dichters wandte. Der Wahlverwandschaftenaufsatz war bekanntlich als Gegenentwurf zum 1916 erschienenen Goethe-Buch des Germanisten und George-Schülers Friedrich Gundolf konzipiert. Benjamin hat ihn in einem Brief an Scholem als »Angriff gegen die Schule von George«<sup>131</sup> bezeichnet. Zwei Verse aus der vierzeiligen, Beethoven gewidmeten »Tafel«, »Haus in Bonn«, aus *Der siebte Ring* stehen dem dritten Teil seines Essays voran. Mit einer Kommentierung des vierzeiligen Gedichts endet er. Die Zeilen von George lauten:

Eh ihr zum kampf erstarkt auf eurem sterne  
Sing ich euch streit und sieg von oberen sternern.

129

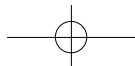
Benjamin, GS I.1, S. 284. Benjamins Rückführung des Moralischen auf die Erfahrung der Einzigkeit und deren Auslegung als »Vereinsamung mit Gott« erinnert an Cohens Grundlegung des Individuums als ein Ich in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919). Wie Benjamin verbindet Cohen die Erzeugung des Individuums mit Vereinzelnung, mit der Erfahrung der Schwäche und mit der »Vereinsamung mit Gott«, die Cohen allerdings als Versöhnung mit Gott deutet. Cohen stellt hier die Religion als Voraussetzung der Ethik dar, ohne jedoch beide ineinander aufgehen zu lassen. Das Faktum – der Gegenstand – der Ethik ist nach Cohen nicht das Individuum, sondern die Rechtswissenschaft. Cohen: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, S. 192 ff.

130

Benjamin, GS I.1, S. 207. Bezeichnend mündet die vergleichende Analyse von Merz-Benz zu den Konzepten der Poesis, Autopoiesis, Moral und Kunst bei Natorp und Luhmann in der Feststellung: »Was (in der Systemtheorie Luhmanns, d. V.) bleibt, ist einzig die Einsicht: In der Autopoiesis fließt alles zusammen, ihr, die emaniert in sämtliche möglichen Bestimmungen, kann sich nichts entziehen. Und ob Moral oder Kunst: Die Schöpfung deckt das Geschöpfte wiederum zu.« Merz-Benz, Peter-Ulrich: *Wirklichkeit im Horizont der Unbestimmtheit*. Natorp und Luhmann: Poesis, Autopoiesis, Moral und Kunst. In: *Ethik oder Ästhetik. Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie*. Hg. v. Merz-Benz, Peter-Ulrich u. Renz, Ursula. Würzburg 2004, S. 155-189, hier S. 186.

131

Benjamin, GS II, S. 435.





Eh ihr den leib ergreift auf diesem sterne  
Erfind ich euch den traum bei ewigen sternem.

Benjamin kommentiert: »Ehrhabner Ironie scheint dies ›Eh ihr den leib ergreift‹ bestimmt zu sein. Jene Liebenden [Ottile und Eduard, d. V.] ergreifen ihn nie – was tut es, wenn sie nie zum Kampf erstarken.«<sup>132</sup>

## 9. Tränen verschleiern den Blick

Ich möchte im Folgenden auf Benjamins Kritik an Cohens Deutung von Goethes *Wahlverwandtschaften* eingehen. Denn sie zeigt im Detail, wo sich die hypothetische Grundlegung der Ganzheit des Systems, die Erzeugung der Einheitlichkeit und der Humanität durch das ästhetische Gefühl mit der lebensphilosophischen Ästhetisierung des Lebens trifft. Sie wird uns im nächsten Kapitel zur Frage des Verhältnisses von Benjamins Dialektik des schönen Scheins und seiner Theorie der auratischen Wahrnehmung führen.

Benjamin folgt in seinem Essay zunächst in weiten Teilen der Interpretation der *Wahlverwandtschaften*, die Cohen im dritten Teil seines Systems, der 1912 erschienenen *Ästhetik des reinen Gefühls*, vorstellt. So geht auch er von der zentralen Bedeutung aus, die Cohen den *Wahlverwandtschaften* als der »Idealform des Romans«<sup>133</sup> angedeihen lässt. Er hebt Cohens tiefe Einsicht in die Figur Eduards hervor, dessen »Unzuverlässigkeit« der »Ausdruck flüchtiger Verzweigung in einem verlorenen Leben« sei.<sup>134</sup> Zustimmend zitiert er Cohens Satz, nach dem »nur der Lyriker, der in Goethe zur Vollendung kommt, nur der Mann, der Tränen sät, die Tränen der unendlichen Liebe«, dem Roman diese Einheitlichkeit habe stiften können.<sup>135</sup> Er folgt Cohen in der Deutung der Tränen als Ausdruck der Rührung und der Rührung als Ausdruck ebenjener Einheitlichkeit, die dem Roman eignet. Benjamin kündigt seine Gefolgschaft jedoch auf bei der Bedeutung, die Cohen der in der Rührung gefühlten *Einheitlichkeit* beimisst. Für Cohen erleben wir in dieser Rührung »die Liebe zum Menschen«.<sup>136</sup> Nun versteht Cohen unter dieser Liebe nicht die Liebe zu einem *bestimmten* Menschen, sondern die Liebe zur *Natur* im Menschen. Er bezeichnet sie als »unendliche Liebe« und setzt sie mit der »Liebe des Selbst des Menschen« gleich.<sup>137</sup> Diese unendliche Liebe dient ihm als Argument, um zum einen die Ästhetik als Lösung eines ethischen

132

Benjamin, GS I.1, S. 201. Die Kritik an Gundolfs Goethe-Rezeption kulminiert in der Kritik an der Heroisierung des Dichters. Vgl. Benjamin, GS I.1, S. 157.

133

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 9, S. 123.

134

Benjamin, GS I.1, S. 134.

135

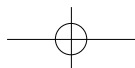
Benjamin, GS I.1, S. 191.

136

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 8, S. 207.

137

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 8, S. 209.



Problems<sup>138</sup> und zum anderen das ästhetische Gefühl als Nährboden des religiösen Gefühls<sup>139</sup> einzuführen. Doch was ist das ethische Problem, das auf das ästhetische vorausweist? Cohen ortet es in einer Unterbestimmtheit des reinen Willens. Den Ausgangspunkt bildet die Beobachtung, dass ohne die Unterstützung des *Gefühls* die Gefahr bestehe, daß die Wirklichkeit der Ethik im Stadium des Plans stecken bleibe. Der Wille bedarf also, so folgert Cohen, um »als Impuls die Handlung ins Werk zu setzen«, eines »positiven Affekts«<sup>140</sup>, der seinerseits *geföhlt* werden müsse. Die Ethik bedarf mit anderen Worten der Ästhetik, in der das reine Gefühl erzeugt wird. Das Gefühl nun scheidet nach Cohen aufgrund seiner Reinheit den Willen von der Begierde und verbindet diesen zugleich mit dem *Lebensgefühl*. Dieses letztere stellt den gesuchten positiven Affekt dar, der den Willen zur Handlung bringt. Die *Ethik des reinen Willens* bedarf also der *Ästhetik des reinen Geföhls*, um nicht nur Plan zu bleiben, sondern sich in der Handlung zu realisieren. Für Cohen steht das Gefühl in einer unmittelbaren Verbindung zum Leben und verfügt dank dieser Verbindung über wundersame Kräfte. Diese wundersamen Kräfte fließen in den Kontakt ein, den die *Ästhetik des reinen Geföhls* zwischen Lebensgefühl und Willen herstellt, und äußern sich als Impulse, die den Willen zur Handlung treiben.

Doch woher kommen diese Kräfte? Cohen zieht sie aus dem sich im Affekt äußernden Leben, das in der ästhetischen Erzeugung des Lebensgefühls unmittelbar in die Kunst einfließt. Damit bewegt sich Cohen in seiner Ästhetik direkt in Richtung lebensphilosophischer Konzepte. Dies zeigt sich noch deutlicher in seiner Versicherung, dass sich im Gefühl die Differenz zwischen Realität und Idealität aufhebe. Denn es ist allein die behauptete Unmittelbarkeit des Föhls, auf die sich Cohen bezieht, um sowohl eine Aufhebung der Differenz zwischen Realität und Idealität als auch die Realisierung des Willens in der Handlung zu postulieren. Doch wir wollen uns noch einen Moment lang bei der Frage aufhalten, wie das Gefühl aufgrund seiner Reinheit den Willen von der Begierde scheidet. Was also zeichnet die Reinheit des Geföhls aus? Die Reinheit des Geföhls ergibt sich für Cohen daraus, dass es *erzeugt* ist. Nun scheint sich hier ein Widerspruch zu ergeben. Eben noch ging die Ästhetik vom Faktum des *Lebensgefühls* aus. Wie aber kann die Ästhetik das Lebensgefühl erzeugen, wenn es ein Gefühl ist, welches sich auf das Leben bezieht, das sich in einem vitalen Akt äußert? Sollte die Ästhetik das Leben erzeugen?

Cohen weicht dem dargestellten Problem aus, indem er statt des Lebens das »Wunder«<sup>141</sup> der Bewusstheit zum Gegenstand der Ästhetik erklärt, ein Wunder, das sich aus der »Tatsache« herleitet, »dass es Bewusstheit gibt«. Daraus leitet Cohen wiederum als Aufgabe der Ästhetik ab, das Wunder in ein Rätsel zu verwandeln und dieses im Fortgang zu lösen. Die Aufgabe der Ästhetik besteht,

138

Cohen: Ästhetik des reinen Geföhls. *Werke*. Bd. 8, S. 82.

139

Cohen: Ästhetik des reinen Geföhls. *Werke*. Bd. 8, S. 198.

140

Cohen: Ästhetik des reinen Geföhls. *Werke*. Bd. 8, S. 164.

141

Cohen: Ästhetik des reinen Geföhls. *Werke*. Bd. 8, S. 121.



anders formuliert, in der Grundlegung der Bewusstheit. Sie erfüllt diese Aufgabe, wie Cohen fortfährt, indem sie, ausgehend von der Bewusstheit, das reine Gefühl als deren Inhalt erzeugt und damit das Bewusstsein bestimmt. Die Erzeugung des reinen Gefühls ist zwar nicht die Erzeugung des Lebensgefühls, doch seine Reinigung und darin die Verwandlung des Lebensgefühls in ein Denkgefühl, in dem sich die Transformation des Affekts in die Liebe zur Natur im Menschen ereignet.<sup>142</sup> Diese Aufgabe sieht er dort eingelöst, wo der Künstler ein Kunstwerk schafft, aus dem das »Urbild der Menschheit«<sup>143</sup> aufsteige. In diesem »Urbild« ist nach Cohen die Erzeugung ebenso wie die Vollendung realisiert. Es spiegelt für den Menschen, so Cohen weiter, sein eigenes, sein besseres Selbst. Doch ist »spiegeln« nicht das richtige Wort. Denn das Kunstwerk ist, wie Cohen versichert, ein »Ereignis« und das ästhetische Erlebnis »immer eine Tat«.<sup>144</sup> Als Ereignis ist das Kunstwerk für Cohen die Erzeugung der »Liebe des Selbst des Menschen«, die keine selbstische Liebe sei, sondern dem Menschen in seiner Allheit, mithin der Humanität gelte. Als Tat ist das ästhetische Erleben die Erzeugung des Selbst als humanes Selbst in diesem geschilderten, sittlichen Sinn. Nun unterscheidet sich die Ästhetik von der Sittlichkeit eben darin, dass hier die Vollendung nicht Aufgabe bleibt, sondern, wie Cohen schreibt, als »Lösung der Aufgabe zu schaffen und zu fühlen« sei. »Hier gibt es«, so fährt er fort, »keine Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit«, und ebendies ist der Effekt des positiven Affekts des Gefühls: »Es macht das Ideal zur Wirklichkeit«.<sup>145</sup> Fassen wir zusammen: Der Gegenstand der Ästhetik ist das reine Gefühl und dessen Inhalt die »Tatsache, dass es ein Bewusstsein gibt«. Das Faktum ist in der *Ästhetik des reinen Gefühls* das Lebensgefühl, das ins Kunstwerk einfließt und dort den Affekt in die Menschenliebe verwandelt, die ihrerseits, vermittelt über das Erlebnis der Rührung, das wahre Selbst des Menschen erzeugt und sich damit als vorweggenommene Voraussetzung der *Ethik des reinen Willens* herausstellt bzw. als Lösung des in der Ethik angelegten ästhetischen Problems. Der Zielpunkt der Ästhetik aber ist, wie Cohen festhält, die Erzeugung des Individuums.<sup>146</sup>

Kehren wir nun zu dem Punkt zurück, an dem Benjamin seine Gefolgschaft aufkündigt. Anders als Cohen deutet er die »unendliche Liebe«, die sich in der Rührung ausdrückt, als »Neigung«<sup>147</sup>, die nicht wie die schlichte Liebe über den Tod hinaus dauere, sondern in den Tod führe. Benjamin setzt der unendlichen Liebe eine Liebe gegenüber, die er »schlichte Liebe«<sup>148</sup> nennt. Sie gilt nicht dem

142

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 8, S. 174 f.

143

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 8, S. 210.

144

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 8, S. 209.

145

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 8, S. 212.

146

Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls. Werke*. Bd. 8, S. 200.

147

Benjamin, GS I.1, S. 192.

148

Benjamin, GS I.1, S. 192.



Selbst des Menschen, sondern einem *bestimmten* geliebten Menschen. Es ist keine ästhetische Liebe, denn sie impliziert die Anerkennung der Andersheit des oder der Geliebten. Diese Liebe ist eben darin, dass sie die Anerkennung der Andersheit des geliebten Menschen voraussetzt, nicht nur lebensbejahend, sondern auch realitätszugewandt. Dabei negiert Benjamin weder die Bedeutung der Rührung noch den Wunsch nach Versöhnung, der sich in ihr realisiert. Doch er weist beide in ihre – ästhetischen – Schranken. Die Rührung ist für Benjamin nicht die Vollendung, sondern der »Schein der Versöhnung«.<sup>149</sup> Nun setzt Benjamin diesem »Schein« kein »Sein«, der scheinhaften keine wahre Versöhnung entgegen. Der Schein der Versöhnung ist, wie Benjamin auf Kant zurückgehend feststellt, vielmehr ein *notwendiger* Schein. Vollendung ist ebenso wie Versöhnung immer nur als scheinhafte gegeben. Der Schein der Vollendung und der Versöhnung ist ein notwendiger Schein und als solcher zugleich ein Schein, dem ein Vergehen eingeschrieben ist. Dieses Vergehen eröffnet sich, so Benjamin, jedoch erst einer philosophischen Kritik bzw. einer Erkenntnis, die sich mit jener Liebe verbunden weiß, die er die »schlichte« nennt. Sie setzt eine Dialektik in Gang, in der sich das Vergehen des Scheins realisiert. Benjamins Reformulierung des »philosophischen Problems« beruht auf einer Verbindung von Erkenntnis und schlichter Liebe, die den Philosophierenden aus dem Wissen um die Grenzen, die sowohl der Erkenntnis als auch der Kunst gegeben sind, heraus darauf verzichten lässt, das »Ideal des philosophischen Problems« zu formulieren.<sup>150</sup> Vor diesem Hintergrund, der mit dem Wissen die Anerkennung der Grenzen voraussetzt, ist seine Formulierung zu verstehen, derzufolge das Ideal eine »nicht-existente Frage« sei.

Welche Funktion kommt in dieser Verbindung von schlichter Liebe und Erkenntnis nun dem Kunstwerk zu? Benjamin beschreibt das Verhältnis zwischen Kunstwerken und Philosophie als eines der Ähnlichkeit. Sie ähneln einander, wie er schreibt, wie Geschwister. Als Geschwister der Philosophie sind die Kunstwerke Gestalten, in welchen das Ideal der Philosophie erscheine. Nun muss die Betonung auf das Wort *erscheinen* gelegt werden, will man die Aufgabe verstehen, die für die Philosophie daraus erwächst. Der Philosophie, die Benjamin in ein Verwandtschaftsverhältnis zur Kunst setzt und als philosophische (Kunst-)Kritik konzeptualisiert, kommt die Aufgabe zu, die *Scheinhaftigkeit* der Kunstwerke zu erweisen, ohne die *Erscheinung* selbst zu denunzieren. Denn mehr als die Erscheinung ist der Erkenntnis nicht gegeben. Um dieser erkenntniskritischen Einsicht, also um der Erkenntnis der Erscheinung willen gilt es nach Benjamin, zwischen Scheinhaftigkeit und Erscheinung zu unterscheiden.

Die Kritik, die Benjamin in seinem Wahlverwandtschaftenessay an Cohen übt, setzt bei der Bedeutung an, die dieser der Rührung beimisst, wenn er sie als »absolute Liebe«<sup>151</sup> deutet. Die Rührung äußert sich, wie er mit Cohen konsta-

149  
Benjamin, GS I.1, S. 192.

150  
Benjamin, GS I.1, S. 173.

151  
Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls. *Werke*. Bd. 8, S. 178.





tiert, in Tränen. Und Tränen machen, wie Benjamin gegen Cohen bemerkt, blind. Dem Weinenden verschwimmt die Welt vor den Augen.<sup>152</sup> Anders als Cohen deutet Benjamin die Rührung in einer phänomenologischen Annäherung als einen Übergang. Sie vergeht, und was bleibt, ist die Erschütterung. Benjamin nennt sie den »besten Teil« der Rührung und bestimmt deren Gegenstand als das Erhabene. So wendet er unter Berufung auf Goethes »Nachlese zu Aristoteles' Poetik« gegen Cohen ein:

Übergang aber wird die Rührung aus der verworrenen Ahnung ›auf dem Wege einer wahrhaft sittlichen ... Ausbildung‹ nur zu dem einzig objektiven Gegenstände der Erschütterung sein, zum Erhabenen.<sup>153</sup>

Mit dem Begriff des Erhabenen besteht Benjamin erneut auf der Differenz zwischen Ästhetik und Ethik. Explizit nimmt er auf diese Differenz Bezug, wenn er das Erhabene als »Ausdrucksloses«<sup>154</sup> bezeichnet und als »kritische Gewalt«<sup>155</sup> in Anspruch nimmt. Denn diese »kritische Gewalt« eignet dem Ausdruckslosen, wie Benjamin sich beeilt hinzuzufügen, allein als »moralisches Wort«.<sup>156</sup> Es zeigt die Grenze an, die zwischen dem Schein besteht und der Erscheinung.

Gehen wir noch einmal zu jenem Punkt zurück, an dem sich Benjamin von Cohen abwendet, um die Verbindung freizulegen, die vom schönen Schein zum schönen Opfer führt. Die Rührung, so konstatierte Benjamin mit Cohen, stiftet dem Roman *Die Wahlverwandtschaften* die Einheitlichkeit, die ihn als Erzeugung der Vollendung auszeichnet. Doch worin besteht die Vollendung in der Ausführung des Romans? Wodurch werden die Tränen ausgelöst? Sie werden durch den Opfertod Ottiliens ausgelöst. Die Einheitlichkeit des Romans wird durch den vermeintlich freiwilligen Tod Ottiliens gestiftet. Ihr Tod ist, wie Cohen konstatiert, »nicht nur Menschenlos, und auch nicht das natürliche Ende einer Heiligen, sondern die *Katharsis des Romans*.« »Ihr Leben, wie ihr Tod, ist«, so fährt er fort, »das regelrechte Leben der Liebe, die Fortführung der Ewigkeit zur Liebe«.<sup>157</sup> Anders als für Cohen vollendet sich für Benjamin in diesem Opfertod nicht die unendliche Liebe zur Natur im Menschen, sondern die Scheinhaftigkeit der Versöhnung. Der Tod von Ottilie wird von Benjamin als ein »mythisches Opfer«<sup>158</sup> gedeutet. Ottilie fällt weder als »Opfer des Geschicks« noch als Selbstopfer, sondern »unerbittlicher, genauer, als das Opfer zur Entsühnung der

152

Benjamin, GS I.1, S. 191.

153

Benjamin, GS I.1, S. 193.

154

Benjamin, GS I.1, S. 181.

155

Benjamin, GS I.1, S. 181.

156

Benjamin, GS I.1, S. 181.

157

Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls. *Werke*. Bd. 9, S. 133.

158

Benjamin, GS I.1, S. 140.

Schuldigen«. <sup>159</sup> Die Sühne aber sei, wie Benjamin sowohl gegen die christliche Deutung des erlösenden Opfers als auch gegen die Heroisierung des Opfers in der Ästhetik der Georgeschule einwendet, »im Sinne der mythischen Welt, die der Dichter beschwört, seit jeher der Tod der Unschuldigen. Daher stirbt Ottilie«, so der Schluss Benjamins, »wundertätige Gebeine hinterlassend, trotz ihres Freitods als Märtyrerin.« <sup>160</sup> Gegen die christliche Vorstellung des Opfertods als Erlösung der Menschheit wandte sich Benjamin bereits in seiner Kritik an der Gundolf'schen Heroisierung des Dichters. Die entsprechende Stelle lautet:

Vom Individuum scheidet den Heros der Typus, die, wenn auch übermenschliche, Norm. Denn er ist nicht allein vor seinem Gott, sondern der Stellvertreter der Menschheit vor ihren Göttern. Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich vom vaterländischen »Einer für alle« bis zum Opfertode des Erlösers. <sup>161</sup>

Dem zulässigen *Wunsch* nach Versöhnung hält Benjamin die *Realität* des Todes entgegen. <sup>162</sup> Anders als der Cohen'schen unendlichen Liebe bleibt der schlichten Liebe Benjamins am Ende nur die Hoffnung. Das ist nicht viel, doch sie ist, wie bereits der junge Kant erfahren hat, jene Erkenntnis, die davor schützt, die Grenzen zwischen Schein und Erscheinung, zwischen Realität und Wunsch aus den Augen zu verlieren. Anders als Kant hegt Benjamin die Hoffnung jedoch nicht für sich selbst. Die Benjamin'sche Hoffnung ist der Gegenpol zum diesseitigen Unsterblichkeitsglauben, der sich am »eigenen Dasein« <sup>163</sup> entzündet. Die Hoffnung ist uns, so der letzte Satz des Wahlverwandschaftenessays, nur um der Hoffnungslosen willen gegeben. Es ist Benjamins Einspruch gegen jeden Frieden, der über einem Opfer geschlossen wird. Und zugleich sein Einspruch gegen jenen Humanismus, der auf diesen Frieden gebaut ist.

159

Benjamin, GS I.1, S. 140.

160

Benjamin, GS I.1, S. 157.

161

Benjamin, GS I.1, S. 157.

162

Entsprechend heißt es im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* als Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Moral und Kunst: »Erdichtete Personen existieren nur in der Dichtung. Sie sind wie Gobelinsujets in ihrem Webgrund ins Ganze der Dichtung so verwoben, dass sie als Einzelne aus ihr auf keine Weise können hervorgehoben werden.« (GS I.1, S. 283 f.)

163

Benjamin, GS I.1, S. 199.

#### 4. Heilsame Illusion und auratische Wahrnehmung

»Die Masse ist eine matrix, aus der gegenwärtig alles gewohnte Verhalten Kunstwerken gegenüber neugeboren hervorgeht.«<sup>1</sup>

##### 1. Aestheticae – Baumgarten und Benjamin

In der zweiten Fassung<sup>2</sup> des Kunstverkaufsatzes, die der stark gekürzten, von Pierre Klossowski übersetzten und 1936 in der *Zeitschrift für Sozialforschung* veröffentlichten Version zugrunde lag, setzt Benjamin die »Bedeutung des schönen Scheins« in Korrelation zum »Zeitalter der auratischen Wahrnehmung«:

Die Bedeutung des schönen Scheins ist in dem Zeitalter der auratischen Wahrnehmung, das seinem Ende zugeht, begründet.<sup>3</sup>

Mit diesem Satz bindet Benjamin die Bedeutung des schönen Scheins nicht nur an eine historisch perspektivierte Theorie der Wahrnehmung, sondern er rekurriert mit der Verbindung von schönem Schein und auratischer Wahrnehmung zugleich auf jenes Moment, welches der Ausdifferenzierung der Ästhetik in eine anthropologische Ästhetik auf der einen und eine ästhetische Theorie des Schönen auf der anderen Seite unmittelbar vorausgegangen war. Es ist zugleich das Moment, in dem die Ästhetik als philosophische Disziplin in Erscheinung trat. Ihr Begründer, Alexander Gottlieb Baumgarten, hatte die sinnliche Erkenntnis aus dem System der Metaphysik gelöst und dem Wissenskorpus der traditionellen Lehre des schönen Ausdrucks hinzugefügt, um eine neue Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis zu begründen, die er *Aesthetica* nannte. Es war eine hybride Wissenschaft. Aus der Zusammenführung der Theorie der sinnlichen Erkenntnis mit der traditionellen Lehre der sinnlichen Darstellung resultierte ein »eigentümlicher Doppelpensatz«<sup>4</sup>, der in Benjamins Verbindung von Wahrnehmung

<sup>1</sup>  
Benjamin, GS VII.1, S. 380.

<sup>2</sup>

Diese Fassung wurde erst nach der Veröffentlichung des I. Bandes der *Gesammelten Werke* 1974 gefunden und 1989 im VII. Band »Nachträge« publiziert. Sie stellt, wie die Herausgeber schreiben, die »bei der Etablierung der beiden Fassungen der Arbeit 1974 (s. GS I, S. 431-469 und 471-508) schmerzlich vermisste Version« dar, welche aus der »stellenweise beträchtlich modifizierten handschriftlichen Fassung« (September-Oktober 1935) erwachsen war. Die Typoskriptfassung stammt aus der Zeit von Ende 1935/Anfang Februar 1936. Es ist jene Version, die Benjamin veröffentlichen wollte und welche bei der Umarbeitung für die französische Übersetzung durch Pierre Klossowski stark gekürzt wurde (s. GS I, S. 709-739; zu den Umständen der Übersetzung vgl. GS I.3, S. 987-999). Die Übersetzung von Klossowski erschien in der *Zeitschrift für Sozialforschung* 5, 1936, S. 40-68. Zur Rezeption der verschiedenen Fassungen in den USA vgl. Bratu Hansen, Miriam: Room-for-Play, S.

<sup>3</sup>

Benjamin, GS VII.2, S. 368.

<sup>4</sup>

Schweitzer, Hans Rudolf: Einführung. In: Baumgarten. *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg 1983, S. VIII-XXII, S. VIII. Vgl. oben, I.1, S. 29f.



und schönem Schein und von Kunsttheorie und Wahrnehmungslehre wieder aufscheint: Die Baumgarten'sche Ästhetik war, in Anknüpfung an die wörtliche Bedeutung des griechischen Wortes *aisthesis* auf der einen Seite *Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis* und, in Anlehnung an die Tradition der antiken Poetik und Rhetorik, zugleich *Lehre der sinnlichen Darstellung und des sinnlichen Ausdrucks*.<sup>5</sup> Unter Ästhetik sei, so heißt es in der 1739 erschienenen *Metaphysica*, die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis und der sinnlichen Darstellung zu verstehen: »Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est AESTHETICA«<sup>6</sup>, und zwar, wie Baumgarten in Klammern hinzufügt: »als Logik des unteren Erkenntnisvermögens, als Philosophie der Grazien und der Musen, als untere Erkenntnislehre, als Kunst des der Vernunft analogen Denkens«<sup>7</sup>. Die sinnliche Erkenntnis war für Baumgarten untrennbar mit der Kunst der Darstellung und des Ausdrucks in der künstlerischen Gestaltung verbunden. Daran änderte auch nichts, dass in der 1750 erschienen *Aesthetica* der Zusatz »et proponendi« fehlte und Ästhetik nur noch ganz allgemein als »scientia cognitionis sensitivae« definiert wurde. So suchte Baumgarten damit nicht den Gegenstand der Ästhetik auf ein (passives) Wahrnehmungsvermögen zu reduzieren, sondern den Eindruck zu vermeiden, die Ästhetik sei mit Poetik und Rhetorik identisch. Die Ästhetik sollte nicht nur auf die poetischen und rhetorischen, sondern auch auf die bildenden Künste und die Musik angewendet werden können.<sup>8</sup> Die Streichung des Zusatzes »et proponendi« zielte also nicht auf eine Reduktion, sondern auf eine *Ausweitung* des Anspruchs der Ästhetik auf alle Künste, die mit Wahrnehmung und mit sinnlicher Darstellung zu tun haben. Entsprechend argumentierte Baumgarten, der Zusatz »et proponendi« erübrige sich, da, was er zum Ausdruck bringe, im Begriff der sinnlichen Erkenntnis bereits enthalten sei. So wechselt er in der *Aesthetica* »oft in gleitenden Übergängen ohne Markierung«<sup>9</sup> zwischen der Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis und der Ästhetik als Philosophie der Kunst.<sup>10</sup> Mit diesem »eigentümlichen Doppelansatz« und der gleichzeitigen Ausweitung des Anspruchs der Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis auf die Natur des Menschen bereitete Baumgarten, wie Ernst Stöckmann im Detail dargestellt hat, den Boden für die »Anthropologisierung der

5

Vgl. Schweitzer: Einführung, S. VIII.

6

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*. § 533. Halle 1739. Repr. der 7. Auflage (1763). In: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Übers. u. hg. v. Schweitzer, Hans Rudolf. Hamburg 1983, S. 16. Die *Metaphysica* war als Unterrichtsvorlage für Vorlesungen über die Metaphysik konzipiert. Dies erklärt ihren überaus großen Einfluss. Kant selbst legte die Schrift seinen Vorlesungen zugrunde (Kant: AA 1, S. 503). Die *Metaphysica* hatte einen ungleich viel größeren Erfolg und Einfluss als die schwerer zugängliche *Aesthetica*, das zweite 1750 erschienene Hauptwerk von Baumgarten.

7

Baumgarten: *Metaphysica*. § 533, S. 16.

8

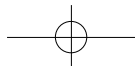
Vgl. Schweitzer: Einführung, S. IX.

9

Vgl. Schweitzer: Einführung, S. IX.

10

Nach Stöckmann erweist sich die Ästhetik Baumgartens durch die Verbindung empirischer Psychologie und normativer Bestimmung des Schönen als »Meliorationswissenschaft im Horizont der Vollkommensidee«. Stöckmann: »Natur des Menschen« als ästhetisches Paradigma, S. 68.





Ästhetik«<sup>11</sup> und schuf mit dieser zugleich den Ausgangspunkt für die Ausdifferenzierung der Ästhetik in die empirische Psychologie und Sinnesphysiologie auf der einen Seite und die Theorie des Schönen und die philosophische Ästhetik als autonome Disziplin auf der anderen Seite.<sup>12</sup>

In seinem Aufsatz *Is there an Answer to the Aestheticization of the Political? Some Remarks on a Passage in Walter Benjamin's ›Work of Art‹ Essay* geht der US-amerikanische Philosoph Peter Fenves unter anderem auf die Beziehung zwischen Benjamin und Baumgarten ein.<sup>13</sup> Fenves leitet seine Ausführungen mit der Beobachtung ein, dass Benjamin den Begriff der Ästhetik im letzten Satz des XVIII. Abschnittes falsch verwendet habe.<sup>14</sup> Benjamin bezeichnet den Film dort als den »derzeit wichtigsten Gegenstand jener Lehre von der Wahrnehmung, die bei den Griechen Ästhetik hieß«.<sup>15</sup> Es seien jedoch, so Fenves' Einwand, nicht die Griechen, sondern es sei erst Baumgarten gewesen, der den Begriff der Ästhetik im 18. Jahrhundert in dieser Weise als einen technischen Begriff für einen speziellen Bereich der Metaphysik eingeführt habe. Fenves hat Recht. Erst Baumgarten begründete die Ästhetik als eine eigene wissenschaftliche Disziplin. Dessen ungeachtet hält

11

Vgl. Stöckmann: ›Natur des Menschen‹ als ästhetisches Paradigma. Vgl. oben, I.1, S. 29ff.

12

Kant versuchte dieser Entwicklung, wie im ersten Kapitel gezeigt wurde, mit der Konzeption einer *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* entgegenzuwirken und die Ästhetik in das System der Philosophie zu integrieren. Im Gegensatz zu Baumgarten unterschied er die Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis von der Ästhetik im Sinn einer Lehre des Schönen. Die erste band er in die *Kritik der reinen Vernunft* ein und die zweite reformulierte er als Frage nach der Möglichkeit, sich über Geschmacksurteile zu verständigen. Diese Frage machte er zum Gegenstand der *Kritik der Urteilskraft*. Seine Bedenken gegenüber Baumgartens Doppelansatz formulierte er in der berühmten ersten Anmerkung der Transzendentalen Ästhetik in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: »Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts *Ästhetik* bedienen, um dadurch zu bezeichnen, was andre Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlt Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten fasste, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln, oder Kriterien, sind ihren *vornehmsten* Quellen nach bloß empirisch, und können also niemals zu *bestimmten* Gesetzen a priori dienen, wornach sich unser Geschmacksurteil richten müsste, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probestein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung *entweder* wiederum eingehen zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in *aisteta zai poeta* sehr berühmt war), oder sich in die Benennung mit der spekulativen Philosophie zu teilen und die Ästhetik teils im transzendentalen Sinn, teils in psychologischer Bedeutung zu nehmen« (Kant: *Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe*. Bd. 3, S. 70). Stöckmann setzt die Differenzierung bereits in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts an (Stöckmann: ›Natur des Menschen‹ als ästhetisches Paradigma). Für Christoph Menke zeichnet sich die sich in Anlehnung an Baumgartens *Aesthetica* herausbildende philosophische Ästhetik dadurch aus, dass sie das Ästhetische – worunter er im Unterschied zur sinnlichen Erkenntnis den künstlerischen sinnlichen Ausdruck versteht – selbst als reflexiv versteht. Die Ästhetik wird damit zu jenem Ort in der Philosophie, an dem sich der Streit zwischen Philosophie und Ästhetischem, welcher, so Menke, den Streit zwischen Philosophie und Dichtkunst abgelöst habe, austrägt. Dabei betont er die produktiven Effekte dieses Streits. Vgl. Menke, Christoph: *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt a. M. 2000.

13

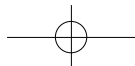
Fenves, Peter: *Is there an Answer to the Aestheticization of the Political? Some Remarks on a Passage in Walter Benjamin's ›Work of Art‹ Essay*, In: *Actualities of Aura. Twelve Studies of Walter Benjamin*. Hg. v. Petersson, Dag u. Steinskog, Erik. Göteborg 2005, S. 152-169.

14

Der Satz fehlt, worauf Peter Fenves hinweist, nur in der letzten, gekürzten Fassung.

15

Benjamin, GS VII.2, S. 381.



Fenves fest, dass zwischen Benjamins und Baumgartens Untersuchungen des menschlichen Wahrnehmungsapparates, die beide unter der Rubrik »Ästhetik« laufen, offensichtlich Affinitäten bestehen: »Something in Baumgarten's invention of the technical term ›aesthetics‹ corresponds to Benjamin's attempt to develop entirely new terms for the study of both the artwork and the human sensorium at large, and this correspondence is nowhere more apparent than in the place where Benjamin overlooks Baumgarten's invention.«<sup>16</sup> Fenves macht diese Korrespondenz an der zentralen Rolle fest, welche der Begriff der Zerstreuung (»distraction«) in Benjamins und der Begriff der *confusio* (Verwirrung) in Baumgartens Wahrnehmungstheorie und Ästhetik spielen. Er schlägt weiter gehend vor, Benjamins Begriff der Zerstreuung als Konsolidierung und Ausdifferenzierung von Baumgartens Begriff der *confusio* zu verstehen: »Zerstreuung (distraction), as Benjamin presents this term, may even be considered a consolidation and intensification of Baumgarten's *confusio*.«<sup>17</sup> In der Folge geht Fenves auf den begriffsgeschichtlichen Hintergrund des Terminus *confusio* und dessen Herkunftsgeschichte aus der Metaphysik und Erkenntnistheorie von G. W. Leibniz ein. Er zeigt, dass es nach Leibniz die verworrenen Vorstellungen (*cognitionae confusae*) sind, welche die Repräsentation des Individuellen und der Singularitäten ermöglichen, legt Baumgartens an Leibniz' Aufwertung des unteren Erkenntnisvermögens anschließende Eröffnung einer unabhängigen Sphäre der Wahrnehmung dar und betrachtet diese Sphäre schließlich im Licht von Benjamins Begriff des Verfalls der Aura. Dabei stellt Fenves fest, dass der Aufstieg der *Ästhetik von unten* just in dem Moment einsetzt, in dem der Verfall der Aura beginnt. Nun steht der Aufstieg der *Ästhetik von unten* tatsächlich in Korrelation zu Benjamins These vom Verfall der Aura. Die *Ästhetik von unten* stellt jedoch nicht, wie Fenves nahe legt, wenn er Benjamins Begriff der Zerstreuung als eine Vertiefung des Begriffs der *confusio* deutet, den historischen Bezugspunkt für jene »materialistische Kunsttheorie«<sup>18</sup> dar, die Benjamin entlang einer Auseinandersetzung mit der Kunstform des Films als nach-auratische Ästhetik im Kunstwerkaufsatz entwirft. Als hybride Verbindung einer Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis und einer normativen ästhetischen Theorie des Schönen stellt Baumgartens Ästhetik vielmehr den Bezugspunkt jenes historischen Prozesses dar, der über die Anthropologisierung der Ästhetik im 19. Jahrhundert zur Ausdifferenzierung der Ästhetik in die Experimentalwissenschaften der empirischen Psychologie und Sinnesphysiologie und die ästhetische Theorie des Schönen führte. Was beide verbindet, ist das ihnen zugrunde liegende Konzept des leibgeistigen Subjekts bzw. des (bürgerlichen) Individuums. Von beiden sucht sich Benjamin mit seiner These vom Verfall der Aura und mit dem Konzept

16

Fenves: *Is there an Answer*, S. 156.

17

Fenves: *Is there an Answer*, S. 157.

18

Am 16. 10. 1935 schrieb Benjamin über seine Arbeit am Kunstwerkaufsatzes an Horkheimer: »So vorläufig nun ihrerseits diese konstruktiven Überlegungen in der Gestalt sein mögen, in der ich sie fixiert habe, so darf ich doch sagen, dass sie mir in der Richtung einer materialistischen Kunsttheorie einen Vorstoß machen, der seinerseits weit über den Ihnen bekannten Entwurf hinausführt.« Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 5, S. 179.



einer materialistischen Kunsttheorie abzusetzen, die er in einem Brief an Werner Kraft vom 28. 10. 1935 folgendermaßen charakterisiert:

Was mich betrifft, so bemühe ich mich, mein Teleskop durch den Blutnebel hindurch auf eine Luftspiegelung des neunzehnten Jahrhunderts zu richten, welches ich nach den Zügen mich abzumalen bemühe, die es in einem zukünftigen von Magie befreiten Weltzustand zeigen wird. Natürlich muss ich mir zunächst einmal dieses Teleskop selber bauen und bei dieser Bemühung habe ich nun als Erster einige Fundamentalsätze der materialistischen Kunsttheorie gefunden.<sup>19</sup>

Gertrud Koch hat darauf hingewiesen, dass Benjamin sich an dieser Stelle, ebenso wie in weiteren Explikationen zum Plan des Kunstverkaufsatzes, auf »Vorstellungsbilder« stützt, die aus einem Bereich genommen sind, »in dem technisches Gerät Raum und Zeit koordiniert, aber auch erst konstruieren könnte«.<sup>20</sup> So beschrieb Benjamin sein methodisches Vorgehen in einem Brief an Scholem vier Tage vorher als Konstruktion eines »Gradnetzes«: er werde »zusammen mit dem historischen Schematismus, den ich vor ungefähr vier Monaten entworfen habe [...] – als systematische Grundlinien – eine Art Gradnetz bilden, in das alles einzelne einzutragen sein wird. Diese Überlegungen verankern«, wie er hinzufügt, »die Geschichte der Kunst im neunzehnten Jahrhundert in der Erkenntnis ihrer gegenwärtigen von uns erlebten Situation.«<sup>21</sup> In einem Brief an Max Horkheimer von 16. 10. 1935 greift er zum Bild einer mechanischen Uhr, die zum Verkünder des Schicksals der Kunst wird, eines Schicksals, das erst vor dem Hintergrund der Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts gedeutet werden kann:

Wenn der Vorwurf des Buches das Schicksal der Kunst im neunzehnten Jahrhundert ist, so hat dieses Schicksal nur deswegen etwas zu sagen, weil es im Ticken eines Uhrwerks enthalten ist, dessen Stundenschlag erst in *unsere* Ohren gedrungen ist. Uns, so will ich damit sagen, hat die Schicksalsstunde der Kunst geschlagen, und deren Signatur habe ich in einer Reihe vorläufiger Überlegungen festgehalten, die den Titel tragen: »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«.<sup>22</sup>

Das Uhrwerk, so kommentiert Gertrud Koch die Koinzidenz der technischen Geräte, die Benjamin als methodische Instrumente seiner materialistischen Kunsttheorie vorstellt, »dessen Ticken im neunzehnten Jahrhundert unverdächtig ist«,

19

Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 5, S. 193.

20

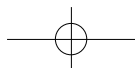
Koch, Gertrud: Kosmos im Film. Zum Raumkonzept von Benjamins »Kunstwerk«-Essay. In: *Leib-und Bildraum. Lektüren nach Benjamin*. Hg. v. Weigel, Sigrid. Köln, Weimar 1992, S. 35-49, hier S. 38.

21

Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 5, S. 190.

22

Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 5, S. 179.





verstärkt sich zur Schicksalsstunde, wenn es auf »*unsere* Ohren« trifft, »also im Raum der Gegenwart aufschlägt«. »Das Gradnetz« dient zwar zur Ortsbestimmung, es strukturiert den Raum der Erdoberfläche nach Breiten- und Längenkreisen, auf diesen wiederum sind auch die Datumsgrenzen festgeschrieben, das räumliche Modell hält also auch zeitliche Grenzen fest; ein eigens für futuristische Zeiten eingerichtetes »Teleskop« wird schließlich die Zukunft einer von »Magie befreiten« Welt als »Luftspiegelung« [...] sichtbar machen, ein konstruktionistisches Unterfangen offenbar, dessen Methode (=Technik) eine Erfindung des Autors ist [...].<sup>23</sup>

Diese Methode – die Konstruktion von Raum- und Zahlgebilden zur Erzeugung von Erkenntnissen – erscheint zunächst wie eine Applikation der transzendentalen Methode Hermann Cohens auf die Geschichte der Kunst und der Wahrnehmung im historischen Moment einer Krise der Tradition. Benjamins Teleskop und sein Gradnetz erinnern an Cohens mathematische Gebilde, die als Medien der Konstruktion der Natur als eines wissenschaftlichen Objekts verstanden sein wollen. So dienen das »Gradnetz« oder das »Teleskop« – ähnlich wie die Kegelschnitte, ohne die nach Cohen »der Naturvorgang, den die Planetenbahnen bilden«<sup>24</sup>, nicht erkannt worden wäre – der Erzeugung von historischen Räumen, welche die historische Erkenntnis der Kunst und der Wahrnehmung ermöglichen sollen. Was Benjamins Methode mit der transzendentalen Methode Cohens verbindet, ist die Einbindung der sinnlichen Erkenntnis als methodisches Mittel der Erfahrung in den Konstruktionsprozess der Erkenntnis und die gleichzeitige Lösung der Kategorien von Raum und Zeit von der Vorstellung eines Erkenntnissubjekts. Was den Vergleich mit Cohens transzendentaler Methode freilich relativiert, ist, dass Benjamins Erkenntniskritiker kein kritisch-idealistischer Philosoph, sondern ein materialistischer Historiker ist, dass er sich nicht im Bereich der »reinen Erkenntnis« bewegt und dass er nicht *geometrische*, sondern *historische* Räume konstruiert. Die Signatur der Historizität erweist sich darin, dass die Geltung der *historischen* Konstruktion nicht in einer überzeitlichen Gesetzmäßigkeit und nicht in der Kalkulierbarkeit begründet ist, sondern in der Verankerung in der »Erkenntnis der gegenwärtigen Situation«. Diese Verankerung ist im wörtlichen Sinn eine Positionierung: Sie bezieht die Konstruktion auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit; sie kommt einer *Situierung* und damit einer Verzeitlichung der historischen Erkenntnis gleich. Ein Ausdruck dieser Verankerung ist übrigens bereits die Verwendung der erwähnten technischen Medien – der Uhr, des Gradnetzes und des Teleskops – als Modelle für die Erzeugung der Erkenntnismittel bzw. der Konstruktionsmethoden: Die Übertragung der Sprache der Technik auf die Konstruktion der Geschichte der Kunst ist die Konsequenz aus der Erkenntnis, dass die »Technisierung aller Lebenslagen«<sup>25</sup> die Tradition, die Kunst und die Wahrnehmung in eine Krise

23

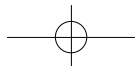
Koch: Kosmos im Film, S. 38.

24

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimale-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 132.

25

Benjamin GS VII.1, S. 381.







gestürzt und revolutioniert hat. Die Technik der Konstruktion historischer Räume nach dem Modell technischer Medien kann als Praktik einer Illusion gelten, in deren Zentrum nicht mehr der Schein steht, sondern das Spiel.

Vergleicht man vor diesem Hintergrund die unterschiedlichen Funktionen, die dem Begriff *confusio* in Baumgartens Begründung der Ästhetik als Wissenschaft und dem Begriff der Zerstreuung in Benjamins Einbettung der Ästhetik in eine materialistische Geschichtsphilosophie zukommen, so stößt man auf konzeptionelle Differenzen, die nicht nur Benjamins Bezugnahme auf die Griechen erhellen, sondern auch seine Kritik an der Anthropologisierung der Ästhetik bzw. der »Ästhetik von unten«. Anders als der Begriff der *confusio* steht der Begriff der Zerstreuung im Zentrum einer Wahrnehmungstheorie, welche die Wahrnehmung geschichtsphilosophisch perspektiviert und diese Perspektivierung medientheoretisch und technikphilosophisch einbettet. Während es eine der genuinen Leistungen von Baumgarten ist, über die Anknüpfung an Leibnizens Aufwertung der sinnlichen Erkenntnis den modernen Begriff des leibgeistigen Subjekts begründet zu haben, so gehört es zu den zentralen Funktionen des Begriffs der Zerstreuung, dass er den Begriff der Wahrnehmung von der Bindung an ein leibgeistiges Subjekt zu lösen und an den Begriff der sich bewegenden Masse zu binden erlaubt. Benjamin denkt die Wahrnehmung in der Zerstreuung als die Wahrnehmung der »zerstreuten Masse«<sup>26</sup> und nicht als Wahrnehmung eines zerstreuten leibgeistigen Subjekts bzw. zerstreuten Individuums.

Wie bereits angedeutet, orientierte sich Baumgarten bei der Verwendung des Begriffs *confusio* an Leibniz, insbesondere an dessen kurzen Abhandlung *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* aus dem Jahr 1684.<sup>27</sup> Leibniz unterscheidet darin zunächst zwischen dunkler und klarer Erkenntnis (*cognitio obscura vel clara*). Die klare Erkenntnis wiederum ist, wie er in Anknüpfung an Descartes feststellt, verworren oder deutlich (*confusa vel distincta*), die klare und deutliche Erkenntnis scheidet er in *indadaequata* oder *adaequata cognitio*, und diese schließlich in *symbolica* oder *intuitiva cognitio*. Die höchste Erkenntnis ist entsprechend *adaequata et intuitiva*. Die klare und verworrene Erkenntnis (*cognitio clara et confusa*) ist die Erkenntnis der sinnlichen Dinge. Anders als für Descartes ist die sinnliche Erkenntnis nach Leibniz nicht irreführend, sondern sie eröffnet den Zugang zur Erkenntnis des Singulären und erhält damit selbst einen spezifischen philosophischen Eigenwert. Der sinnlichen Erkenntnis kommt nach Leibniz die Form des Wiedererkennens zu. So erkenne ich, um ein Beispiel zu nennen, einen mir bekannten individuellen Menschen – Paul – oder eine einzelne Pflanze wieder, weil ich eine *klare* Vorstellung von ihnen habe. Diese Vorstellung ist *verworren*, doch ihre Verworrenheit (*confusio*) ist eine gleichsam notwendige Verworrenheit, denn die Zahl der Unterscheidungsmerkmale ist bei den zufälligen Singularitäten unendlich groß, so dass deren abschließende Bestimmung nur einem unendlichen, göttlichen Verstand möglich wäre. Baumgarten knüpfte an

26

Benjamin GS VII.1, S. 380.

27

Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*. In: *Die philosophischen Schriften* 4. Hg. v. Gerhardt, C. I. Nachdruck der Ausgabe von 1880. Hildesheim, New York 1978, S. 422-426.



diese Leibniz'sche Aufwertung der sinnlichen Vorstellungen der Farben, Gerüche, oder Geschmacksempfindungen an, um sie für einen eigenen Erkenntnisvollzug fruchtbar zu machen, auf dem er schließlich seine neue Wissenschaft, die *Aesthetica*, gründete. Er definiert sie, analog zur Logik, welche die Wissenschaft der Vernunft- und Verstandesdinge sei, als Wissenschaft von der Erkenntnis des Sinnlichen. So will Baumgarten im Namen der Ästhetik »den ganzen Inbegriff aller Regeln [zum schönen Denken, d. V.] in eine systematische Ordnung in Form einer Wissenschaft«<sup>28</sup> bringen.

Während Baumgarten seine neue Wissenschaft als einen neuen Bereich der Metaphysik begründet und mit der Verwissenschaftlichung der Ästhetik auf dem Boden der Metaphysik bleibt, perspektiviert Benjamin die Ästhetik im Hinblick auf die Geschichte. Entsprechend dient der Begriff der Zerstreuung im Kunstwerkaufsatz nicht als Definiens der subjektiven sinnlichen Erkenntnis, sondern der Beschreibung eines bestimmten Wahrnehmungsvollzugs, der an ein Kollektiv und nicht an ein leibgeistiges Subjekt gebunden ist. Dabei ist dieser Wahrnehmungsvollzug kein objektiver Tatbestand, sondern eine historische Aufgabe. Benjamin führt die Formulierung »Rezeption in der Zerstreuung« im Kontext der »Aufgaben«<sup>29</sup> ein, welche dem menschlichen Wahrnehmungsapparat in »historischen Wendezeiten« gestellt seien. Diese Aufgaben sind – bezogen auf die historischen Veränderungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die Benjamin mit der Allgegenwart der Technik und der »Technisierung aller Lebenslagen« verbindet – »auf dem Wege der bloßen Optik, also der Kontemplation gar nicht zu lösen«<sup>30</sup>. Diese Veränderungen betreffen die Kategorien der Zeit und des Raums, also die Kategorien der Wahrnehmung selbst. Sie fordern die Wahrnehmungsfähigkeit nicht nur in höchstem Grad heraus, sondern sie gefährden diese, wie Benjamin betont, zugleich in höchstem Grad.<sup>31</sup> »Sie werden«, wie Benjamin mehr beschwörend als beschreibend konstatiert, »allmählich, nach Anleitung der taktischen Rezeption, durch Gewöhnung, bewältigt«. Die »Rezeption in der Zerstreuung« wird also nicht als eine »natürliche« oder »objektive« Qualität des menschlichen Wahrnehmungsapparats zum Gegenstand von Benjamins Ästhetik, sondern als ein möglicher (Um-)Weg zur Lösung der Aufgaben, mit denen die Wahrnehmung im Zug der Industrialisierung und der mit dieser einhergehenden Umwälzungen in der Produktion des Wissens, der Organisation des Arbeitsprozesses und der Gesellschaft, der Kommunikation, der Architektur der Städte, des Vergnügens,

28

Baumgarten: Kollegium über die Ästhetik. § 1. In: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, S. 80.

29

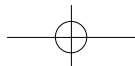
Benjamin GS VII.1, S. 381.

30

Benjamin GS VII.1, S. 381.

31

Gefährdung meint Realitätsverlust. So stellt Benjamin fest: »Wenn man sich davon Rechenschaft gibt, welche gefährlichen Spannungen die Technisierung mit ihren Folgen in den großen Massen erzeugt hat – Spannungen, die in kritischen Stadien einen psychotischen Charakter annehmen – so wird man zu der Erkenntnis kommen, dass diese selbe Technisierung gegen solche Massenpsychosen sich die Möglichkeit psychischer Impfung durch gewisse Filme geschaffen hat, in denen eine forcierte Entwicklung sadistischer Phantasien oder masochistischer Wahnvorstellungen deren natürliches und gefährliches Reifen in den Massen verhindern kann.« GS VII.1, S. 377. Hervorhebung im Original. Vgl. Lindner, Burkhard: Mickey Mouse und Charlie Chaplin. Benjamins Utopie der Massenkunst. In: *Schrift Bilder Denken. Benjamin und die Künste*. Hg. v. Schöttker, Detlev. Berlin 2004, S. 144-155.





der Erotik, des Verhältnisses der Geschlechter und schließlich der Organisation der menschlichen Reproduktion selbst konfrontiert ist.

Die Rezeption oder »Wahrnehmung in der Zerstreung« muss entsprechend *geübt* werden. Den dazu nötigen Übungsraum stellt die Kunst dar, die ganz aus dem »Reich des ›schönen Scheins‹«<sup>32</sup> entwichen ist und deren Kunscharakter jetzt bestimmt ist durch die Techniken der Reproduktion. Diese Kunst stellt sich im Film dar, da der Film, wie Benjamin unter Bezugnahme auf die zeitgenössische Diskussion des neuen Mediums konstatiert, jenes Kunstwerk sei, *des sen Form* »zum ersten Mal durchgehend von ihrer Reproduzierbarkeit bestimmt ist«<sup>33</sup>. Ebendies macht ihn zum wichtigsten Gegenstand der Benjamin'schen Ästhetik.

Nun hatte Benjamin, wie gezeigt, im Wahlverwandtschaftenaufsatz aus der Dialektik des schönen Scheins die Idee der Enthüllung als Idee der Unenthüllbarkeit entwickelt und diese Idee der Unenthüllbarkeit zur Idee der Kunstkritik erklärt.<sup>34</sup> Wenn jedoch die Idee der Kunstkritik an den schönen Schein gebunden ist, so stellt sich die Frage, wie, ja, ob überhaupt von einer »ganz aus dem Reich des ›schönen Scheins‹« gewichenen Kunst die Rede sein kann. Dies um so mehr, als Benjamin den schönen Schein, wie er zuletzt noch das Goethe'sche Schaffen erfüllt habe, als »Erfahrungsgrund der Aura«<sup>35</sup> bestimmt. So konnte etwa Theodor W. Adorno – und mit ihm viele Rezipienten – genau diesen Schritt, die Lösung der Kunst vom schönen Schein, durchaus nicht nachvollziehen. Ihm war und blieb das Kunstwerk wesentlich bestimmt durch sein auratisches Moment. Deziert heißt es folglich in der *Ästhetischen Theorie*: »Das auratische Moment verdient deshalb nicht den Hegelschen Bannfluch, weil die insistenteren Analyse es als objektive Bestimmung des Kunstwerks erweisen kann. [...] An der Natur so ihre Aura wahrnehmen, wie Benjamin es zur Illustration jenes Begriffs verlangt, heißt an der Natur dessen innwerden, was das Kunstwerk wesentlich zu einem solchen macht.«<sup>36</sup> In Benjamins Versuch, den Kunstcharakter des Films jenseits der Bezugnahme auf den schönen Schein bzw. die Aura aus dessen durchgehender Bestimmung durch seine Reproduzierbarkeit zu erklären, konnte Adorno dagegen nichts anderes als eine »einfache Antithese zwischen dem auratischen und dem massenreproduzierten Werk«<sup>37</sup> sehen. Mehr noch, diese Antithese war ihm Ausdruck jener »Simplifizierung, die dann der Reproduktionsarbeit zu ihrer penetranten Beliebtheit verhalf.«<sup>38</sup> Nun ist das auratische Moment für Benjamin,

32

Benjamin, GS VII.1, S. 368.

33

Benjamin, GS VII.1, S. 361.

34

Benjamin GS I.1, S. 195.

35

Benjamin, GS VII.1, S. 368.

36

Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1970, S. 408 f.

37

Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 89.

38

Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1970, S. 89. Man muss Adorno freilich zugute halten,



anders als für Adorno, offensichtlich keine objektive Bestimmung des Kunstwerks. Sie ist nur – wenn auch ein *bestimmendes* – Moment jener Wahrnehmung, die Benjamin die auratische Wahrnehmung nennt. Tatsächlich bestimmte Benjamin die Kunst schon im Wahlverwandtschaftenaufsatz nicht aus sich selbst heraus, sondern in ihrer Relation – Benjamin nannte es ein Verwandtschaftsverhältnis – zum Ideal des Problems der Philosophie, in dem sich, wie im letzten Kapitel gezeigt, das Problem der Darstellbarkeit und der Wahrnehmbarkeit verbarg. Was nun Benjamins Zugang zum Goethe'schen Roman mit seinem Zugang zum Film verbindet, ist die Fokussierung dessen, was er den ›Kunstcharakter‹ nennt, auf die Form, die im Fall des Films, nicht anders als in Goethes Roman oder im barocken Trauerspiel, auf das Problem der Wahrnehmbarkeit verweist. Wenn Benjamin die Kunst im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit als Übungsraum vorstellt, in dem die Einübung in die »Rezeption in der Zerstreuung« und vermittelt über diese die »Gewöhnung« des Wahrnehmungsapparats an die historische Situation stattfinden kann, so zeigt dies zum einen, dass es die Wahrnehmung ist, die zuvorderst auf dem Spiel steht und zum anderen, dass die Wahrnehmung nicht notwendig mit dem Begriff der Aura verbunden sein muss. Ebendies ist die Konsequenz des Satzes, demzufolge die Bedeutung des schönen Scheins in dem Zeitalter der auratischen Wahrnehmung begründet sei, das seinem Ende zugeht. Was, um es zusammenzufassen, die Kontinuität in Benjamins Bestimmung des Kunstwerks ausmacht, ist nicht der Begriff der Aura, sondern die Verhältnisbestimmung zwischen Kunstform und Wahrnehmung. Dies zeigt sich etwa darin, dass Benjamin die mit der Reproduktionstechnik aufgegebenen Aufgabe bereits in der *Kleinen Geschichte der Photographie* als eine Frage des adäquaten Verhältnisses des Photographen zu seiner Technik bestimmte<sup>39</sup> und im Kunstwerkaufsatz, daran anknüpfend, die »wichtigste gesellschaftliche Funktion des Films« in der Herstellung des »Gleichgewichts zwischen dem Menschen und der Apparatur«<sup>40</sup>.

In der engen Verschränkung von Kunst und Wahrnehmung im Kunstwerkaufsatz scheint jene Verwandtschaft zwischen der Form des Kunstwerks und der Frage der Wahrnehmbarkeit auf, die bereits im Zentrum der Überlegungen zur Kritizierbarkeit des Kunstwerks in den frühen Schriften, der Dissertation und schließlich im Wahlverwandtschaftenaufsatz, stand. So bestimmte Benjamin im angehängten Schlusskapitel der Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* unter der Überschrift »Die frühromantische Kunsttheorie und Goethe« das Ideal der Kunst dezidiert als »notwendige Wahrnehmbarkeit«.<sup>41</sup> Mit der Formulierung der »notwendigen Wahrnehmbarkeit« knüpft Benjamin nun tatsächlich an die Griechen an. Dabei ist ausschlaggebend, dass die Wahr-

dass er sich dabei auf die kürzere dritte Fassung des Kunstwerkaufsatzes bezog, die 1966 unter seiner Betreuung veröffentlicht worden war (Benjamin, Walter: *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*. 2 Bde. Hg. v. Adorno, Theodor W. Frankfurt a. M. 1966).

39

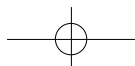
Benjamin, GS II.1, S. 377.

40

Benjamin, GS VII.1, S. 375.

41

Benjamin, GS VII.1, S. 375.





nehmungstheorie der griechischen Philosophie nicht an den modernen Subjektbegriff geknüpft ist. Ein entsprechender Hinweis findet sich in der Sammelrezension *Probleme der Sprachsoziologie* aus dem Jahr 1935. Benjamin unterstreicht dort in der Präsentation von Karl Bühlers *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Jena 1932) nicht nur, dass der Versuch, das Fundament der Sprachwissenschaft »auf Physik und Psychologie zu reduzieren«<sup>42</sup>, einer »überwundenen Epoche« angehöre<sup>43</sup>, sondern hebt zugleich hervor, dass Bühlers Organonmodell der Sprache »gegenüber dem Individualismus und Psychologismus des vergangenen Jahrhunderts die durch Platon und Aristoteles fundierte objektive Sprachbetrachtung«<sup>44</sup> wieder aufnehme. Diese komme, wie er anfügt, den Interessen der Soziologie weit entgegen. Dabei ist es insbesondere der Schwerpunkt, den Bühler in der *Sprachtheorie* im Zusammenhang seines Organonmodells der Sprache und der Unterscheidung zwischen den drei Funktionen: dem Ausdruck, dem Appell und der Darstellung, auf die Bedeutung der letzteren legt, die ihn für Benjamin anschlussfähig macht. Zustimmung zitiert er Bühlers Kritik an der experimentellen Psychologie von Wilhelm Wundt und an dessen Fokussierung der Lautsprache auf den »Ausdruck«, die sowohl die Vernachlässigung der Darstellungsfunktion wie die Festlegung auf den Psychologismus zur Folge hat: »Wer sich«, so lässt Benjamin Bühler gegen Wundt zu Wort kommen, »zur Einsicht durchgerungen hat, dass Ausdruck und Darstellung verschiedene Strukturen aufweisen, sieht sich [...] vor die Aufgabe gestellt, eine zweite vergleichende Betrachtung durchzuführen, und die Sprache mitten hineinzustellen unter alles andere, was mit ihr zur Darstellung berufen ist.«<sup>45</sup> Die Differenzierung von Ausdruck und Darstellung und die Einbettung der Sprachtheorie in das Problem der Darstellbarkeit ermöglicht die Lösung der Sprachtheorie von der Fixierung auf ein leibgeistiges Erkenntnissubjekt und damit zugleich von dem engen und auf den Begriff der Empfindung fokussierten Wahrnehmungsbegriff der experimentellen Psychologie und öffnet sie für jene von Benjamin »objektiv fundiert« genannte Sprachtheorie von Aristoteles und Platon.<sup>46</sup> Wichtig für unsere Fragestellung und das Verständnis von Benjamins Ästhetik ist an dieser Stelle nicht nur, dass er Bühlers Kritik an Wilhelm Wundts Ausblendung des Problems der

42

Benjamin, GS III, S. 468.

43

Wie Henning Schmidgen überzeugend und materialreich darlegt, hat die Reduzierung des Wahrnehmungs- und des Denkvorgangs auf »Physik und Psychologie« just in der Kybernetik, konkret in der von McCulloch und Pitts aufgeworfenen Frage, »was schaltet, wenn wir denken«, eine Renaissance erlebt. Er deutet sie als eine »Rückkehr zu den Problemen der Wundtschen Psychologie«, was sich unter anderem darin zeige, dass die Versuchsperson, wie bereits bei Wundt, wieder zum Störfaktor der Experimentalanordnung wurde (Schmidgen, Henning: *Zeit als peripheres Zentrum: Psychologie und Kybernetik*. In: *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953*. Hg. v. Pias, Claus. Zürich, Berlin 2004, S. 131-153 hier S. 151.

44

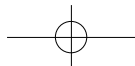
Benjamin, GS III, S. 468.

45

Bühler zit. in: Benjamin, GS III, S. 469.

46

Einen aufschlussreichen Vergleich zwischen Heideggers und Benjamins Kritik der Vorstellung und Verstellung hat Samuel Weber vorgelegt in seinem Aufsatz: »Mass Mediauras, or: Art, Aura and Media in the Work of Walter Benjamin. In: Ders.: *Mass Mediauras. Form, Technics, Media*. Stanford University Press. Stanford, California 1996, S. 76-108.





Darstellung herausstreicht, sondern dass er die Differenzierung von Ausdruck und Darstellung mit der Kritik der Fundierung der Sprachwissenschaft auf Physik und Psychologie insgesamt verbindet.<sup>47</sup> Denn worauf es Benjamin im Unterschied zu Bühler und im Zusammenhang einer als Zeichentheorie konzipierten Sprachtheorie ankommt, das ist das Konzept eines Wahrnehmungsbegriffs, der nicht gebunden ist an den individuellen Körper als Medium der Information und als Garant für die Grenze von Innen und Außen. Nur ein vom Paradigma des leibgeistigen Subjekts abgelöster Wahrnehmungsbegriff ermöglicht einerseits die Geschichtlichkeit der Wahrnehmung und andererseits ein emanzipatorisches Modell einer »simultanen Kollektivrezeption«<sup>48</sup> zu denken. Beide sind jedoch, folgt man Benjamins Argumentation im Kunstwerkaufsatz, grundlegend, um die Krise der Wahrnehmung im Zeitalter der Reproduzierbarkeit zu bestehen.

Doch was hat dies mit dem Begriff der »notwendigen Wahrnehmbarkeit« zu tun? Wie Aristoteles im 3. Buch von *De Anima* ausgeführt hat, sind Wahrnehmungen insofern notwendig, als sie unmittelbar wahr sind, und unmittelbar wahr sind sie insofern, als sie sich unmittelbar auf die wahrgenommenen Gegenstände beziehen.<sup>49</sup> Aristoteles unterscheidet Wahrnehmung, Phantasie und Denken, das er wiederum differenziert in den Denkgeist und die Denkseele. Die Phantasie stellt als Vorstellungskraft jenes Vermögen dar, das dem Denken Vorstellungsbilder von den Dingen zur Verfügung stellt, ohne dass die Dinge da sein müssen. Die Phantasie ist mithin das Vermögen der Repräsentation oder eben der Darstellung. Die Wahrnehmung ist nach Aristoteles immer wahr, weil sie sich unmittelbar auf das Wahrgenommene bezieht, der Denkgeist dagegen ist immer wahr, weil die Gegenstände, die er denkt, unmittelbar da sind.<sup>50</sup> Im Gegensatz zur Wahrnehmung und zum reinen, unvermischten Denkgeist, die immer wahr sind, ist die Denkseele angewiesen auf die Vermutung und das Urteil. Nun können die wahrgenommenen Gegenstände real, eingebildet oder auch geträumt sein. Dies hat zwar Konsequenzen für das Urteil, das über die Herkunft der wahrgenommenen Gegenstände gefällt wird, ändert jedoch nichts an der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist, ähnlich wie es Cohen für die Empfindung

47

Benjamin hat sich bereits 1913 im Zusammenhang seines Engagements in der Jugendkulturbewegung mit dem Stand der Diskussion im Bereich der psychologischen Pädagogik befasst (Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 1, S. 115 ff.). Man kann davon ausgehen, dass ihm sowohl die Bühler/Wundt-Kontroverse bekannt war, welche durch die Veröffentlichung von Böhlers Habilitation *Tatsachen und Probleme einer Psychologie der Denkvorgänge* ausgelöst wurde, als auch die Methodenkrise, auf die Bühler mit seinem Buch *Die Krise der Psychologie* (1927) hinwies.

48

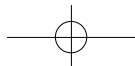
Benjamin, GS VII.1, S. 375.

49

Aristoteles: Über die Seele. In: *Werke in deutscher Übersetzung* Bd. 13. Hg. v. Flashar, Hellmut. Berlin 1984, S. 59. Vgl. Deuber-Mankowsky, Astrid: Geschlecht und Repräsentation. Oder wie das Bild zum Denken kommt. In: *Die Philosophin* 18 / 1998, S.24-32, hier S. 33 ff.

50

Am Denkgeist hat das Denken in der Mathematik und bei den ungeteilten Begriffen teil, zu denen die zehn Kategorien Substanz, Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Zustand, Aktion und Affektion gehören. Sie sind nicht nur notwendig wahr, sondern bilden ihrerseits die Kriterien, die ein Urteil über die Wahrheit bzw. Falschheit von Schlüssen allererst möglich machen.





konstatiert hatte, da oder nicht da – sie sagt nichts aus über die Existenz des Wahrgenommenen. Nun ist für Aristoteles – anders als für Cohen und anders als für das empirische Wissenschaftsverständnis – das Wahrnehmungsbild ein Vorstellungsbild mit Materie: Es ist insofern wahr, als ihm mit der Ersten Kategorie jene Substanz zukommt, die »im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne [die ist, d. V.], die weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt ist, wie z.B. ein bestimmter Mensch oder ein bestimmtes Pferd.«<sup>51</sup> Die Erste Substanz ist das Individuelle, jene Einzigkeit, die nur selbst Subjekt sein und von keinem Subjekt ausgesagt werden kann.<sup>52</sup> Wenn Benjamin »die notwendige Wahrnehmbarkeit« als Ideal der Kunst identifiziert, so knüpft er zunächst an einen Wahrnehmungsbegriff an, der nicht psychologisch fundiert ist, sondern ontologisch. Diesen ontologischen Begriff der Wahrnehmung bindet er in eine Ästhetik ein, welche das Problem der Wahrnehmbarkeit mit der Kunst der Darstellung verbindet und aus der Form des Kunstwerks dessen Kritizierbarkeit herleitet. Dem nachmetaphysischen Einwand, dass die Vorstellung einer notwendigen Wahrnehmbarkeit ihrerseits eine Vorstellung und damit eine vermittelte ist, begegnet er, indem er den Zusammenhang zwischen Kunst und Ideal durch eine »Brechung«<sup>53</sup> kennzeichnet, die, wie er im Wahlverwandtschaftenaufsatz ausführt, zur Darstellung zu bringen Aufgabe der Kunstkritik ist. Das Ideal kann, wie er betont, niemals »rein« in einem Kunstwerk erscheinen. Das Kunstwerk – selbst ein Gegenstand der Wahrnehmung – kann seinem Ideal nur »gleichen«, dieses »Gleichen« kann jedoch »nie zur Gleichheit« führen.<sup>54</sup> Das Ideal der Kunst bildet – ähnlich wie die Vernunftbegriffe bei Kant – die notwendige Voraussetzung für die Wahrnehmbarkeit und den Bezugspunkt für die Kommunikabilität der Welt.

Mit dem schönen Schein schwindet, wie nun deutlich wird, nicht nur der Erfahrungsgrund der Aura, sondern auch der Erfahrungsgrund jener Wahrnehmung, die in der Einheit des Schönen, Wahren und Guten als dem Ideal des philosophischen Problems ihren Bezugspunkt hat: die auratische Wahrnehmung. Entsprechend heißt es in *Über einige Motive bei Baudelaire* 1939: »Die Krisis der künstlerischen Wiedergabe [...] lässt sich als integrierender Teil einer Krise in der Wahrnehmung selbst darstellen.«<sup>55</sup>

51

Aristoteles: Kategorien. In: *Philosophische Schriften* I. Aus d. Griech. v. Rolfes, Eugen. Hamburg 1995, S. 3.

52

Eine gute Einführung in die Kategorienlehre, insbesondere in das Problem der ersten Substanz, gibt: Ermano, Andrea: *Substanz als Existenz*. Hildesheim, Zürich, New York 2000.

53

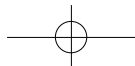
Benjamin GS I.1, S. 111.

54

Benjamin GS I.1, S. 112.

55

Benjamin GS V.1, S. 645.



## 2. Die Ausrichtung der Realität auf die Massen

Benjamin beschreibt die historische Wende, welche die technische Reproduzierbarkeit einleitet, als eine »Krise und Erneuerung der Menschheit«<sup>56</sup>. Dabei erscheint die Krise umso größer, da die Kehrseite der Verbindung von Technik, Selbstbezüglichkeit und Erneuerung die »Erschütterung des Tradierten«<sup>57</sup> und mehr noch: die »Erschütterung der Tradition« selbst ist. Es gibt m. a. W. keine bewährte Erfahrung, auf die man zur Bewältigung der Krise zurückgreifen könnte. Die »Zertrümmerung der Aura« ist, so Benjamin, die »Signatur einer Wahrnehmung, deren ›Sinn für das Gleichartige‹ so gewachsen ist, dass sie es auch Einmaligem abgewinnen«<sup>58</sup> kann. Diesem Sinn für das Gleichartige im Bereich der Anschauung korrespondierte im Bereich der Naturwissenschaften, der Ökonomie, der Bevölkerungspolitik, der Organisation der Arbeit, der Architektur, der Städteplanung, der Medizin, kurz: auf allen Ebenen der Organisation und der gesellschaftlichen Planung die »zunehmende Bedeutung der Statistik«<sup>59</sup>. Die Bedeutung der Statistik ist weit reichend. Denn sie ließ die Welt, die sie zählte, organisierte und voraussagte, nicht unberührt. Mechanische Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung schufen nicht nur neuartige Wissensobjekte, sondern verwandelten, wie der Molekularbiologe und Wissenschaftshistoriker François Jacob in seiner 1970 im französischen Original erschienenen Studie über die *Logik des Lebenden* vor dem Hintergrund der Geschichte der Vererbung dargelegt hat, mit dem Wissen auch die Welt. »Es gibt«, so fasst er den Stand der durch Statistik, Wahrscheinlichkeitsrechnung und Informationstheorie bestimmten Naturwissenschaften 1970 zusammen,

eine Kohärenz in den Darstellungen der Wissenschaft, eine Einheit in den Erklärungen. Sie bezeugt die grundlegende Einheit der Elemente und der ins Spiel kommenden Prinzipien. Auf welcher Ebene sie auch betrachtet werden, die Gegenstände der Analyse sind immer Organisationen, Systeme. Jedes von ihnen ist ein Bestandteil des nächst höheren. Sogar das alte, nicht teilbare Atom ist zu einem System geworden. Die Physiker sind noch nicht imstande zu behaupten, ob das kleinste der heute bekannten Elementarteilchen nicht auch ein Organisationssystem ist.<sup>60</sup>

*Logik des Lebenden* – das bedeutet, dass man, wie es Foucault in seiner Rezension von Jacobs Buch auf den Punkt bringt, »das Leben nicht länger als absichtsvolle

---

56

Benjamin, GS I.1, S. 112.

57

Benjamin, GS VII.1, S. 353.

58

Benjamin, GS VII.1, S. 355. Vgl. auch: GS II.1, S. 379.

59

Benjamin, GS VII.1, S. 353.

60

Jacob, François: *Die Logik des Lebenden. Eine Geschichte der Vererbung*. Aus dem Franz. v. Scherrer Jutta u. Klaus. Mit einem Nachwort v. Rheinberger, Jörg. Frankfurt a. M. 2002, S. 342.





Erschaffung von Individuen denken« kann, dass man das Lebende vielmehr »als das kalkulierbare Spiel des Zufalls und der Reproduktion denken«<sup>61</sup> muss. Die statistische Mechanik und Wahrscheinlichkeitsrechnung partizipierten an der Verwandlung in eine Welt, in der nicht mehr Einzelwesen, sondern Muster und Populationen, in der nicht mehr Individuen, sondern die »großen Zahlen«<sup>62</sup> zählen. Wenn Benjamin die Veränderung der Wahrnehmung am wachsenden Sinn für das Gleichartige festmacht und diese Veränderung in Bezug setzt zur zunehmenden Bedeutung von Statistik, Wahrscheinlichkeitsrechnung, Variation, Serie und Experiment, so trägt seine Wahrnehmungstheorie genau dieser historischen Veränderung der Realität durch die Bedeutung der »großen Zahlen« Rechnung. Die Massen, so die These von Walter Benjamin, adressieren eine Realität, die ihrerseits zunehmend bestimmt ist von der Struktur des Massenhaften. Er zieht daraus die Schlussfolgerung: »Die Ausrichtung der Realität auf die Massen und die Ausrichtung der Massen auf sie ist ein Vorgang von unbegrenzter Tragweite sowohl für das Denken wie für die Anschauung.«<sup>63</sup>

Was Benjamins Konzeptualisierung der Veränderung von Wahrnehmung kennzeichnet, ist, dass er die Veränderungen, die mit dem Prozess der Angleichung der Realität an die Massen für die Wahrnehmung einhergehen, nicht vom Individuum her, sondern von den Veränderungen der Raum-, Zeit- und Bewegungsverhältnisse her denkt, welche aus der Struktur und der Gesetzmäßigkeit der Masse hervorgehen.<sup>64</sup> Dabei versteht er die auf die Massen ausgerichtete Realität konsequent als eine erzeugte bzw. konstruierte Realität<sup>65</sup>. In dieser Annahme konvergiert die problemgeschichtliche Wissenschaftstheorie von Hermann Cohen mit dem experimentellen Ansatz der Gestaltungsavantgarde des Ber-

61

Foucault, Michel: Wachsen und Vermehren. In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Bd. II: 1970-1975. Hg. v. Defert, Daniel u. Ewald, François. Frankfurt a. M. 2002, S. 123-128.

62

Jacob: *Die Logik des Lebenden*, S. 212.

63

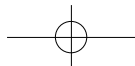
Benjamin, GS VII.1, S. 355. Benjamin übernimmt im IV. Abschnitt des Kunstwerkaufsatzes ganze Passagen aus der *Kleinen Geschichte der Photographie*. Im Unterschied zum früheren Text spitzt er jedoch die Krise zu und legt die Wahrnehmungskrise als eine Krise aus, die das Denken und die Anschauung selbst betreffe.

64

Eine eingängige Darstellung der Laufbahn der Statistik zunächst im Bereich der Astrophysik und dann vor allem für die Grundlegung des 2. Gesetzes der Thermodynamik durch Boltzmann gibt Mary Ann Doane im 4. Kapitel »Temporal Irreversibility and the Logic of Statistics« in *The Emergence of Cinematic Time*. Sie geht auf die kulturgeschichtliche Rezeption der Entropie, insbesondere auf die Wahrnehmung von Zeit und Geschichte und deren Interdependenzen mit der Industrialisierung und Technisierung ein und zeigt die verschiedenen Formen der Übertragung physikalischer Problemlösungsverfahren durch die Statistik auf die Bevölkerungspolitik und die Rolle, welche die optischen Medien, wie die Photographie bei Francis Galton, dabei spielten. Sie geht auch auf Benjamins Bezugnahme auf die Statistik im Kunstwerkaufsatz ein, wirft ihm jedoch vor, die Bedeutung zu vernachlässigen, welche das Individuum in der Operation der Statistik spiele (Doane, Mary Ann: *The Emergence of Cinematic Time. Modernity, Contingency, The Archive*. Cambridge, Massachusetts, London 2002, S. 130). Der Hintergrund ihrer Kritik ist, dass sie »the project of cinema in the modernity« – und damit geht sie in eine diametral andere Richtung als Benjamin – als »that of endowing the singular with significance without relinquishing singularity« (S. 208) versteht. In der von Doane vorgeschlagenen Deutung erscheint das Medium Kino als Rettung des Einzelnen in seiner Einzigkeit. Sie beruft sich dabei auf das Moment der Indexikalität, das sie Film-, Video- und digitalen Bildern gleichermaßen zuschreibt.

65

In seiner Rezension von Kracauers *Die Angestellten* zitiert Benjamin Kracauer: »Die Wirklichkeit ist eine Konstruktion.« (Benjamin, GS III, S. 226).



liner Konstruktivismus, zu deren aktiven Mitgliedern Benjamin seit 1922 gehörte.<sup>66</sup> Einen nicht geringen Einfluss für Benjamins Theorie der Masse dürfte Kracaues Betrachtung der Massen als Oberflächenphänome und vor allem dessen konsequente Vermeidung einer Psychologie der Massen gespielt haben. So hebt Benjamin in seiner Rezension von Kracaues Studie *Die Angestellten* 1930 positiv hervor, Kracaues Interesse gelte »nicht dem Einzelnen«, sondern »der Verfassung einer homogenen Masse und den Zuständen, in denen sich diese spiegelt.«<sup>67</sup> Einig ist er sich mit Kracauer nicht nur in der Auffassung der Masse als einer Summe von Zuständen, sondern auch in der Bedeutung, die der Begriff der Zerstreuung für die soziologische Analyse der Massen spielt. Dennoch gibt es einen entscheidenden Unterschied: Kracauer nähert sich, wie bereits die Formulierung und der Titel seines berühmten 1927 im Feuilleton der Frankfurter Zeitung erschienenen Artikels *Ornament der Masse* deutlich macht, der Masse mittels einer dezidiert visuellen Analyse – er ist, anders formuliert, in erster Linie an der optischen Gestalt der Masse interessiert. Gertrud Koch hat für diese Methode den Begriff des »photographischen Blicks«<sup>68</sup> geprägt. Das Ornament wird, wie Kracauer in *Ornament und Masse* schreibt, »von der Masse, die es zustande bringt, nicht mitgedacht [...]. Es gleicht darin den *Flugbildern* der Landschaften und Städte, dass es nicht dem Inneren der Gegebenheiten entwächst, sondern über ihnen erscheint.«<sup>69</sup>

Anders als Kracauer thematisiert Benjamin die Masse nicht als ein optisches Phänomen, sondern unter dem Aspekt der Bewegung: Massen sind für Benjamin, wie bereits Samuel Weber bemerkte,<sup>70</sup> wesentlich *Massenbewegungen*. Samuel Weber deutet sie als Resultat, als logische Folgeerscheinung (corollary) jener Bewegung der Auflösung, welche den Verfall der Aura kennzeichnen. So verhalte sich die Aura zur Masse nicht nur als Einmaligkeit zu Vielheit, sondern – in räumlichen Begriffen – als fixierter Ort (Hier und Jetzt) zu einem Ort, der in eine unaufhörliche und komplexe Bewegung geraten ist. Tatsächlich verbindet Benjamin den Verfall der Aura im Kunstwerkaufsatz mit dem zunehmenden Wachstum der Massen in den großen Städten und der »zunehmenden Intensität ihrer Bewegungen«<sup>71</sup>. Dass Benjamin an dieser Stelle den Ausdruck der Intensität benutzt, ist kein Zufall. Es zeigt vielmehr an, dass der Niedergang der Aura zugleich ein Übergang der Intensität vom Einmaligen und fixierten Hier und Jetzt – vom Punkt – in die unaufhörlichen Bewegungen der Massen ist. Dieser

66

Köhn, Eckhardt: »Nichts gegen die Illustrierte!« Benjamin, der Konstruktivismus und das avantgardistische Objekt, S. 48-70.

67

Benjamin, GS III, S. 228.

68

Koch, Gertrud: *Kracauer zur Einführung*. Hamburg 1996, S. 66.

69

Kracauer, Siegfried: Das Ornament der Masse. In: Ders.: *Das Ornament der Masse*. Frankfurt a. M. 1963, S. 50-63, hier S. 52.

70

Weber: Art, Aura and Media in the Work of Walter Benjamin, S. 84.

71

Benjamin, GS VII.1, S. 355. In der *Kleinen Geschichte der Photographie*, aus der er die Passage über die Aura und ihren Verfall wörtlich übernommen hat, steht dieser Satz noch nicht (GS II.1, S. 378 f.).



Übergang der Intensität vom Punkt auf die Bewegung markiert die historische Veränderung im Medium der Wahrnehmung. So ist das Medium, in dem sich die Wahrnehmung jener mit den Massen korrespondierenden Realität vollzieht, nicht mehr die Aura, sondern es sind die Bewegungen der Massen. Entsprechend kommentiert Benjamin in der zweiten Fassung des Kunstwerkaufsatzes die »zunehmende Intensität« der Massenbewegungen mit dem Hinweis auf die veränderten Formen der Rezeption:

*Die Dinge sich »näherzubringen« ist ein genauso leidenschaftliches Anliegen der gegenwärtigen Massen, wie es ihre Tendenz einer Überwindung des Einmaligen jeder Gegebenheit durch die Aufnahme von deren Reproduktion ist.<sup>72</sup>*

Beispiele solcher Reproduktionen sind die Illustrierte und die Wochenschau. Sie unterscheiden sich vom tradierten Bild darin, dass in ihnen Flüchtigkeit und Wiederholung so eng verschränkt sind wie Einmaligkeit und Dauer in jenem.<sup>73</sup> Vom Bild unterscheidet sich die illustrierte Zeitung<sup>74</sup> jedoch auch durch das Verhältnis von Bild und Beschriftung. Die Beschriftung ist in der Illustrierten nicht Titel des Bildes, sondern Direktive. Das beschriftete Bild wird – und darin zeigt sich das konstruktive Moment der Flüchtigkeit und der Nähe – zu einem Wegweiser.<sup>75</sup> Anders als der Titel sagt die Beschriftung nichts über die Bedeutung des Bildes aus, sondern sie verwandelt das Bild in eine Art Gebrauchsanweisung, die vorschreibt, wie es gelesen sein will, wie in der Realität der Reproduktion zu verfahren ist. Als ein solcher Wegweiser für die Wahrnehmung der Realität in der Reproduktion weisen die illustrierten Zeitungen, wie Benjamin formuliert, zugleich den Weg zur angemessenen Rezeption der Photographien von Atget, denen, wie Benjamin schreibt, eine »freischwebende Kontemplation«<sup>76</sup> nicht mehr angemessen ist. Die Photographien von Atget zeigen die Straßen von Paris nicht nur menschenleer, sondern sie veranschaulichen, wie sich der Sinn für das Gleiche in der Wahrnehmung der auf Massen ausgerichteten Realität niederschlägt: nämlich als Sinn für die Serialität, für die Reihung, das Detail und die Variation. Damit verdeutlichen sie, dass der Sinn für das Gleiche, indem er die

72

Hervorhebung im Original. GS VII.1, Benjamin, S. 355.

73

Benjamin, GS VII.1, S. 355; Benjamin zitiert hier ganze Passagen aus der *Kleinen Geschichte der Photographie* (GS II.1, S. 379).

74

Dass Benjamins Beschäftigung mit der Illustrierten in die frühen zwanziger Jahre zurückgeht und im Zusammenhang seiner aktiven Beschäftigung mit dem Konstruktivismus stand, hat Eckhardt Köhn gezeigt. Köhns materialreiche und detaillierte Darstellung macht deutlich, wie viel Benjamins Cross Media-Theorie von den Experimenten des angewandten Konstruktivismus und der Gestaltungsavantgarde um die Zeitschrift *G. Material für elementare Gestaltung* (1923-1926) schöpfte. Vgl. Köhn, Eckhardt: »Nichts gegen die Illustrierte!«, S. 48-70.

75

Die Assoziation zur *Einbahnstraße*, deren Originalausgabe von Sasha Stone gestaltet worden war und hintereinander aufgestellte Straßenschilder – Wegweiser mit der Aufschrift »Einbahnstraße« – zeigte, ist unüberschaubar.

76

Benjamin, GS VII.1, S. 361. Vgl. auch: GS II.1, S. 380.



Orientierung an großen Perspektiven und Wahrzeichen ersetzt durch den Sinn für die Wiederholung, zugleich einen enthierarchisierten Blick auf die Realität ermöglicht. Dies ist allerdings ein Blick, der nicht innehält, sondern in Bewegung ist, der die Reihen und Serien abgeht, der auf keinen Augenpunkt und auf keinen Fluchtpunkt fixiert ist. Die Photographien von Arget bieten kein virtuelles Guckloch, hinter dem sich der Betrachter platziert, während er die Kontemplation frei schweben lässt – sie sind nicht zentralperspektivisch und insofern nicht illusionistisch.<sup>77</sup> Sie beunruhigen, wie Benjamin schreibt, den Betrachter und setzen ihn in Bewegung.

Das Gewicht, das Benjamin der Kunst und in herausragender Weise dem Film als Übungsinstrument für die Wahrnehmung auferlegt, wird erst vor dem Hintergrund der »unbegrenzten Tragweite« ermessbar, welche nach Benjamin die Veränderungen durch die technische Reproduzierbarkeit nicht nur für die gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern für das Denken und die Anschauung selbst haben. Dabei ist der Film nicht nur deshalb der wichtigste Gegenstand der Benjamin'schen Ästhetik, weil er jene Form darstellt, deren Kunstcharakter »zum ersten Mal durchgehend von ihrer Reproduzierbarkeit bestimmt wird«<sup>78</sup>, sondern weil er zugleich der Gegenstand »simultaner Kollektivrezeption«<sup>79</sup> ist.

Die Rezeption in der Zerstreuung, die sich mit wachsendem Nachdruck auf allen Gebieten der Kunst bemerkbar macht und das Symptom von tiefgreifenden Veränderungen der Apperzeption ist, hat am Film ihr eigentliches Übungsinstrument.<sup>80</sup>

Während sich die auratische Wahrnehmung durch »gespanntes Aufmerken«, durch Kontemplation und durch optische Wahrnehmung auszeichnet, sind Merkmale der Rezeption in der Zerstreuung: »beiläufiges Bemerken«, »Gebrauch« und »taktische Wahrnehmung«<sup>81</sup>. Benjamin vergleicht sie mit der Rezeption von Architektur. Diese habe von jeher den Prototyp von »Kunstwerken« geboten, deren Rezeption in der Zerstreuung und durch das Kollektiv erfolgt sei. Er findet für

77

Vgl. Kittler, Friedrich: *Optische Medien*. Berlin 2002, S. 58 ff.

78

Benjamin, GS VII.1, S. 361.

79

Benjamin GS VII.1. Rolf H. Krauss hat die Frage aufgeworfen, weshalb Benjamin das Medium der Photographie im Gegensatz zum Film nicht als Kunst bzw. Kunstwerk definiert. Der Grund, den Krauss allerdings nicht nennt, dürfte mit der Rezeption zusammenhängen, die bei der Photographie nicht kollektiv erfolgt, was darauf hinweist, dass ihre Form nicht wie diejenige des Films gänzlich durch die Reproduzierbarkeit bestimmt ist. S. Krauss, Rolf H.: *Walter Benjamin und der neue Blick auf die Photographie*. Stuttgart 1998, S. 26, S. 38. Krauss fasst zusammen: »Benjamin hat sich in drei Anläufen mit der Photographie beschäftigt. Zunächst ging es ihm um die Photographie als eigenes produktives Medium (*Kleine Geschichte der Photographie*), danach um die Photographie als unselbständiges Mittel der technischen Reproduktion (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*) und schließlich um das Verhältnis von Photographie als selbständiges Medium und Malerei (2. *Pariser Brief*, Rezension der Freundschen Dissertation, 1. Exposé zum Passagenwerk). Dabei erweist sich die Photographie immer nur als Auslöser, als Katalysator für etwas anderes.«.

80

Benjamin, GS VII.1, S. 381.

81

Benjamin, GS VII.1, S. 381.



den Gegensatz der Kontemplation und Sammlung auf der einen und der Zerstreung auf der anderen Seite folgende Formulierung, welche in einem schönen Bild zeigt, dass der Versuch, sich der Herausforderung zu stellen, welche die historische Wendezeit dem Denken, der Anschauung und der Wahrnehmung aufgeben, nicht auf eine »einfache Antithese« oder gar »Simplifizierung« hinausläuft, sondern auf die Auslotung der Möglichkeiten zielt, welche die beiden Formen der Wahrnehmung bereit halten:

Der vor dem Kunstwerk sich Sammelnde versenkt sich darein; er geht in dieses Werk ein, wie die Legende es von einem chinesischen Maler beim Anblick eines vollendeten Bildes erzählt. Dagegen versenkt die zerstreute Masse das Kunstwerk in sich; sie umspielt es mit ihrem Wellenschlag, sie umfängt es in ihrer Flut. So am sinnfälligsten die Bauten.<sup>82</sup>

Gerade in Bezug auf die These, der Film sei der Gegenstand »simultaner Kollektivrezeption«, ist von filmwissenschaftlicher Seite wiederholt darauf hingewiesen worden, dass Benjamins Kunstwerkaufsatz als Beitrag zu einer filmhistorischen und filmtheoretischen Untersuchung unzureichend sei, da er etwa die Tatsache ignoriere, dass schon in den zwanziger Jahren die Kinorealität durch »architektonischen Glanz«<sup>83</sup> und »Theaterglamour« geprägt gewesen sei und von Rezeption in der Zerstreung folglich nicht mehr die Rede sein konnte, sondern die »Hingabe an die Illusion« zu diesem Zeitpunkt längst ins Kino eingezogen sei. Diese Kritik ist berechtigt; tatsächlich war Benjamin weniger daran interessiert, eine Theorie des Films zu liefern als eine Theorie der Ästhetik, welche in der Lage sein sollte, eine Antwort auf die Herausforderung durch die neuen Technologien zu geben, vor welcher die Kunst ebenso stand wie die Wahrnehmung. Benjamins Theorie des Films ist Bestandteil einer Ästhetik, die einerseits in eine Geschichtsphilosophie und andererseits in eine avancierte Medien- und Technikphilosophie eingebettet ist. Der Film ist dabei nicht so sehr als historisches Phänomen, sondern als Kunstform bedeutsam.

### 3. Der Film als Wahrnehmungstest

Wenn Benjamin den Film als »eigentliches Übungsinstrument« für die Rezeption in der Zerstreung bezeichnet, so deshalb, weil er den Film nicht als optisches, sondern als »taktisches«<sup>84</sup> Medium bestimmt, mit dem die Technik dem

82

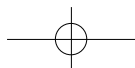
Benjamin, GS VII.1, S. 380.

83

Gnam, Andrea: Der Kameramann als Operateur. In: *Walter Benjamins Medientheorie*. Hg. v. Schulte, Christian. Konstanz 2005, S. 171-186, hier S. 178.

84

Zu der Verwendung der Formulierung »taktisch« bzw. »taktik« schreiben die Herausgeber der Zweiten Fassung des Kunstwerkaufsatzes: »Zur durchgängigen Ersetzung des Benjaminschen »taktisch« durch »taktik« in den beiden 1974 edierten deutschen Fassungen der Arbeit, das er selber schon nicht konsequent durchhielt (s. Bd. I, 1061, Lesart zu 504,37 und 1053, Lesart zu 433,19) und das auch der Redaktor der – neuen – Zweiten Fassung monierte (s.u., Lesart zu 381,4) ist korrigierend nachzutragen, dass »taktisch« für »taktik« nicht falsch,



Menschen buchstäblich auf den Leib rückt.<sup>85</sup> Dies veranschaulicht er zum einen an der Differenz, welche die Leistung des Darstellers im Film von jener des Darstellers auf der Bühne unterscheidet, und zum anderen am Vergleich des Kameramanns mit einem Chirurgen.<sup>86</sup>

Anders als auf der Bühne kommt es beim Film, so Benjamin, »viel weniger darauf an, dass der Darsteller dem Publikum einen anderen, als dass er der Apparatur sich selbst darstellt.«<sup>87</sup> Zu dieser Reduktion und Zuspitzung der schauspielerischen Leistung auf die Sich-Selbst-Darstellung gehört nicht nur, dass der Darsteller für die und vor der Kamera spielt. Ausschlaggebend ist vielmehr, dass der Film erst aufgrund der Montage entsteht, dass mit anderen Worten die Technik der Reproduktion den filmischen Produktionsprozess als einen konstruktiven Prozess der Zerstückelung, Reihung, Wiederholung und schließlich Zusammensetzung bestimmt. Für den Darsteller hat dies zur Folge, dass er spielt, bevor der Film als ganzer da ist, dass immer nur einzelne Szenen gedreht werden, in denen er auftritt, und die er oft mehrmals wiederholt. Aus den verschiedenen Varianten der gedrehten Szenen nimmt der Cutter eine Auswahl vor, er statuiert, wie Benjamin schreibt, gleichsam einen »Record«<sup>88</sup> unter ihnen, einen Wettbewerb. Der Filmdarsteller spielt nicht vor einem zufälligen Publikum und auch nicht allein für die Kamera, sondern vor einem Expertenkreis, zu dem der Regisseur, der Produktionsleiter, der Kameramann, der Tonmeister, der Beleuchter gehören. Sie können jederzeit unmittelbar in die Leistung des Darstellers eingreifen. Benjamin vergleicht diese Situation mit einem Test.<sup>89</sup> Sich der Apparatur selbst darstellen erweist sich als Testleistung. Als Testleistung, zu

---

sondern u.a. im Sprachgebrauch kunstwissenschaftlicher Abhandlungen zumindest im österreichischen Sprachraum durchaus geläufig war.« (GS VII.2, S. 644).

85

Vgl. Bratu Hansen: *Room-for-Play*, S. 23 ff.

86

Es braucht kaum betont zu werden, dass sich Benjamin hier an die zeitgenössische und höchst lebendige Diskussion über das Medium Film anschließt, die nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich und vor allem in der jungen Sowjetunion geführt wurde. So zitiert er selbst Abel Gance, Luigi Pirandello, Rudolf Arnheim, Maurice Schultz, Pudovkin und Siegfried Kracauer. In dieser Diskussion war der Vergleich zwischen Film und Bühne ein gängiger Topos. Einen guten Einblick in die Diskussion der russischen Formalisten gibt der Band: *Poetika Kino. Theorie und Praxis des Films im russischen Formalismus*. Hg. v. Beilenhoff, Wolfgang. Frankfurt a. M. 2005.

87

Benjamin, GS VII.1, S. 366.

88

Benjamin, GS VII.1, S. 364.

89

Die meisten Deutungen des Kunstverkaufsatzes ignorieren, dass Benjamin keine übliche Rezeptionstheorie vorlegt, sondern neben dem Publikum, der Kamera und dem Darsteller die Experten einführt, vor denen der Darsteller seine Leistung zu erbringen hat und von denen er getestet wird. Er wird nicht vom Publikum im Kino getestet, sondern, wie Benjamin betont, von jenem Kreis von Fachleuten, die konkret am Set vor Ort sind: Produktionsleiter, Kameramann etc. Erst dieses »Eingreifen eines sachverständigen Gremiums in eine Kunstleistung ist nämlich«, so Benjamin in der ausführlichen Fassung seines Aufsatzes, »charakteristisch für die sportliche Leistung und im weiteren Sinn für die Testleistung überhaupt« (GS VII.1 S. 364). Es ist also nicht das Publikum, das die Leistung des Schauspielers testet, sondern das Gremium von Fachleuten. Erst diese machen die Leistung des Schauspielers zu einem Test. Was das Interesse des Publikums nach Benjamin auf sich zieht, ist die Testleistung selbst, weil der Alltag des Publikums und dessen Wahrnehmung selbst durch Tests konditioniert ist. Damit entfällt auch der Vorwurf, Benjamin habe ganz einfach Brechts Publikums-konzeption auf den Film übertragen (vgl. Koch: *Kosmos im Film*).



deren Setting die Aufnahme und Messung durch die Apparatur und die Beurteilung durch ein Expertenteam gehören, wird die Leistung des Filmschauspielers zum Inbegriff jener Situation, welche den Arbeitsalltag des Publikums prägt und diesem gut bekannt ist, sind die Zuschauer doch selber in »Berufseignungsprüfungen«<sup>90</sup> und im mechanisierten Arbeitsprozess täglich »unzähligen Prüfungen«<sup>91</sup> und damit ähnlichen Testsituationen ausgesetzt.<sup>92</sup> Im Unterschied zu den Testleistungen, welche den Alltag der Großstädter bestimmten, ist die Testleistung des Filmdarstellers jedoch dadurch definiert, dass sie ausstellbar ist. Das bedeutet: Das, was der Film durch seine Form ausstellt, ist just jene Testleistung, welche die Zuschauer in ihrem Arbeitsalltag unzählige Male bestehen müssen, ohne dass sie dort jedoch die Möglichkeit hätten, das Verhältnis zwischen dem Menschen und der Apparatur zu testen. Der Film macht, wie Benjamin präzisiert, »die Testleistung ausstellbar, indem er aus der Ausstellbarkeit der Leistung selbst einen Test macht.«<sup>93</sup> Benjamin betont an dieser Stelle, dass es sich bei dieser Testleistung um einen mechanisierten Test handelt. Dies führt nun zurück zur Frage der Wahrnehmung und zum Problem der Wahrnehmbarkeit. Denn tatsächlich knüpfte die Rationalisierung des Arbeitsprozesses, die sich in der Arbeit am Laufband materialisierte, an die Wahrnehmungsversuche der experimentellen Psychologie an, welche das Konzept der Testleistung durch die sprichwörtliche Verschaltung von menschlichem Körper und Apparatur vorbereitet und optimiert hatte.<sup>94</sup> Anhand von Apparaten wie dem Tachistoskop maßen Wilhelm Wundt und seine Mitarbeiter im 1879 gegründeten Institut für experimentelle Psychologie zu Leipzig Reaktionszeiten auf visuelle Reize: Rhythmusapparate und elektronische Schallhämmer kamen bei der zeitkritischen Messung von auditiven Stimulationen zur Anwendung, mit dem Aesthiosimeter wurden taktile Schwellen ermittelt, Reaktionsaufnehmer wie die Zehn-Finger-Taster dienten zur Aufnahme der Probandenreaktion. In Ausdrucksversuchen, die der Erforschung von Gefühlsverläufen galten, kamen Sphygmographen zum Einsatz, mit denen der radiale Puls gemessen, Pneumographen, welche die thorakale und/oder abdominale Atmung aufzeichneten, und Plethysmographen, welche die Vasomotorik der Extremitäten ermittelten. Einer der wichtigsten Apparate war der Kymograph, ein Aufschreibegerät, das zur Aufzeichnung beliebig vieler Datenkanäle diente und

90

Benjamin, GS VII. S. 364.

91

Benjamin, GS VII. S. 365.

92

Benjamin kannte die Situation, von der Apparatur getestet zu werden, aus eigener Erfahrung von seiner Arbeit am Rundfunk. Er hat sie eindrücklich in dem 1934 unter dem Pseudonym Detlev Holz in der *Frankfurter Zeitung* erschienenen Artikel »Auf die Minute« beschrieben (Benjamin, GS IV.2, S. 761-763). Vgl. des Weiteren Gethen, Daniel: *Die Übertragung der Stimme. Zur Früh- und Vorgeschichte des Sprechens im Radio*. Zürich, Berlin 2006, S. 127 ff.

93

Benjamin, GS VII, S. 365.

94

Auf die historische und funktionelle Verbindung von deutscher Experimentalpsychologie und US-amerikanischer Arbeitswissenschaft geht Claus Pias ein in: Pias, Claus: *Computer – Spiel – Welten*. München 2002, S. 16-46.



schließlich die Auswertung, Neuzusammensetzung und Kombination der gewonnenen Listen, Kurven und Graphiken ermöglichte.<sup>95</sup>

Der Arbeitsalltag des Kinopublikums war bestimmt durch die Erkenntnisse der Arbeitswissenschaft, die sowohl in der arbeitsteiligen Organisation der Arbeit als auch in der neuen Industriearchitektur umgesetzt wurden. Ein Beispiel dafür sind die Bauten der Elektrizitätsindustrie, insbesondere das große von der AEG ab 1895 errichtete Fabrikareal an der Brunnenstrasse im Berliner Wedding, die Berlin den Titel Elektropolis einbrachten.<sup>96</sup> Grundlage der Arbeitswissenschaft bildete das Bewegungsstudium. Es zielte auf die Formalisierung des Arbeitsprozesses und baute auf den Verfahren und Ergebnissen der Experimente der Wahrnehmungspsychologie auf. Die Arbeitswissenschaft beruhte, wie der Frank W. Gilbreth in seinen 1921 erschienenen *Bewegungsstudien. Vorschläge zur Steigerung der Leistungsfähigkeit des Arbeiters* zusammenfasst, auf der

Zerlegung der Elemente einer Arbeit in ihre kleinstmöglichen elementaren Unterteilungen, als die Untersuchung und Messung jeder dieser verschiedenen fundamentalen Einheiten einzeln und in ihrer Beziehung zueinander und als der sich daraus ergebende Auf- und Zusammenbau von Verfahren aus einer Auswahl von Einheiten, die am wenigsten Verschwendung aufweisen.<sup>97</sup>

Die Analogie zum filmtechnischen Verfahren liegt auf der Hand. Sowohl die Arbeitswissenschaft als auch der Film folgen beide dem Prinzip der Reproduzierbarkeit und sind durch dieses bestimmt. Die Arbeit beruht nicht weniger auf der Montage als der Film.<sup>98</sup>

Was jedoch bedeutet nun vor diesem Hintergrund, dass der Film die Testleistung ausstelle, indem er aus der Ausstellbarkeit der Leistung selbst einen Test mache,

95

Vgl. *Sense, Mind and Measure. Collection of old scientific instruments from the Laboratory for Experimental Psychology*. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung vom 8. bis 31. Mai im Museum für Angewandte Kunst in Belgrad. Hg. v. Kostic, Aleksandar u. Todorovic, Dejan. University of Belgrade 1997. Eine Auswahl der Exponate ist im Internet abgebildet und kommentiert unter der URL: <http://www.psych.uni-halle.de/wwg/cdrom/viewer.htm>, 20. 11. 2005. Vgl. ausführlich dazu Bitsch, Annette: *Die Genealogie des Unbewussten aus der Medientheorie und Philosophie der Zeit*.

96

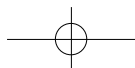
Eine der einflussreichsten Unternehmerpersönlichkeiten war der 1922 ermordete Walter Rathenau. Er wurde 1904 Mitglied des Aufsichtsrates und 1915 Präsident der AEG, die 1883 von seinem Vater unter dem Namen »Deutsche Edison-Gesellschaft für angewandte Electricität« gegründet und 1887 in »Allgemeine Electricitäts-Gesellschaft« umbenannt worden war. Walter Rathenau hatte 1889 bei Hermann Helmholtz mit einer Arbeit über »Die Absorption des Lichts in Metallen« promoviert. Er kannte Ernst Mach und Albert Einstein und war bestrebt, die naturwissenschaftlichen Theorien insbesondere auf dem Gebiet der Elektrotechnik (Stromkreise, Magnetfelder, Rückkoppelung) auf die Gesellschaft, die Ökonomie und die Organisation der Arbeitsprozesse zu übertragen. Rathenau war auch beteiligt an der Entscheidung, den bekannten Industriearchitekten Peter Behrens als leitenden Architekten der AEG zu berufen.

97

Gilbreth, Frank B.: *Bewegungsstudien. Vorschläge zur Steigerung der Leistungsfähigkeit des Arbeiters*. Berlin 1921, S. 28. Vgl. ausführlich dazu: Pias, Claus: *Wie die Arbeit zum Spiel wird. Zur informatischen Überwindung des thermodynamischen Pessimismus*. In: *Anthropologie der Arbeit*. Hg. v. Bröckling, Ulrich u. Horn, Eva. Tübingen 2002, S. 209-229.

98

Den Zusammenhang von Standardisierung und Rationalisierung der Zeit, Montage und kinematischer Zeit hat Mary Ann Doane herausgearbeitet in *The Emergence of Cinematic Time*.







und dass er durch die Ausstellbarkeit der Testleistung, wie Benjamin behauptet, deren gesellschaftlichen Wert erschließe? »Ausstellbar« bezieht sich auf den Begriff des »Ausstellungswerts«, den Benjamin als Gegenpol zum Begriff des »Kultwerts« bestimmt. Ausstellungswert und Kultwert bilden die beiden Pole der Benjamin'schen Ästhetik. Benjamin legt sie nicht nur der epochalen historischen Veränderung der Kunst zugrunde, sondern auch der Veränderung der Wahrnehmung. Zum Kultwert der Kunst gehört, dass sich ihre Wahrnehmung im Medium der Aura vollzieht. Zum Ausstellungswert des Kunstwerks gehört entsprechend, dass sich seine Wahrnehmung im Medium der Bewegung der Massen vollzieht, die Benjamin im Zusammenhang der Rezeption im Kollektiv als eine das Kunstwerk »umspielende« Bewegung der Massen präzisierete.

Wenden wir das nun auf die Frage an, was getestet wird, wenn die Ausstellbarkeit der Testleistung selbst auf dem Prüfstand steht, so lautet die Antwort: Getestet wird, ob die Leistung des Darstellers im Medium jener Wahrnehmung erfolgt bzw. erfolgen kann, für welche der Film das »eigentliche Übungsinstrument« darstellt. Auf dem Prüfstand steht mit anderen Worten die Wahrnehmung.

Nun besteht die Testleistung des Darstellers darin, »im Angesicht der Apparatur seine Menschlichkeit zu behalten«. <sup>99</sup> Das Interesse an dieser Leistung sei, so Benjamin, riesengroß. Es ist riesengroß, weil die meisten Städtebewohner sich während der Dauer ihres Arbeitsalltags ihrer Menschlichkeit entäußern müssen und nun am Abend die Kinos füllen, um erleben zu können, wie der Darsteller für sie »Revanche« nimmt, das heißt, seine Menschlichkeit gegen die Apparatur behauptet. Die Testleistung des Darstellers besteht mit anderen Worten darin, dass er stellvertretend für die Massen die Apparatur bezwingt, dass er sie stellvertretend, wie Benjamin schreibt, »dem eigenen Triumph dienstbar macht«. <sup>100</sup> Der Darsteller wird somit zum Repräsentanten – zum Darsteller und Vertreter – der Menschlichkeit im Angesicht des Apparats. Das Verhältnis des Darstellers zur Apparatur stellt sich nicht als Spiel, sondern als Kampf gegen die Apparatur dar. Es folgt, mehr noch, genau jenem Schema, das Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz als »mythische Natur jeder Stellvertreterschaft im moralischen Bereich« <sup>101</sup> beschrieb, das zwar aus dem Wunsch nach Erlösung entstanden, jedoch nicht erlösend ist, sondern Opfer fordert. Der Darsteller kann diesen Kampf nur verlieren. Mit unerbittlicher Konsequenz zeigt Benjamin, wie der Darsteller im Angesicht der Apparatur seiner Aura verlustig geht. So zitiert er zunächst eine Stelle aus Luigi Pirandellos Roman *Es wird gefilmt*, welche die Verwandelung des Selbstbildes des Darstellers in eine Reproduktion beschreibt:

Der Filmdarsteller fühlt sich wie im Exil. Exiliert nicht nur von der Bühne sondern von seiner eigenen Person. Mit einem unerklärlichen Gefühl spürt er die unerklärliche Leere, die dadurch entsteht, dass sein Körper zur Ausfallserscheinung wird, dass er sich verflüchtigt und seiner Realität, seines Lebens, seiner Stimme und der Geräusche, die er verursacht, indem er sich

99

Benjamin, GS VII, S. 365.

100

Benjamin, GS VII, S. 365.

101

Benjamin, GS I.1, S. 157.



rührt, beraubt wird, um sich in ein stummes Bild zu verwandeln, das einen Augenblick auf der Leinwand zittert und sodann in der Stille verschwindet.<sup>102</sup>

Im Versuch, sich selbst darzustellen und dabei im Angesicht der Apparatur seine Menschlichkeit zu behaupten, macht der Filmdarsteller nicht nur die Erfahrung, dass sein Spiegelbild von ihm abgelöst und transportabel wird, sondern dass der Schauspieler im Film die Funktion eines Requisites erhält. Benjamin zitiert Arnheim, der die letzte Entwicklung aus der Erkenntnis, dass die »größten Wirkungen erzielt werden, indem man so wenig wie möglich ›spielt‹«, darin sieht, »den Schauspieler wie ein Requisite zu behandeln, das man charakteristisch auswählt und [...] an der richtigen Stelle einsetzt.«<sup>103</sup> In Anspielung auf die Filme von Charlie Chaplin lässt Benjamin seine Analyse in der Vorstellung gipfeln, dass der Regisseur hinter dem Rücken des Darstellers einen Schuss abfeuern lässt, um dessen Zusammenschrecken möglichst lebensnah aufnehmen zu können, um die Aufnahme dann in den Film zu montieren. »Nichts zeigt drastischer«, so kommentiert Benjamin, »dass die Kunst aus dem Reich des ›schönen Scheins‹ entwichen ist, das solange als das einzige galt, in dem sie gedeihen konnte.«<sup>104</sup>

Als Fazit bleibt festzuhalten: Die vom Filmdarsteller geforderte Testleistung – die Menschlichkeit im Angesicht der Apparatur zu behalten – ist nicht ausstellbar. Daraus folgt nach Benjamin jedoch nicht der Umkehrschluss, dass die Technik der Reproduktion unmenschlich sei. Die Lehre besteht vielmehr darin, dass die Unmenschlichkeit die Folge der vom Darsteller erwarteten Leistung ist, stellvertretend für die Massen die Menschlichkeit, derer sie selbst in ihrem Berufsalltag täglich verlustig gehen, im Angesicht des Apparats zu behaupten. Benjamin setzt hier die Kritik am Ideal des Humanismus fort, die er bereits im Wahlverwandtschaftenaufsatz anhand seiner Auseinandersetzung mit der Ästhetik von Hermann Cohen formuliert hatte und die auf die Kritik der Ästhetisierung des Opfers und des der Repräsentation als Darstellungsform inhärenten Prinzips der Stellvertreterschaft hinauslief. War der Wunsch nach Erlösung als Wunsch in Goethes Roman zulässig, so zeigt der Test durch den Film, dass dieser Wunsch, wenn er auf das Verhältnis von Darsteller und Apparat projiziert wird, nicht zur gewünschten Versöhnung, sondern – in the long run – in den Untergang führt. Denn die Kehrseite dieses Wunsches ist die Gestaltung des Verhältnisses von Mensch und Apparatur als Antagonismus, als Triumph und Unterwerfung. Beides – der Wunsch nach Erlösung und das Konzept der Beherrschung der Apparatur – entstammen aber jener Epoche, die Benjamin in der zweiten Fassung des Kunstwerkaufsatzes das Zeitalter der auratischen Wahrnehmung und im Gegensatz zur Epoche der zweiten Technik jene der ersten Technik nennt. Deren »technische Großtat« ist, so Benjamin, »gewissermaßen das Menschenopfer«<sup>105</sup> und »Naturbeherrschung« ihr Ziel.

102

Pirandello, Luigi: *On turne*. Zit. nach: Benjamin, GS VII.1, S. 366.

103

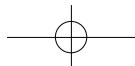
Arnheim, zit. nach: Benjamin, GS VII.1, S. 367.

104

Benjamin, GS VII.1, S. 368.

105

Benjamin, GS VII.1, S. 359.





Wie bekannt, hat Benjamin die Befreiung des Films aus den »Fesseln seiner kapitalistischen Ausbeutung«<sup>106</sup> gefordert und diese Fesseln dafür verantwortlich gemacht, dass die revolutionären Chancen einer politischen Kontrolle des Films durch die Massen in eine gegenrevolutionäre politische Kontrolle durch das Kapital verwandelt werden – mit der Folge, dass sich der schöne Schein, dessen Erfahrungsgrund mit Goethe endete, mit dem Starkult in einen »fauligen Schimmer«<sup>107</sup> verwandelt. Dass dieser Prozess nicht allein ein ökonomisches oder politisches, sondern ein Problem der Wahrnehmung ist, dass umgekehrt das Problem der Wahrnehmung selbst politisch ist, hat Samuel Weber deutlich gemacht, indem er die Frage, wie es dem Faschismus gelungen sei, die Allianz der Massen zu gewinnen, ohne die Eigentumsverhältnisse zu ändern, mit der Frage verband, ob es etwas am Prozess der faschistischen Formierung der Massen gebe, was diese gewissermaßen entschädige. An Benjamins Bemerkung anknüpfend, dass der Faschismus die Massen statt zu ihrem Recht zu ihrem *Ausdruck* kommen lasse, betont Weber: »Fascism offers the masses *self-expression*.«<sup>108</sup> Damit ermöglicht der Faschismus den Massen just jene Selbstdarstellung, welcher der auf das Moment der Ausstellbarkeit ausgerichtete Film von seiner Form her widerspricht. Im Einsatz des Propagandaministeriums fungiert die filmische Technik nicht als Übungsinstrument für die Rezeption in der Zerstreung, sondern, wie aus folgendem Zitat von Benjamin deutlich wird, als Spiegel, in dem die Masse ein Gesicht erhält.

In den großen Festaufzügen, den Monsterversammlungen, in den Massenveranstaltungen sportlicher Art und im Krieg, die heute sämtlich der Aufnahmeapparatur zugeführt werden, sieht die Masse sich selbst ins Gesicht. [...] Kaders von Hunderttausenden lassen sich von der Vogelperspektive aus am besten erfassen.<sup>109</sup>

Die Masse, die sich hier selbst ins Gesicht sieht, ist der konträre Gegensatz jener in kollektiver Simultanrezeption das Kunstwerk umspielenden Massenbewegung, die Benjamin als Medium der Wahrnehmung im Zeitalter der Reproduzierbarkeit skizziert. Die sich ins Gesicht sehende Masse ist gebannt, in einer hierarchischen Formierung erstarrt, unfähig zur Selbstorganisation, außer sich. Die Masse, die sich ins Gesicht sieht, braucht einen Körper, der ihr Stimme und Gesicht leiht. Diesen Körper findet sie im Star und im Diktator. Star und Diktator haben, so Weber, die gleiche Funktion und den gleichen Ursprung:

106

Benjamin, GS VII.1, S. 370.

107

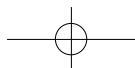
Benjamin, GS VII.1, S. 370. Zum Verhältnis von Kult und Religion vgl. die um 1921 abgeschlossene Aufzeichnung »Kapitalismus als Religion«. Benjamin bezeichnet den Kapitalismus dort nicht nur als »reine Kultreligion (GS VI, S. 100), sondern stellt lapidar gegen Max Weber fest: »Das Christentum zur Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt.« (GS VI, S. 102).

108

Weber: Art, Aura and Media in the Work of Walter Benjamin, S. 102.

109

Benjamin, GS VII.1, S. 383.





In both, the ›amorphous mass‹ could find a face and a voice that it might call its own, or if not its own, that it could at least recognize and use to secure its own position, a face with eyes that seemed to look back and a voice that seemed to address one directly.<sup>110</sup>

Wenn Benjamin den Begriff des »Gesichts« benutzt, um den Prozess der faschistischen Formierung der Massen zu beschreiben, so erinnert dies an seine Deutung der Portraitfotografie des späten 19. Jahrhunderts in der *Kleinen Geschichte der Photographie*, auf der den Menschen der Verlust der Aura ins Gesicht geschrieben stand, und zeigt, wie der bürgerliche Humanismus die Massen korrumpiert, wenn er auf jene zweite Technik projiziert wird, die den Menschen bereits aus ihrem Zentrum vertrieben hat. Er verleiht dieser Realität statt menschlichen medusische Züge.

Die auratische Wahrnehmung ist eine idealisierende Wahrnehmung, sie vollzieht sich in einer Verdoppelung des Wahrgenommenen, die das Gesicht als zugleich nah und unerreichbar fern erscheinen lässt und in der Anwesenheit eine Abwesenheit – die Menschlichkeit – anwesend macht. Sie verbindet das Ideal der Menschlichkeit mit jenen Werten, die dem auratischen Kunstwerk zukommen, und weist diese dem Menschen zu: Einmaligkeit und Originalität, Echtheit, Identität und Selbigkeit. Der Humanismus setzt den Menschen ins Zentrum und entlässt ihn dort mit dem Auftrag, sich die Welt untertan zu machen.

Die Vorstellung der Beherrschung der Natur entstand, wie Benjamin im letzten Abschnitt der *Einbahnstraße* »Zum Planetarium« konstatiert, in der Neuzeit parallel zu dem »ausschließlichen Betonen einer optischen Verbundenheit mit dem Weltall«, zu der die moderne Wissenschaft der Astronomie mit Kepler, Kopernikus und Tyche de Brahe »sehr bald«<sup>111</sup> geführt habe. Der provokative kurze Text beschwört – vor dem Hintergrund der Materialschlachten des Ersten Weltkriegs<sup>112</sup> – die Dringlichkeit, Technik nicht in der Kategorie der Naturbeherrschung zu denken: »Naturbeherrschung, so lehren die Imperialisten, ist Sinn aller Technik. Wer möchte aber«, so wendet Benjamin in Anspielung auf die Erziehung des Menschengeschlechts und die Aufklärung ein, »einem Prügelmeister trauen, der Beherrschung der Kinder durch die Erwachsenen für den Sinn der Erziehung erklären würde? Ist nicht Erziehung vor allem die unerlässliche Ordnung des Verhältnisses zwischen den Generationen und also, wenn man von Beherrschung reden will, Beherrschung der Generationsverhältnisse und nicht der Kinder? Und so auch nicht Technik durch Naturbeherrschung: Beherrschung vom Verhältnis von Natur und Menschheit.«<sup>113</sup> Benjamin fordert

110

Weber: Art, Aura and Media in the Work of Walter Benjamin, S. 101.

111

Benjamin, GS IV.1, S. 146.

112

In seinem kurzen Text »Erfahrung und Armut« (1933) beschrieb Benjamin diese Erfahrung: »Eine Generation, die noch mit dem Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper.« (GS II.1, S. 214).

113

Benjamin, GS IV.1, S. 147.



hier im Rekurs auf Kant und auf das Programm der Aufklärung jene »moralische Erhellung«<sup>114</sup> der Technik ein, an der, wie er in seiner Rezension des von Ernst Jünger herausgegebenen Bandes *Theorien des deutschen Faschismus* 1931 schreiben wird, der Imperialismus aus wirtschaftlichen Gründen kein Interesse habe.

Das Bild, das Benjamin am Ende der *Einbahnstraße* von einem befriedeten, durch die Technik gewissermaßen mediatisierten Verhältnis zwischen Natur und Menschen zeichnet, erinnert ein wenig an die Utopien der Frühsozialisten und weist mit der Betonung des Taktilen und des Kollektiven auf das Konzept der simultanen Kollektivrezeption voraus. Er leitet es mit der Bemerkung ein, dass es »Menschen als Spezies« zwar schon seit Jahrzehntausenden gebe, die »Menschheit als Spezies« jedoch noch am Anfang stehe, und knüpft damit gewissermaßen direkt an den Schluss der Kantischen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* an, die mit dem Satz endete, dass die Zweckbestimmung des Menschen, nämlich eine kosmopolitische Gemeinschaft zu bilden, »nicht von der freien Zustimmung der *einzelnen*, sondern nur durch die fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als ein System [...] erwartet werden kann.«<sup>115</sup> Diese Organisation der Erdbürger zu einer Gattung kann nach Benjamin nicht mehr nach dem Ideal der bürgerlichen Gesellschaft, sondern muss in Verbindung mit der Technik und in Anbetracht der Auswirkungen der Technisierung aller Lebenslagen erfolgen. Die Spezies Menschheit »organisiert sich«, wie Benjamin programmatisch und pointiert formuliert, »in der Technik eine Physis, in welcher ihr Kontakt mit dem Kosmos sich neu und anders bildet als in Völkern und Familien.«<sup>116</sup>

Um eine Vorstellung dieser durch die Technik organisierten Physis zu geben, erinnert er in Fourier'scher Manier »an die Erfahrung von Geschwindigkeiten [...], kraft deren nun die Menschheit zu unabsehbaren Fahrten ins Innere der Zeit sich rüstet, um dort auf Rhythmen zu stoßen, an denen Kranke wie vordem auf hohen Gebirgen oder an südlichen Meeren sich kräftigen werden. Die Lunaparks sind eine Vorform von Sanatorien.«<sup>117</sup> In den Lunaparks suchen die Massen Zerstreuung. »Im Lunapark«, so zitiert Benjamin in seiner Rezension von *Die Angestellten. Aus dem Neuesten Deutschland* Kracauer, »wird abends mitunter eine bengalisch beleuchtete Wasserkunst vorgeführt. Immer neugeformte Strahlenbündel fliehen rot, gelb und grün ins Dunkel [...]. Die Wasserkunst gleicht dem Leben vieler Angestellten. Aus seiner Dürftigkeit rettet es sich in die Zerstreuung, lässt sich bengalisch beleuchten und löst sich, seines Ursprungs uneingedenk, in der nächtlichen Leere auf.«<sup>118</sup> Der Vergleich sei, wie Benjamin, die kulturpessimistische Ausrichtung Kracauers korrigierend, bemerkt, »mehr als eine Metapher«: denn das bengalische Licht leuchte *für* die Angestellten selbst auf. In der Übertra-

114

Benjamin, GS III, S. 238.

115

Kant: *Anthropologie. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 690.

116

Benjamin, GS IV.1, S. 147.

117

Benjamin, GS IV.1, S. 147.

118

Kracauer: *Die Angestellten*. Zit. nach: Benjamin, GS III, S. 227.



gung der Sprache des Films auf das Verfahren der Kritik nennt er die Überlagerung des Bildes der leuchtenden, sich immer neu formierenden Strahlenbüschel mit dem Bild der durch dieses Leuchten in eine zerstreute Bewegung versetzten Angestellten eine »Überblendung« – aus der, wie er hinzufügt, erst die »politische Helligkeit« herausprühe. Die Lichtmetapher macht deutlich, dass Benjamin die sich bewegenden, sich zerstreuen, die Welt umspülenden und über die Technik mit dem Kosmos kommunizierenden Massen als erleuchtete, in gewissen Sinn als aufgeklärte Massen denkt.

Die vieldiskutierte Forderung einer »Politisierung der Kunst«<sup>119</sup> kommt mithin der Forderung gleich, das Problem der Wahrnehmung und der Wahrnehmbarkeit ins Zentrum der politischen Analyse und der politischen Praxis zu rücken. Benjamins Wahrnehmungslehre ist nicht technikdeterministisch, sondern geschichtsphilosophisch. So bleibt denn die Frage, wie die Wahrnehmungspraxis beschaffen wäre, die den Test der Ausstellbarkeit bestehen würde. Benjamin deutet es an jener Stelle an, an der er den »russischen Film« zitiert. Anders als die »Darsteller in unserem Sinne« seien die Darsteller dort »Leute, die *sich* – und zwar in erster Linie in ihrem Arbeitsprozess – darstellen.«<sup>120</sup> Der sich in seinem Arbeitsprozess darstellende Mensch tritt – wie Benjamin auf die »polytechnische Ausbildung« Bezug nehmend konstatiert – in dieser Testleistung weder als Proband noch als Geprüfter, noch als Stellvertreter auf, sondern selbst als Experte. In diesem Sinn ist die Forderung: »Jeder heutige Mensch hat einen Anspruch, gefilmt zu werden«<sup>121</sup>, der Gegenentwurf zur gefilmten Masse, die im Diktator und im Star Stimme und Gesicht erhält. In diesem Gegenentwurf tauchen an Stelle des Repräsentanten der Menschlichkeit die »vielen Experten« auf, er kommt damit dem Anspruch entgegen, den Benjamin in der *Kleinen Geschichte der Photographie* für den Umgang mit den Reproduktionstechnologien aufstellte und der wieder und nicht zufällig in die Frage der Wahrnehmung mündet: die Techniken der Reproduktion – Photographie und Film – so einzusetzen, dass sie statt auf »Reiz und Suggestion« auf »Experiment und Belehrung«<sup>122</sup> ausgehen.

Ähnlich wie die Distanz zwischen dem Darsteller und der Apparatur löst, wie Benjamin über den Vergleich des Kameramanns mit dem Chirurgen verdeutlicht, die Aufnahmeapparatur die Grenze des Sichtbaren und damit die Distanz zwischen den Zuschauern und der gewohnten Umwelt auf. Großaufnahme, Zeitraffer und Zeitlupe verändern Raum, Zeit und Bewegung. Sie vermögen »ungeheure und ungeahnte Spielräume«<sup>123</sup> zu eröffnen. Wie der Chirurg die Distanz zum Behandelten vermindert, indem er in sein Inneres dringt – und sie nur wenig, so Benjamin, durch die »Behutsamkeit« vermehrt, »mit der seine Hand

119

Benjamin, GS VII.1, S. 384.

120

Benjamin, GS VII.1, S. 372.

121

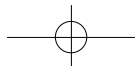
Benjamin, GS VII.1, S. 371.

122

Benjamin, GS II.1, S. 384.

123

Benjamin, GS VII.1, S. 376.





sich unter seinen Organen bewegt«<sup>124</sup>, so dringt der Kameramann »tief ins Gewebe der Gegebenheit ein«<sup>125</sup>. Nun kommt bei diesem Vergleich alles auf die Formulierung »Behutsamkeit« an. Denn sie zeigt nicht nur an, dass Technik nicht Naturbeherrschung ist, sondern auch, dass das Gleichgewicht zwischen Mensch und Technik nur ein Verhältnis ohne Gewalt sein kann.

Wenn die Aura, die Benjamin in seinem Essay *Kleine Geschichte der Photographie* als »Hauchkreis«<sup>126</sup> umschreibt, die Belehnung der Natur mit etwas Menschlichem ist<sup>127</sup>, so lässt sich die umspielende Bewegung der Massen in Anlehnung an Aristoteles' Begriff der Seele<sup>128</sup> als kollektive Beseelung der durch die Technik neu organisierten Physis verstehen.

#### 4. Illusionäre Natur zweiten Grades

Gertrud Koch hat darauf hingewiesen, dass die entscheidende Analyse dessen, was neu sei am Film und was den Film von den früheren, auratischen Kunstformen unterscheide, in Benjamins Entdeckung des »extremen Illusionseffekts« bestehe, welchen der Film trotz des »illusionszerstörenden, produktionsästhetischen technischen Apparats«<sup>129</sup> produziere. Sie bezieht sich auf jene Stelle, an der Benjamin die illusionäre Natur des Films als »Ergebnis des Schnitts« und eine »Natur zweiten Grades« definiert und dies damit begründet, dass im Film der apparatfreie Aspekt der Realität selbst zum künstlichsten Aspekt der Realität geworden sei:

Dessen illusionäre Natur ist eine Natur zweiten Grades; sie ist ein Ergebnis des Schnitts. Das heißt: *Im Filmatelier ist die Apparatur derart tief in die Wirklichkeit eingedrungen, daß deren reiner, vom Fremdkörper der Apparatur freier Aspekt das Ergebnis einer besonderen Prozedur, nämlich der Aufnahme durch den eigens eingestellten photographischen Apparat und ihrer Montierung mit anderen Aufnahmen von der gleichen Art ist.* Der apparatfreie Aspekt der Realität ist hier zu ihrem künstlichsten geworden und der Anblick der unmittelbaren Wirklichkeit zur blauen Blume im Land der Technik.<sup>130</sup>

124

Benjamin, GS VII.1, S. 373 f.

125

Benjamin, GS VII.1, S. 374.

126

Benjamin, GS II.1, S. 354. Hauchkreis ist die Spur des Atems und weckt natürlich die Assoziation zum griechischen Pneuma (Atem), das bei den Stoikern das Lebensprinzip bezeichnete und als Geist Gottes in die Gnosis einging.

127

Vgl. Benjamin, GS 1.2, S 623.

128

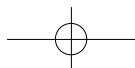
Aristoteles verstand die Seele als Form und damit als das Prinzip der Bewegung (Entelechie).

129

Koch: Der Film als Kosmos, S. 45.

130

Benjamin, GS VII.1, S. 373. Hervorhebung im Original.





Worauf es hier für unsere Fragestellung ankommt, ist, dass Benjamin die »illusionäre Natur zweiten Grades« von jenem Aspekt löst, der für Kants an der Optik orientierten Begriff der Illusion grundlegend war. Die optische Illusion und die transzendente Perspektive Lamberts bildeten für Kant nicht nur den Ausgangspunkt für die Übersetzung des Scheins bzw. der Dinge in ihrer Erscheinung in die Universalsprache der Mathematik, sondern auch für die Unterscheidung von Erscheinungen und dem unserer Erkenntnis unzugänglich bleibenden Ding an sich. Damit war zugleich der Grund gelegt für die Bindung der Wahrnehmung und Erkenntnis an die Subjekt-Objekt-Relation. Als Projektionssystem begriffen, generiert die Zentralperspektive neben der Mathematisierung des Raums die Position des Subjekts als blickendes und als Ort, von dem der Blick ausgeht. So hängt der von Kant beschriebene Effekt der Illusion als einer Täuschung, die bestehen bleibt, selbst wenn sie als Täuschung durchschaut ist, just von dieser Positionierung des blickenden Subjekts an einem definierten Ort – dem Augenpunkt – ab.<sup>131</sup> Das heißt: Die Subjekt-Objekt-Relation ist – vermittelt über die auf der Zentralperspektive beruhende optische Illusion – in das Konzept der erlaubten Illusion und über diese in das »idealische Gefühl«<sup>132</sup> und die Idealisierung selbst eingeschrieben.

Anders als es Kant nun, ausgehend von der optischen Illusion, für sein Konzept der erlaubten Illusion voraussetzt, zeichnet sich die durch den Schnitt erzeugte »illusionäre Natur zweiten Grades« nach Benjamin dadurch aus, dass die Aufnahmeszene im Film – auch hier unterscheidet er zwischen der Produktion im Studio und der dort stattfindenden Rezeption durch die Fachleute und der Rezeption durch das Publikum im Kinosaal – einen Anblick bietet, »dem kein einziger Standpunkt mehr zuzuordnen ist, von dem aus die zu dem Spielvorgang als solchem nicht zugehörige Aufnahmeapparatur, die Beleuchtungsmaschinerie, der Assistentenstab u.s.w. nicht in das Blickfeld des Beschauers«<sup>133</sup> falle. Das heißt: Das Spiel des Filmschauspielers ist für die mit ihm zur gleichen Zeit im gleichen Raum befindlichen Zuschauer nicht illusionistisch. Ebendies mache, so Benjamin, jede bestehende Ähnlichkeit zwischen dem Theater und dem Kino zu einer belanglosen. Denn anders als im Kino kennt, wie Benjamin die mediale Differenz beider unterstreichend hervorhebt, das Theater »prinzipiell die Stelle, von der aus das Geschehen nicht ohne weiteres als illusionär zu durchschauen ist«<sup>134</sup>. Während das Theater also jenen Standpunkt bereitstellt, an dem die Differenz zwischen Natur und Kunst zu changieren beginnt und man zwar wissen kann, das man getäuscht wird, die Täuschung jedoch trotzdem bestehen bleibt, so changiert der Film in Benjamins Vorstellung nicht mehr zwischen Natur und Kunst, nicht mehr zwischen Wahrheit und Täuschung.

131

Eine Zusammenfassung der Lacan'schen Theorie der Spaltung von Auge und Blick und ihre Rezeption gibt Ulrike Haß in: *Das Drama des Sehens. Auge, Blick und Bühnenform*. München 2005, S. 69-81.

132

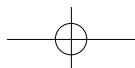
Kant: Beobachtungen. *Werkausgabe*. Bd. 2, S. 859.

133

Benjamin, GS VII.1, S. 373.

134

Benjamin, GS VII.1, S. 373.







Denn, und dies ist ausschlaggebend für Benjamins Deutung des Films: Der Film bildet nicht ab, sondern ist das Produkt einer Durchdringung von Apparatur und Wirklichkeit. Er *zeigt* nicht nur, sondern er *erzeugt* eine neue Wirklichkeit.<sup>135</sup> Benjamin konkretisiert die Differenz zwischen Film und Theater über den Vergleich zwischen Kameramann und Maler. Es sei »der gleiche Sachverhalt«<sup>136</sup>, der sich gegen das Theater abhebe, wie gegen die Malerei. Was zeichnet das Verhältnis des Kameramanns zur Wirklichkeit im Unterschied zum Maler aus? Benjamin beantwortet die Frage mittels einer »Hilfskonstruktion«, die sich auf den Begriff des Operateurs stützt. Das Homonym Operateur bedeutet im Französischen sowohl Chirurg als auch Kameramann. »Die Bezeichnung ›Operateur‹ für den Kameramann ist«, so die Filmwissenschaftlerin Andrea Gnam, »in zeitgenössischen Texten gebräuchlich und wird auch in der Übersetzung von Pudowkins Schriften zur Filmtheorie verwendet.«<sup>137</sup> Der Begriff des Operateurs führt vom Kameramann mithin zum Chirurgen und von diesem zum Magier als dessen Gegenpart, so dass der Vergleich des Kameramanns mit dem Maler schließlich über die Analogie des Vergleichs von Chirurg und Magier erschlossen wird. Den Sachverhalt, den Benjamin entlang des Vergleichs Magier (qua Maler) und Chirurg (qua Kameramann) herausstellt, ist nicht wenig erstaunlich. So kulminiert der Vergleich in der Beobachtung, dass der Magier in jedem Moment die nötige Distanz zu dem von ihm Behandelten einhält, die nötig ist, um den Kranken, so Benjamin, »von Mensch zu Mensch sich gegenüber zu stellen«<sup>138</sup>. Anders als der Magier, der durch sein Handauflegen die Distanz zum Behandelten nur »wenig mindert«, durch seine Autorität dagegen »sehr steigert«, dringt der Chirurg »operativ« in den Behandelten ein und löst dadurch die zur Idealisierung nötige Distanz auf. Er tritt dem Behandelten, wie Benjamin zusammenfasst, im »entscheidenden Augenblick« nicht im Verhältnis Mensch zu Mensch gegenüber. Die Behandlung des Operateurs ist taktil, sie zeichnet sich durch Berührung aus statt durch den Blick, sie ist verändernd statt idealisierend und ihre Intensität liegt in der Bewegung und nicht in der Kontemplation bzw. der Dauer. Das heißt im Umkehrschluss: Der Humanismus erweist sich, genau so, wie Kant es in Bezug auf das Verhältnis der Geschlechter beschrieben hatte, als Effekt einer Praktik der Illusion, in deren Zentrum das idealische Gefühl und die optische Illusion stehen und die auf Distanz und Achtung ausgerichtet ist.

Der Operateur erinnert ein wenig an die Figuren von Paul Scheerbart. Ähnlich wie diese reden der Chirurg und der Kameramann in einer Sprache, deren

135

Vgl. Andrea Gnam: »Die Tatsache, dass für den Blick durch die Kameralinse eine medien-spezifische Erscheinung von Wirklichkeit produziert wird, die unabhängig vom Einsatz der Kamera so nicht existiert, ist für Benjamins Medientheorie entscheidend. Und sie ist es, die Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in der Rede von der Simulation zur Beschreibung der Eigenart der neuen digitalen Medien fruchtbar gemacht werden kann«. Gnam: Der Kameramann als Operateur, S. 176.

136

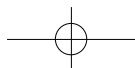
Benjamin, GS VII.1, S. 373.

137

Gnam: Der Kameramann als Operateur, S. 176.

138

Benjamin, GS VII.1, S. 374.



entscheidender Zug der Zug zum »willkürlichen Konstruktiven« sei.<sup>139</sup> Anders als Jules Verne, »bei dem«, so Benjamin, »in den tollsten Vehikeln doch immer nur kleine französische oder englische Rentner im Weltraum herumsausen«, habe sich Scheerbart für die Frage interessiert, »was unsere Teleskope, unsere Flugzeuge und Luftraketen aus den ehemaligen Menschen für gänzlich neue sehens- und liebenswerte Geschöpfe machen«<sup>140</sup>. Diese Geschöpfe – Benjamin nennt sie »Leute« – sind jedenfalls nicht mehr menschenähnlich und lehnen die »Menschenähnlichkeit«, diesen »Grundsatz des Humanismus«<sup>141</sup>, schlichtweg ab.

Übertragen auf das Verhältnis von Kameramann und Maler wirkt sich die Differenz der medialen Anordnung und der entsprechenden Raum- und Zeiterfahrung – Nähe und Bewegung anstelle von Distanz und Dauer – auf die Unterschiedlichkeit der Bilder aus, die sie »beide davontragen«.<sup>142</sup> So verfügt das Bild des Malers über eine »Totalität«, während dasjenige des Kameramanns ein »vielfältig zerstückeltes [ist, d. V.], dessen Teile sich nach einem neuen Gesetz zusammenfügen.«<sup>143</sup> Es ist bemerkenswert, dass es nicht der Schnitt, sondern die *Behutsamkeit* ist, auf die Benjamin den Vergleich fokussiert, wenn er vom Chirurg schreibt, dieser »vermindere die Distanz zum dem Behandelten sehr – indem er in sein Inneres dringt –, und er vermehre sie nur wenig – durch die Behutsamkeit, mit der seine Hand sich unter den Organen bewegt«.<sup>144</sup> Dies deutet darauf hin, dass in einer Welt, in welcher der Mensch nicht mehr im Zentrum steht, in der mit der Bedeutung des schönen Scheins das Zeitalter der auratischen Wahrnehmung zu Ende geht, andere Kriterien gelten. Diese Kriterien betreffen nach Benjamin nicht mehr das Verhältnis von Mensch und Natur, sondern die Frage der Gestaltung des Verhältnisses von Mensch und Technik. Entsprechend zeichnet sich die zu einer Natur zweiten Grades gewordene »illusionäre Natur« nicht mehr dadurch aus, dass Künstlichkeit wie Natürlichkeit erscheint, sondern durch die »intensivste Durchdringung« der Wirklichkeit mit der Apparatur. Die illusionäre Natur als eine Natur zweiten Grades meint denn auch nicht die Simulation der Wirklichkeit, welche doch nichts anderes als die Simulation der optischen Illusion bzw. der »ersten Technik« sein könnte, sondern im wörtlichen Sinn die Eröffnung von neuen Spielräumen.<sup>145</sup> Dabei ist diese intensivste Durchdringung der Wirklichkeit mit der Apparatur nach Benjamin, um Kant zu paraphrasieren, nicht nur erlaubt, sondern erwünscht: Der apparatfreie Blick auf die Wirklichkeit stellt die Behutsamkeit aus, mit der Apparatur, Operateur und Wirklichkeit

139

Benjamin: Erfahrung und Armut. GS II.1, S. 216.

140

Benjamin, GS II.1, S. 216.

141

Benjamin, GS II.1, S. 216.

142

Benjamin, GS VII.1, S. 374.

143

Benjamin, GS VII.1, S. 374.

144

Benjamin, GS VII.1, S. 373 f.

145

Benjamin, GS VII.1, S. 376.



sich durchdringen. Damit wird der »apparatefreie Aspekt« der Realität zum Ausdruck für ein Verhältnis von Mensch und Technik, das durch Nähe und nicht durch Beherrschung und Kampf geprägt ist. So beendet Benjamin den Vergleich zwischen Film und Malerei mit dem Zugeständnis der Sehnsucht nach dieser »blauen Blume im Land der Technik«:

*So ist die filmische Darstellung der Realität für den heutigen Menschen darum die unvergleichlich bedeutungsvollere, weil sie den apparatefreien Aspekt der Wirklichkeit, den er vom Kunstwerk zu fordern berechtigt ist, gerade auf Grund ihrer intensivsten Durchdringung mit der Apparatur gewährt.<sup>146</sup>*

##### 5. Wahrnehmbarkeit als Übersetzbarkeit

Benjamins Lehre der Wahrnehmung geht davon aus, dass die »Art und Weise, in der die menschliche Wahrnehmung sich organisiert – das Medium, in dem sie erfolgt – [...], nicht nur natürlich, sondern auch geschichtlich bedingt« ist.<sup>147</sup> Diese historische Perspektivierung der Wahrnehmung setzt mit der Loslösung der Ästhetik aus dem Rahmen der Metaphysik zugleich deren Loslösung von der Orientierung an einer »Natur des Menschen« voraus. Damit bildet Benjamins Ästhetik einen Gegenpol zu jenem anthropologischen Wissen, das mit Baumgartens Begründung der *Aesthetica* seinen Ausgang nahm und das Fechner als *Ästhetik von Unten* bezeichnet und als »eine echte Alternative zur spekulativen und deduktiven Vergewisserung des ästhetischen Wissens topologisiert«<sup>148</sup> hatte. Sie geht mit anderen Worten mit einer kritischen Reflexion auf jene Geschichte des Wissens einher, das die Wahrnehmung als Teil der allgemeinen Natur des Menschen entworfen und damit zugleich als möglichen Gegenstand einer am Vorbild der Naturwissenschaft orientierten Wissenschaft des Menschen konstituiert hat.

In seiner Lektüre von »Die Aufgabe des Übersetzers« (1923) hat Werner Hamacher darauf aufmerksam gemacht, dass Benjamin in diesem zentralen Text, den er als Vorwort und Einleitung für seine Übersetzung von Baudelaires *Tableaux parisiens* geschrieben hat, an die Kritik an bestimmten Erkenntnistheorien des 19. Jahrhunderts anknüpfte, die er bereits in »Das Programm einer kommenden Philosophie« (1917) formuliert hatte. Benjamin hatte dort Erkenntnistheorien verworfen, die, wie die Wahrnehmungsphysiologie oder auch die Psychophysik, den Begriff der Empfindung als Garant für eine außerhalb des Bewusstseins gegebene objektive Welt auslegten. In offensichtlicher Anlehnung an Cohens Kritik am Psychologismus der Kantischen Erkenntnistheorie und an dessen Behandlung des Empfindungsproblems in *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine*

146

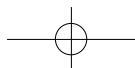
Benjamin, GS VII, S. 374. Hervorhebung im Original.

147

Benjamin, GS VII.1, S. 354.

148

Stöckmann: »Natur des Menschen« als ästhetisches Paradigma, S. 35.





*Geschichte*<sup>149</sup> monierte Benjamin in seiner Programmschrift das »metaphysische Rudiment«, das der Vorstellung von der »Subjekt-Natur« des Bewusstseins anhafte:

Es ist nämlich gar nicht zu bezweifeln dass in dem Kantischen Erkenntnisbegriff die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich welches mittels der Sinne die Empfindungen empfängt und auf dieser Grundlage sich seine Vorstellungen bildet die größte Rolle spielt. Diese Vorstellung ist jedoch Mythologie und was ihren Wahrheitsgehalt angeht jeder anderen Erkenntnismythologie gleichwertig.<sup>150</sup>

Der Vorwurf der Erkenntnismythologie zielt auf die Naturalisierung der Erkenntnis, welche die Orientierung an einem »leibgeistigen Ich« und an einem missverständlichen Begriff der Empfindung nach Cohen und nach Benjamin zur Folge hat. Mit nicht geringerem Nachdruck verwirft Benjamin im Übersetzeraufsatz die Empfindung als »Kriterium des Lebens«, wenn er, so Hamacher, »ihren Begriff mit dem Animalischen und, wie in der Rede von der *Subjekt-Natur*, mit dem der Natur verbindet.«<sup>151</sup> Hamachers Hinweis bezieht sich auf jene Passage im Übersetzeraufsatz, in der Benjamin sich explizit von Fechners Theorie des psychophysischen Parallelismus distanzieren und den Begriff des Lebens aus der Doppelbindung an den Begriff der Empfindung auf der einen und jenen der organischen Leiblichkeit auf der anderen Seite löst, um ihn von dem Begriff der Geschichte her zu bestimmen:

Dass man der organischen Leiblichkeit allein Leben zusprechen dürfe, ist selbst in Zeiten des befangensten Denkens vermutet worden. Aber nicht darum kann es sich handeln, unter dem schwachen Szepter der Seele dessen Herrschaft auszudehnen, wie Fechner versuchte; geschweige dass Leben aus den noch weniger maßgeblichen Momenten des Animalischen definiert werden konnte, wie aus Empfindung, die es nur gelegentlich kennzeichnen kann. Vielmehr nur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht.<sup>152</sup>

Hamacher schließt daraus, dass Empfindung, Subjektivität und Mythologie für Benjamin in einer Konfiguration stehen, »die für den »metaphysischen« Erfahrungsbegriff von Kant bis hin zu Fechner und den Neukantianern nur deshalb maßgeblich bleiben konnten, weil sie den Horizont des Lebens nicht aus der Geschichte – also dem »Überleben« und nicht aus der Sprache – und also der Übersetzung – bestimmten.«<sup>153</sup>

149

Vgl. oben II.3, S. 176ff.

150

Benjamin, GS II.1, S. 161.

151

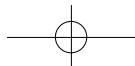
Hamacher: Intensive Sprachen, S. 213.

152

Benjamin, GS IV.1, S. 11.

153

Hamacher: Intensive Sprachen, S. 213 f.





Benjamin formuliert seine Kritik der empiristischen und naturalistischen Restbestände der Erkenntnis- und Wahrnehmungstheorien des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund einer Wahrnehmungstheorie, die weder auf der Relation von Subjekt und Objekt noch auf dem Begriff der Empfindung beruht und die Wahrnehmung auch nicht, wie Cohen vorgeschlagen hatte, als Erzeugnis des Denkens versteht. Sie setzt sich nicht nur von Kants Erkenntnistheorie und den sich auf diese berufenden empirischen Wissenschaften vom Menschen ab, sondern, wie bereits ausgeführt, auch von der Cohen'schen Ursprungsphilosophie. So bildet die gegen Cohens Begriff der Hypothese gemünzte Vermutung, nach der die »Versuchung, die Hypothese an den Anfang zu setzen, [...] den Abgrund allen Philosophierens macht«<sup>154</sup>, einen der Ausgangspunkte von Benjamins Wahrnehmungslehre und die These, dass das System der Philosophie nicht erfragbar, das Ideal des Problems in der Philosophie vielmehr eine nichtexistente Frage sei, eine ihrer Konsequenzen.

Es ist bekannt, dass Benjamin im Zusammenhang seiner Theorie der Mimesis wiederholt auf die frühe Arbeit »Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen« verwiesen hat. »Die thematische Nähe«, so schreibt Anja Lemke in Bezug auf die zwei im Winter und Sommer 1933 entstandenen Texte »Lehre vom Ähnlichen« und »Über das mimetische Vermögen«, ging so weit,

dass Benjamin die Scholem versprochene maschinenschriftliche Kopie der »Lehre vom Ähnlichen« laut eigenem Bekunden nur vornehmen könne, wenn ihm zuvor ein »ausführlicher Vergleich« mit dem 1916 entstandenen Text »Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen« möglich wäre. Da dieser Text sich unter den bei der Emigration in Berlin zurückgelassenen Papieren befand, bittet er Scholem im Sommer 1933 um eine Abschrift, die ihn im Spätsommer auf Ibiza erreicht. Dass Benjamin beide Arbeiten tatsächlich miteinander abgeglichen und auf Korrespondenzen und Bezüge untersucht hat, bezeugt eine kurze Notiz, die Scholem mit dem Titel »Antithetisches über Wort und Name« überschrieben hat (vgl. GS VII, 795).<sup>155</sup>

Die Thematik einer nicht sichtbaren, einer der Wahrnehmung sich entziehenden Ähnlichkeit bildet das Zentrum, welches die Lehre der Wahrnehmung, die Theorie der Sprache, die Theorie der Übersetzung und der Kunst miteinander verbindet. So benutzte Benjamin nicht zufällig an jener Stelle, an der er im Nachwort seiner Dissertation das Ideal der Kunst als »notwendige Wahrnehmbarkeit«<sup>156</sup> definierte, den Begriff des »Gleichens«, um den Zusammenhang zwischen Kunst und Ideal zu umschreiben. Gleichen meint zum einen, dass »prinzipiell keine Gleichheit« zwischen einem einzelnen Kunstwerk und dem Ideal der Kunst erreicht werden könne, und zum anderen, dass der Zusammenhang zwischen

154

Benjamin, GS II.1, S. 141.

155

Lemke, Anja: Zur späteren Sprachphilosophie. In: *Benjamin-Handbuch*. Hg. v. Lindner, Burkhardt unter Mitarbeit von Küpper, Thomas u. Skrandies, Timo. Stuttgart, Weimar 2006, S. 643-653, hier S. 643.

156

Benjamin, GS I.1, S. 112.



Kunst und ihrem Ideal »nicht in einem Medium gegeben«<sup>157</sup> sei, sondern durch »eine Brechung bezeichnet« werde. Wenn das Ideal der Kunst nicht in einem Medium gegeben ist, dann ist es nicht sinnlich wahrnehmbar. Ebendies meint, dass die Ähnlichkeit zwischen Kunstwerk und Ideal eine *unsinnliche* Ähnlichkeit ist. Die Ähnlichkeit ist unsinnlich, weil sie sich nicht auf Wahrnehmbares bezieht, sondern auf eine *Beziehung*, die Benjamin als Beziehung des »höchsten Wahrnehmbaren zum prinzipiell allein Anschaubaren«<sup>158</sup> beschreibt. Dabei zielt der Begriff der Anschauung, den Cohen als »Bezogenheit des Bewusstseins auf sein Gegebenes«<sup>159</sup> auslegte, so wenig auf eine Sinneswahrnehmung wie bei Cohen. Anders als Cohen denkt Benjamin die Beziehung des höchsten Wahrnehmbaren zum allein Anschaubaren – jedoch nicht als einen Prozess der Erzeugung, also nicht als Hypothese, sondern, wie bereits der an die platonische Ideenlehre erinnernde Begriff der Ähnlichkeit nahe legt – als ein Empfangen. In Abgrenzung zu Platon vermeidet er andererseits jede Formulierung, welche die »unsinnliche Ähnlichkeit« in die Nähe des Bildes, des Blickens oder Schauens bringen könnte. Er distanziert sich, anders formuliert, dezidiert von der Vorstellung einer Wesens- oder Ideenschau. Statt »Schauen« benutzt er den synästhetischen Begriff des »Vernehmens« und definiert Anschauung als »das Vernehmen dieser Notwendigkeit [der Wahrnehmung, d. V.]«<sup>160</sup>

Ebenso vermeidet er die bereits von Nietzsche kritisierte Verdoppelung der Welt in eine wahre und eine unwahre, indem er das Ideal nicht als Idee, sondern als »notwendige Wahrnehmbarkeit« bestimmt und als Gegenstand der Anschauung »die Notwendigkeit des im Gefühl sich als rein ankündigenden Inhalts, vollständig wahrnehmbar zu werden«.<sup>161</sup> Benjamins Ästhetik ist der Versuch, die Wahrnehmbarkeit der Welt zu begründen und dabei weder in die Falle des Positivismus noch in jene des Idealismus zu gehen. Deswegen stellte er die Begriffe des Mediums und der Medialität ins Zentrum seiner Ästhetik.

Im Sprachaufsatz bestimmte Benjamin die Sprache als »Medium« der Mitteilung« und ihre Medialität – die Sprachlichkeit der Sprache – als »Unmittelbarkeit aller geistigen Mitteilung«<sup>162</sup>. Als Medium ist die Sprache Ermöglichungsgrund von Mitteilung. Benjamin spitzt die Frage der Transzendentalität auf die Frage der Mitteilbarkeit zu.<sup>163</sup> So gestellt, führte die Frage der Transzendentalität

157

Benjamin, GS I.1, S. 111.

158

Benjamin, GS I.1, S. 112.

159

Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode. *Werke*. Bd. 5.1, S. 18.

160

Benjamin, GS I.1, S. 112. In seiner Vorlesung »Was heißt Denken?« aus dem Jahr 1952 weist Heidegger darauf hin, dass Vernehmen die Übersetzung des griechischen *noein* sei: »das bedeutet: etwas Anwesendes bemerken, merkend es vornehmen und als Anwesendes es annehmen. Dieses vornehmende Vernehmen ist ein Vorstellen in dem einfachen, weiten und zugleich wesentlichen Sinne, dass wir Anwesendes vor uns stehen- und liegenlassen, wie es liegt und steht.« (Heidegger, Martin: Was heißt denken? In: GA. Bd. 7. S. 127-144, hier S. 140).

161

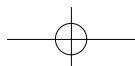
Benjamin, GS I.1, S. 112.

162

Benjamin, GS. II.1, S. 143.

163

Vgl. oben: II.3, S. 43f.





freilich bereits den alten Kant in Erklärungsnot. Ich möchte nur an seinen Brief an Sigismund Beck aus dem Jahr 1794 erinnern, in dem er den Versuch, zu erklären, wie die Begründung der Allgemeingültigkeit von Aussagen mit ihrer Mittelbarkeit zusammenhänge, mit dem Eingeständnis beendete, dass er, indem er es hinschreibe, sich selbst »nicht einmal hinreichend verstehe«.<sup>164</sup> Die Kommunikabilität kann nicht nur nicht begründet, sondern, wie Kant in seinem Brief an Beck zum Ausdruck bringt, nicht einmal kommuniziert werden. Sie ist jener nicht kommunizierbare Ermöglichungsgrund der Mittelbarkeit von »geistigen Inhalten«, die Benjamin als Sprachlichkeit der Sprache oder eben als ihre Medialität bezeichnet. Wenn die Erkennbarkeit der Welt jedoch, und genau darauf laufen Benjamins Ausführungen im Sprachaufsatz hinaus, nicht in der *Gegebenheit* der Welt, sondern in der *Mittelbarkeit* der Welt und damit in der universalen Sprachlichkeit und also in der *Medialität* der Welt begründet ist, dann muss Erkenntnis tatsächlich losgelöst von der Vorstellung eines gegebenen Objekts und eines erkennenden Subjekts gedacht werden. Erkenntnis wird dann zu Übersetzung und Wahrnehmung zur Wahrnehmung der Übersetzbarkeit der Welt.

Wenn freilich jede Erkenntnis – oder in Benjamins Worten: »jede Äußerung menschlichen Geisteslebens«<sup>165</sup> – als Ausdruck der Medialität der Welt zu verstehen ist, hat dies eine Ausweitung des Sprachverständnisses zur Folge, das die »Mitteilung durch das Wort« nur noch als einen »besonderen Fall«<sup>166</sup> umfasst. Man kann dann, wie Benjamin vorschlägt, »von einer Sprache der Musik und der Plastik reden, von einer Sprache der Justiz, die nichts mit denjenigen, in denen deutsche oder englische Rechtssprüche abgefasst sind, unmittelbar zu tun hat, von einer Sprache der Technik, die nicht Fachsprache der Techniker ist.«<sup>167</sup> So teilt, um ein Beispiel von Benjamin aufzunehmen, die »Sprache dieser Lampe« nicht die Lampe mit, sondern die »Sprach-Lampe, die Lampe in der Mitteilung, die Lampe im Ausdruck«.<sup>168</sup> Aus dieser Perspektive stellt sich jede Vorstellung einer empirischen Gegebenheit der Welt – das Reiz-Empfindungsschema inbegriffen – als Hypostasierung des kommunizierten Inhalts zum Ursprung der Erkenntnis dar. Ebendiese Hypostasierung hat Benjamin im Blick, wenn er die Vorstellung eines »leibgeistigen Ichs, welches mittels der Sinne die Empfindungen empfängt und auf dieser Grundlage sich seine Vorstellungen bildet«, als »metaphysischen Rest« bzw. als »Erkenntnismythologie«<sup>169</sup> bezeichnet.

164

Vgl. oben, I.1, S. 44.

165

Benjamin, GS II.1, S. 140.

166

Benjamin, GS II.1, S. 140.

167

Benjamin, GS II.1, S. 140.

168

Benjamin, GS I.1, S. 142.

169

Dies bezieht sich auch auf die Vorstellung des Reiz-Empfindungs- bzw. Reiz-Wirkungsverhältnisses. Benjamins Argument folgt Cohens Kritik an jenen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien, welche die Empfindung als Repräsentanten einer außerhalb des Bewusstseins gegebenen Realität verstehen und den Reiz, statt als nachträglich und als objektivierter Empfindung, als vorgängig verstehen. Vgl. oben, II.3, S. 183f.



Nun ist die Medialität der Welt nicht nur nicht ›empirisch‹ gegeben, sondern sie stellt, wie Hamacher formuliert, mehr noch »allein eine praktische, über jede gegebene Wirklichkeit hinausgehende Möglichkeit«<sup>170</sup> dar. In Anlehnung an Kants Kritik der Metaphysik und seine Fundierung der Philosophie auf der praktischen Vernunft schlägt Hamacher vor, Übersetzbarkeit als Forderung – Hamacher benutzt den Begriff der »Überforderung« – »der Anschauung durch den Begriff der Freiheit«<sup>171</sup> zu verstehen. Übersetzbarkeit stellt mithin die Forderung dar, diese Möglichkeit wahrzunehmen und damit auch wahr zu machen. Die *Unmittelbarkeit* der Medialität der Welt hat, so könnte man sagen, die *Unbedingtheit* der Forderung zur Folge, sie wahrzunehmen. In dieser Unbedingtheit ist unschwer jene Unbedingtheit zu erkennen, die Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz der kritischen Gewalt zuspricht, insofern sie »moralisches Wort«<sup>172</sup> sei. Hamacher vergleicht sie zu Recht mit der Unbedingtheit des moralischen Gesetzes von Kant<sup>173</sup>, auch wenn sie sich von Kants moralischem Gesetz gerade dadurch unterscheidet, dass sie kein Vernunftgesetz ist.<sup>174</sup> Insofern Übersetzbarkeit eine über jede »gegebene Wirklichkeit hinausgehende Möglichkeit« darstellt, ist Übersetzbarkeit Übersetzbarkeit der Welt in Geschichte.<sup>175</sup> Die Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung wäre dann die Geschichtlichkeit der Wahrnehmung. Oder anders formuliert: Die Wahrnehmung der über jede gegebene Welt hinausgehenden Möglichkeit ist zugleich Bestimmung des Lebens aus dem Horizont der Geschichte.

Wenn jedoch die Geschichtlichkeit die Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung darstellt, dann stellt sich erstens die Frage, in welchem Verhältnis der schöne Schein und die auratische Wahrnehmung zur Geschichtlichkeit der Wahrnehmung stehen, und zweitens, wie sich die Aufgabe, vor die Benjamin den Wahrnehmungsapparat zu Beginn des 20. Jahrhunderts gestellt sah, in diese Geschichte einordnen lässt.

## 6. Der Mensch im Bild

Der oben zitierte Satz: »Die Bedeutung des schönen Scheins ist in dem Zeitalter der auratischen Wahrnehmung, das seinem Ende zugeht, begründet«<sup>176</sup>, leitet

170

Hamacher: Intensive Sprachen, S. 179.

171

Hamacher: Intensive Sprachen, S. 179.

172

Benjamin, GS I.1, S. 181. Vgl. oben II.3, S. 195f.

173

Hamacher: Intensive Sprachen, S. 180.

174

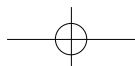
Für Benjamin sind die Begriffe der »Forderung« und des »moralischen Wortes« nur zu rechtfertigen, wenn sie auf Gott und nicht, wenn sie auf die Vernunft bezogen werden. Allerdings ist Gott kein Grund und nicht einmal im Cohen'schen Sinn ein ›Ungrund‹. Vgl. GS I.1, S. 159.

175

Hamacher: Intensive Sprachen, S. 179.

176

Benjamin, GS VII.2, S. 368.







eine Anmerkung<sup>177</sup> ein, in der Benjamin näher auf die Geschichtlichkeit der Wahrnehmung eingeht. Er erklärt den Niedergang des Zeitalters der auratischen Wahrnehmung zunächst damit, dass deren »Erfahrungsgrund« mit Goethe an ein Ende gekommen sei. Dieser Erfahrungsgrund sei die »Aura«. Als Begriff hat Benjamin den Ausdruck »Aura« in seiner *Kleinen Geschichte der Photographie* (1931) eingeführt.<sup>178</sup> Die Aura, so lautete eine erste Erklärung, sei das Medium, das dem Blick der portraitierten Menschen in der frühen, der Portraitphotographie bis ca. 1850, »indem es [das Medium, d. V.] durchdringt, die Fülle und die Sicherheit gibt«<sup>179</sup>. Die frühe unterscheidet sich von der späteren Photographie durch das technische Setting – Benjamin spricht in diesem Zusammenhang von dem »technischen Bedingtheit der auratischen Erscheinung«. Grundlage ist die lange Belichtungszeit, die sich sowohl auf die Begegnung zwischen dem Photographen, dem Apparat und den Portraitierten auswirkte als sich auf dem Bild als Tiefenschärfe und Lichtintensität niederschlug.<sup>180</sup> Die lange Dauer der Aufnahme veranlasste die Modelle, wie Benjamin schreibt, »nicht aus dem Augenblick heraus, sondern in ihn hinein zu leben; während der langen Dauer dieser Aufnahmen wuchsen sie gleichsam in das Bild hinein und traten so in den entschiedensten Kontrast zu den Erscheinungen auf einer Momentaufnahme.«<sup>181</sup> Der langen Belichtungszeit korrespondierte jene Tiefenschärfe, die in der Blitzaufnahme fehlt und sich in den frühen Aufnahmen als »absolutes Kontinuum von hellstem Licht und dunkelstem Schatten«<sup>182</sup> niederschlug. Die Dauer der Aufnahme hatte, unterstützt durch die Tiefenschärfe, den Effekt, dass die Menschen aus den Bildern zu

177

Diese Anmerkung ist in der Übersetzung von Klossowski weggefallen. Am 27. 2. 1936 berichtete Benjamin in einem Brief an Horkheimer über seine Erfahrungen bei der Zusammenarbeit mit Klossowski. Zu den Anmerkungen schreibt er: »Einige der Anmerkungen hat er [Klossowski, d. V.] beim besten Willen nicht mehr bewältigen können. Brill meint, zwei oder drei würden sich immerhin in den placards noch unterbringen lassen, ich hoffe sehr, dass er recht hat. Das Gegenteil wäre in der Tat sehr bedauerlich.« (Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 5, S. 245).

178

Benjamin erwähnt den Begriff der Aura bereits in den »Haschisch-Protokollen« im März 1930, allerdings ohne ihn methodologisch zu definieren. Er schreibt dort unter dem Stichwort »Mitteilungen über das Wesen der Aura«: »Alles, was ich da sagte, hatte eine polemische Spitze gegen die Theosophen [...]. Ers tens erscheint die echte Aura an allen Dingen. Nicht nur an bestimmten, wie die Leute sich einbilden. Zweitens ändert sich die Aura durchaus und von Grund auf mit jeder Bewegung, die das Ding macht, dessen Aura sie ist. [...] Vielmehr ist das Auszeichnende der echten Aura: das Ornament, eine ornamentale Umzirkung in der das Ding oder Wesen fest wie in einem Futteral eingesenkt liegt. Nichts gibt vielleicht von der echten Aura einen so richtigen Begriff wie die späten Bilder van Gogh's, wo an allen Dingen – so könnte man diese Bilder beschreiben – die Aura mitgemalt ist.« (Benjamin, GS VI, S. 588). Erwähnung findet der Begriff auch schon im Wahlverwandtschaftenaufsatz (GS I.1, S. 192). Die Schönheit vermag, wie Benjamin hier schreibt, »in einer Aura durchsichtiger Klarheit« nicht zu erscheinen. Aura wird hier im Wortsinn des Mediums Luft benutzt, das unterschiedliche Konsistenz aufweisen kann, eben durchsichtig oder verschleiert sein kann. In diesem Zusammenhang spielt die Luftperspektive eine wichtige Rolle in der Geschichte der Malerei, auf die Benjamin im Lauf seines Textes auch eingeht (GS II.1, S. 374).

179

Benjamin, GS II.1, S. 374.

180

Benjamin übernimmt diese Beobachtung, worauf Krauss hingewiesen hat, von Emil Orlik (Orlik, Emil: *Über Photographie*. In: Ders.: *Kleine Aufsätze*. Berlin 1924, S. 32-42).

181

Benjamin, GS II.1, S. 373.

182

Benjamin, GS II. 1, S. 376.



blicken schienen. Dieser Blick wiederum verstärkte den Eindruck einer räumlichen Distanz zwischen den fotografierten Menschen und dem Betrachter, welche diesen zum Verweilen oder eben zur Kontemplation einlud. Räumliche Distanz, Tiefenschärfe und die Fokussierung durch die Blickarchitektur schafften im Zusammenspiel schließlich jenen Ort des ›Hier und Jetzt‹, der die Einmaligkeit sowohl der frühen Photographie selbst als auch der in ihr portraitierten Menschen erzeugt.

Erst in einem zweiten Anlauf formuliert Benjamin jene berühmt gewordene Definition der Aura, die er in den Kunstwerkaufsatz<sup>183</sup> und in »Über einige Motive bei Baudelaire«<sup>184</sup> übernehmen sollte, und zwar im Anschluss an die Aussage, dass Photographien von Eugène Atget die »Aura aus der Wirklichkeit« saugen wie »Wasser aus einem sinkenden Schiff«<sup>185</sup>. War die Kinderphotographie von Franz Kafka, in der das Kind in seiner »uferlosen Trauer« unter den es umgebenden Requisiten zu ersticken drohte, Anlass, um den Begriff der Aura für die Beschreibung des Unterschiedes zu den frühen Portraitphotographien einzuführen, so erscheinen die menschenleeren Photographien wie ein Remedium gegen dieses Meer aus Trauer, das den Blick auf die Gegenwart verstellt. Peter Bürger hat in seinem Essay über »Benjamins Kunsttheorie. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Aktualisierbarkeit« an Habermas' Bemerkung erinnert, Benjamin habe sich »gegenüber dem Verlust der Aura stets ambivalent verhalten«.<sup>186</sup> Was könnte diese Ambivalenz deutlicher machen als dieses Bild, nach dem die Aura wie Wasser aus einem sinkenden Schiff gezogen werden muss, damit der Blick auf die Wirklichkeit überhaupt erst wieder möglich wird? Tränen trüben, wie Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz gegen Cohens Idealisierung der Rührung einwandte, den Blick, sie »entziehen ihm die sichtbare Welt«.<sup>187</sup> Tatsächlich ist die Wirklichkeit – wie die Bilder von Atget zeigen – nicht an sich, sondern nur dem ein sinkendes Schiff, dem vor Tränen die Welt schwimmt. Wenn Atgets Bilder, wie Benjamin schreibt, die trübe, ja »stickige Atmosphäre, die die konventionelle Portraitphotographie der Verfallsepoche verbreitet hat«, reinigen, so lassen sie zugleich die uferlose Trauer, die von Kafkas Kinderphotographie auf den Betrachter übergeht, in neuem Licht erscheinen.

Der Effekt von Atgets Bildern besteht nicht nur darin, dass er den Blick für die Gegenwart, sondern den Blick auf die Aura selbst frei macht. Die heilende Wirkung von Atgets Photographien besteht darin, dass sie den Betrachter in Distanz zu seiner Umwelt und in Distanz zu sich versetzen. Diese Distanz ist freilich nicht mehr jene Ferne, aus der die Portraitierten der frühen Photographien den

183

Benjamin, GS VII.1, S. 355.

184

Benjamin, GS I.2, S. 647.

185

Benjamin, GS I.2, S. 378.

186

Habermas, Jürgen: Bewusstmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. Zit. in: Bürger, Peter: Benjamins Kunsttheorie. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Aktualisierbarkeit. In: *Schrift Bilder Denken. Walter Benjamin und die Künste*. Hg. v. Schöttker, Detlev. Frankfurt a. M. 2004, S. 168-185, hier S. 179.

187

Benjamin GS I.1, S. 191.



Betrachter anzublicken scheinen, sie ist der Effekt einer Selbstentfremdung, die Benjamin eine »heilsame Entfremdung zwischen Umwelt und Mensch«<sup>188</sup> nennt. Aus dieser Distanz wird zunächst erkennbar, dass der Verfall der Aura, der sich in der uferlosen Trauer von Kafkas Kinderbild manifestiert, technische und gesellschaftliche Ursachen hat: Der technische Grund ist die Einführung von lichtstärkeren Objektiven, sie haben die Aura aus der Photographie vertrieben, der gesellschaftliche Grund ist die »Entartung des imperialistischen Bürgertums«<sup>189</sup>, sie hat die Aura aus der Wirklichkeit vertrieben. Die Konfrontation mit diesen gesellschaftlichen und technischen Gründen gibt schließlich den unverstellten Blick auf die Aura frei. Diesem präsentiert sie sich als ein

sonderbares Gespinst von Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag. An einem Sommertag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Betrachter wirft, bis der Augenblick oder die Stunde Teil an ihrer Erscheinung hat – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen.<sup>190</sup>

Die Szene erinnert an Nietzsches Aphorismus »Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne«. Nicht nur, weil auch in diesem Aphorismus die Erscheinung aus dem Meer uferloser Trauer aufsteigt – wobei die Trauer in Nietzsches Aphorismus wütender Schmerz ist –, nicht nur, weil die Erscheinung und mit ihr das Ich aus jenem paradoxen Verhältnis von Nähe, Ferne und Zeit hervorgehen, das Benjamin ein »Gespinst« nennt, sondern vor allem wegen der Fülle und des Glücks, welche die Erscheinung vermittelt, die Benjamin im Medium der Aura vorstellt und die Nietzsche die »allgemeinste Erscheinungsform des Willens« nennt:

Da, plötzlich erscheint vor dem Thore dieses höllischen Labyrinthes, nur wenige Klafter weit entfernt, – ein großes Segelschiff, schweigsam wie ein Gespenst dahergleitend. Oh diese gespenstische Schönheit! Mit welchem Zauber faßt sie mich an! Wie? Hat alle Ruhe und Schweigsamkeit der Welt sich hier eingeschifft? Sitzt mein Glück selber an diesem stillen Platze, mein glücklicheres Ich, mein zweites, verewigtes Selbst?<sup>191</sup>

Nietzsche verband die Affirmation dieses Glücks mit der Affirmation des trügerischen Charakters und der reinen Oberflächlichkeit der Zeichen. Anders Benjamin. Für ihn ist das Gespinst kein Gespenst, die Aura keine zu bejahende Illusion, sondern ein Medium der Wahrnehmung. Dabei ist, wie Samuel Weber schön bemerkt hat, der Mensch als Subjekt und Zentrum ebenso ein Bestandteil dieser im Medium der Aura vollzogenen Wahrnehmung wie die Einmaligkeit der

188

Benjamin, GS II.1, S. 379.

189

Benjamin, GS II.1, S. 377.

190

Benjamin, GS II.1, S. 378.

191

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 424.



Erscheinung. Der Mensch ist, so Webers Deutung von Benjamins Definition der Wahrnehmung, in doppelten Wortsinn »im Bilde«:

What holds the aura of originality in place, as it were, is the subject as its point of reference, just as, conversely and reciprocally, the subject is ensconced, ›emdedded‹, held in place and at rest, by the scene that it both observes and also ›breathes in‹.<sup>192</sup>

Die Aura umrahmt in gewisser Weise das Bild, sie ist nicht nur im, sie ist zugleich um das Bild. Weber schlägt deshalb vor, nicht von einem Bild, sondern von einer Szene zu sprechen.

Das Subjekt ist ins Zentrum dieser Szene gebettet, ein Zweig wirft einen Schatten auf es, der fast wie der Zeiger einer Sonnenuhr die Raumzeitlichkeit markiert, in der die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt stattfindet; der Schatten stellt die Medialität der Aura aus.<sup>193</sup> Das Subjekt, das uns Benjamin präsentiert, muss sich, anders als Nietzsches Ich, nicht selbst zum Medium des Willens machen, sondern es wird getragen, stabilisiert und positioniert in einem Webegeflecht von Bezügen und Korrespondenzen. Es steht in Verbindung mit der Welt.

Mit dem Verfall der Aura geht die Vertreibung des Menschen aus dem Zentrum der Welt einher. Die historische Wende, welche den Niedergang des auratischen Zeitalters einleitet, betrifft nicht nur die Anderswerdung der Welt, sondern sie betrifft die Erscheinung und die Platzierung des Menschen in der Welt. So ist der berühmte Vergleich des Optisch-Unbewussten, von dem der Mensch erst durch die Kamera, mit dem Triebhaft-Unbewussten, von dem er erst durch die Psychoanalyse erfahren habe, nicht zuletzt ein Hinweis auf die Kränkung, welche die Technik dem Menschen zufügt, indem auch sie ihm vermittelt, dass er nicht mehr Herr im eigenen Haus ist.<sup>194</sup> »Abgesprengt und gottverloren«<sup>195</sup> sieht der kleine Franz Kafka, sehen die Menschen auf den späten Portraitphotographien in die Welt. Es sind diese Menschen, die in Atgets Bildern nicht zu sehen sind. Sie haben mit dem Verfall der Aura die Verbindung zur Welt verloren.

Benjamin nennt die ersten reproduzierten Menschen in der *Kleinen Geschichte der Photographie* »noch unbescholten oder besser gesagt, unbeschriftet«. Sie waren, wie Benjamin spezifiziert, Angehörige der aufstrebenden Bürgerklasse. Der Mensch, der mit der Aura aus dem Zentrum des Bildes verschwindet, ist mithin historisch situierbar. Es ist der unbescholtene Bürger. Er könnte zum Kreis jener deutschen Menschen gehört haben, deren handgeschriebene Briefe Benjamin kommentiert und 1936 von der Schweiz aus unter dem Pseudonym Detlev Holz ins nationalsozialistische Deutschland schickte. Die Folge von 27 Briefen, die erstmals 1931 bis

192

Weber: Art, Aura and Media in the Work of Walter Benjamin, S. 86.

193

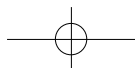
Weber: Art, Aura and Media in the Work of Walter Benjamin, S. 88. Weber nennt die Aura selbst einen »hellen Schatten«.

194

Benjamin, GS II.1, S. 371.

195

Benjamin, GS II.1, S. 375 f.





1932 in der *Frankfurter Zeitung* erschien, stammt aus der Zeit zwischen 1783 und 1883. Der Aufbau ist chronologisch – aus der Reihe fällt nur ein Brief, es ist der erste, er stammt aus dem Jahr 1832 und ist geschrieben von Karl Friedrich Zelter und teilt Kanzler von Müller den Tod Goethes mit. In seinem kurzen Vorwort verbindet Benjamin die Epoche des Bürgertums mit der Person Goethes; ihre Anfänge reichen, wie er schreibt, in Goethes Jugend, und ihr Ende beginnt mit dem Jahr von Goethes Tod – 1832 –, nach dem das Bürgertum »nur noch die Positionen, nicht mehr den Geist bewahrte, in dem diese Positionen«<sup>196</sup> geschrieben worden seien. Das Vorwort endet mit einem Zitat Goethes aus einem Brief an Zelter aus dem Jahr 1825, das genau jenen epochalen Wechsel beschreibt, den Benjamin mit dem Niedergang der Aura assoziiert:

Reichthum und Schnelligkeit ist, was die Welt bewundert und wornach jeder strebt. Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe und alle mögliche Facilitäten der Communication sind es, worauf die gebildete Welt ausgeht, sich zu überbilden und dadurch in der Mittelmäßigkeit zu verharren ... Eigentlich ist es das Jahrhundert für die fähigen Köpfe, für leichtfassende praktische Menschen, die, mit einer gewissen Gewandtheit ausgestattet, ihre Superiorität über die Menge fühlen, wenn sie gleich selbst nicht zum Höchsten begabt sind. Lass uns so viel als möglich an der Gesinnung halten, in der wir herankamen; wir werden, mit vielleicht Wenigen, die Letzten seyn einer Epoche, die so bald nicht wieder kehrt.<sup>197</sup>

Die Menschen, die auf den späten Portraitphotographien »versprengt und gottverloren« in die Welt sehen, sind die Erben der bürgerlichen Epoche, es sind jene, die übrig geblieben sind, nachdem die Welt, deren Zentrum sie einst waren, untergegangen ist. Das Portrait ist erstarrt zur reinen Pose, die Situation im Atelier mit den Requisiten des imperialistischen Bürgertums, dem Blitzlicht und dem mittels Retusche und Gummidruck hinzugefügten Zwielicht, das die Aura ersetzen sollte, ist der Inbegriff der leeren Position, in der kein Geist mehr gegenwärtig ist. Benjamin legt die Starrheit der Pose als Ausdruck der »Ohnmacht jener Generation im Angesicht des technischen Fortschritts«<sup>198</sup> aus. Dies macht nicht nur das Gewicht deutlich, das Benjamin der Durchdringung der Technik für die Überwindung der lähmenden Ohnmacht beimaß, sondern zugleich, wie schwer diese Überwindung und Hinwendung zur Gegenwart jenen fallen musste, die wie Benjamin zu den Nachkommen dieser Generation gehörten. So gibt es von Benjamin und seinem Bruder Georg eine Portraitphotographie, die unwillkürlich an Kafkas Kinderbild und Benjamins Beschreibung davon erinnert. Sie stammt wahrscheinlich aus dem Jahr 1902 und zeigt die Kinder als Tiroler verkleidet mit Spazierstöcken in der Hand, den Blick aus dem Bild in die Ferne gerichtet, vor den Kulissen einer Alpenlandschaft. Mehr noch muss Kafkas Bild jenem Kinderbild

196

Benjamin, GS IV.1, S. 151.

197

Benjamin, GS IV.1, S. 151. Auslassung im Original.

198

Benjamin, GS II.1, S. 377.



von Benjamin ähneln, das nicht überliefert ist und das er in seinen Erinnerungen *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* im Stück mit dem Titel »Mummerehlen«<sup>199</sup> mit folgenden Einleitungssätzen beschreibt:

Wohin ich blickte, sah ich mich umstellt von Leinwandschirmen, Polstern, Sockeln, die nach meinem Bilde gierten wie die Schatten des Hades nach dem Blut des Opfertieres. Am Ende brachte man mich einem roh gepinselten Prospekte der Alpen dar, und meine Rechte, die ein Gamsbarthütlein erheben musste, legte auf die Wolken und Firnen der Bespannung ihren Schatten. Doch das gequälte Lächeln um den Mund des kleinen Äplers ist nicht so betrübend wie der Blick, der aus dem Kinderantlitz, das im Schatten der Zimmerpalme liegt, sich auf mich senkt.<sup>200</sup>

Die Sätze, mit denen der Text schließt, zeigen eindringlich die Enge, die Leere, Erstarrung, die Melancholie, die Benjamin an seine Kindheit um 1900 erinnert. Von der uferlosen Trauer ist hier nur noch die Muschel als Reminiszenz ans Wasser und ans Meer geblieben. Es ist das Gegenbild zu jener Szene, die von der Aura umrahmt wird:

Ich aber bin entstellt vor Ähnlichkeit mit allem, was hier um mich ist. Ich hauste so wie ein Weichtier in der Muschel haust im 19. Jahrhundert, das nun hohl wie eine leere Muschel vor mir liegt. Ich halte sie ans Ohr.<sup>201</sup>

Nun sind die menschenleeren Bilder von Atget nicht die einzige Alternative zu den Portraitaufnahmen. Es gibt, wie Benjamin mit Verweis auf die Filme von Eisenstein und Pudovkin schreibt, eine Form der Reproduktion des menschlichen Gesichts, die dem Gesetz der Reihung und der Serie folgt und nicht dem Wunsch der Aufgenommenen entspringt, »in Aufnahmen auf die Welt zu kommen«<sup>202</sup>, vielmehr die Reproduzierbarkeit der Menschen und darin die Menschlichkeit selbst ausstellt. Benjamin hat den berühmten, bereits 1929 veröffentlichten Photoband von August Sander vor Augen: *Antlitz der Zeit. Sechzig Aufnahmen deutscher Menschen des 20. Jahrhunderts*. Die Anordnung, Gruppierung und die Auswahl der Gesichter – sie soll der »bestehenden Gesellschaftsordnung« entsprechen – folgt den Grundsätzen der Statistik, sie ist, anders formuliert, an der Ausrichtung der Realität auf die Massen orientiert und nicht am bürgerlichen Indi-

199

Es handelt sich hierbei um die in die »Adorno-Rexroth-Ausgabe« aufgenommene Version, die im Bd. IV der *Gesammelten Schriften* veröffentlicht ist. Vorlage ist der im *Unterhaltungsblatt der Vossischen Zeitung* am 5. 5. 1933 unter dem Titel »Mummerehlen« abgedruckte Text. Benjamin hat ihn der letzten Fassung des Handexemplars von 1938 stark gekürzt (Vgl. GS VII.2, S 691ff.).

200

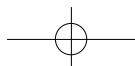
Benjamin, GS IV.1, S. 261.

201

Benjamin, GS IV.1, S. 261. Eine schöne Kommentierung und luzide Deutung der »Mummerehlen« gibt Anja Lemke. Vgl. Lemke, Anja: *Gedächtnisräume des Selbst. Walter Benjamins »Berliner Kindheit« um 1900*. Würzburg 2005, S. 76 ff.

202

Benjamin, GS II.1, S. 380.





viduum. Der Gesichtspunkt Sanders sei, wie Benjamin betont, ein wissenschaftlicher Gesichtspunkt. Dennoch habe er sich nicht von Rassentheoretikern oder Sozialforschern beraten lassen, sondern sei vielmehr jener Methode gefolgt, die Goethe eine »zarte Empirie«<sup>203</sup> genannt habe. Sander verstand die Photographie als »Weltsprache«. Sein Humanismus bezog sich nicht auf den einzelnen, nicht auf den exemplarischen, sondern auf die vielen Menschen. »Alle individuelle Naturauffassung hat«, so Sanders Ausgangspunkt, »nur dann einen künstlerischen Wert [...], wenn dieser, als Ausdruck des Gesetzmäßigen erfasst, eine neue Variation des Grundthemas darstellt.«<sup>204</sup> Benjamin nennt den Photoband von Sander »keinen Bildatlas«, sondern einen »Übungsatlas«<sup>205</sup>. Er diene wie der Film zur Einübung in die Rezeption in der Zerstreung, zur Schärfung der »physiognomischen Auffassung«, die, wie Benjamin beziehungsreich schreibt, angesichts fällig gewordener Machtverschiebungen »zur vitalen Notwendigkeit« werde.

Die materialistische Ästhetik, die Benjamin im Kunstverkaufsatz in Bezug auf den Film ausformulieren wird, ist in den wichtigen Grundzügen bereits in der *Kleinen Geschichte der Photographie* präsent. Zu diesen gehören: die Konzeption des technisch reproduzierten Kunstwerks als Übungsinstrument für die Wahrnehmung; die Deutung der technisch veränderten Wirklichkeit als Veränderung der Wirklichkeit durch die Ausrichtung der Realität auf die Massen und, umgekehrt, der Massen auf diese; die Bedeutung, die im Bereich der Theorie der Statistik und der Wissenschaft im Ganzen sowohl für die Erzeugung der massenhaften Realität als auch für deren Analyse zukommt; die Affirmation der Zertrümmerung der Aura und die Affirmation der Wiederholung. Mit der letzteren hängt schließlich die Bedeutung zusammen, die Benjamin dem Problem der Wahrnehmbarkeit im Zusammenhang seines Begriffs der Geschichte und der Geschichtlichkeit zukommen lässt, insofern Wahrnehmbarkeit als Forderung die Wahrnehmung der Übersetzbarkeit der Welt beinhaltet. Die forcierte Affirmation der Zertrümmerung der Aura korrespondiert mit der Affirmation der Unbedingtheit der Forderung, die Möglichkeit der Übersetzung wahr zu machen. Sanders Versuch, die Photographie als Weltsprache zu verstehen, vermittelt eine Ahnung, wie das Zusammenspiel von Mensch, Technik und Natur im Zeitalter der nachauratischen Wahrnehmung beschaffen sein könnte.

## 7. Illusion und Mimesis, Schein und Spiel

In der Anmerkung, in der Benjamin die Bedeutung des schönen Scheins in Verbindung bringt mit dem Zeitalter der auratischen Wahrnehmung, rekurriert

203

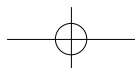
Benjamin, GS II.1, S.380.

204

Sander, August. Zit. in: Stiegler, Bernd: Benjamin und die Photographie. Zum historischen Index der Bilder. In: *Schrift Bilder Denken. Walter Benjamin und die Künste*. Hg. v. Schöttker, Detlev. Frankfurt a. M. 2004, S. 128-143, hier S. 136.

205

Benjamin, GS II.1, S.381.



er nicht nur auf Goethe und dessen Schaffen, das noch ganz vom »schönen Schein als auratischer Wirklichkeit«<sup>206</sup> erfüllt gewesen sei, sondern auch auf seine Wahlverwandtschaftenarbeit. Mit einem unausgewiesenen Selbstzitat bezeichnet er die Erkenntnis: »Weder die Hülle, noch der verhüllte Gegenstand ist das Schöne, sondern dies ist der Gegenstand *in* seiner Hülle«<sup>207</sup>, als die »Quintessenz der goetheschen wie der antiken Kunstanschauung.«

Nun ist diese Erkenntnis keine von Goethe, sondern eine Definition, die Benjamin bei der kritischen Lektüre von Goethes Roman und in Auseinandersetzung mit dem System Hermann Cohens auf der einen und der Ästhetik der Georgeschule auf der anderen Seite und schließlich in kritischer Auseinandersetzung mit deren Goethelektüren gewonnen hat. Es ist mit anderen Worten die Quintessenz seiner eigenen, im dritten Teil der Wahlverwandtschaftenarbeit entwickelten Kunstkritik, die er als solche in den Raum der Geschichte der Kunst und der Kunstanschauung extrapoliert.

Die Zusammenführung von schönem Schein und auratischer Wahrnehmung steht mithin nicht nur im Horizont der Theorie der Geschichtlichkeit der Wahrnehmung, sondern stellt zugleich eine Erweiterung und Einbettung der früheren Überlegungen in eine geschichtsphilosophisch perspektivierte Wahrnehmungslehre oder eben Ästhetik dar. Dies wird noch deutlicher in der Antwort, die Benjamin auf die Frage nach dem Ursprung dieser Kunstanschauung gibt, die mit ihrem Verfall, wie er schreibt, »doppelt«<sup>208</sup> nahe liege. Denn diesen Ursprung macht Benjamin in der Mimesis als dem »Urphänomen aller künstlerischen Betätigung«<sup>209</sup> aus. Neu ist in der Bestimmung, die Benjamin in dieser Anmerkung der zweiten Fassung des Kunstwerkaufsatzes von der Mimesis gibt, die Bedeutung, die dem Element des Spieles und des Spielens beigelegt wird. Die künstlerische Betätigung wird gewissermaßen als produktiver Effekt der Doppelbedeutung ausgelegt, die der Mimesis als »nachmachen« und etwas »scheinbar machen« zukommt. »Der Nachmachende macht, was er macht scheinbar.«<sup>210</sup> Dies übersetzt Benjamin in den Satz: »er spielt die Sache«, und schließt von da aus auf die in der Mimesis »waltende« Polarität von Schein und Spiel. Schein und Spiel werden nun als die zwei Seiten der Kunst ausgelegt. Sie »schlummern«, wie Benjamin schreibt, »eng aneinandergefaltet wie Keimblätter«<sup>211</sup> in der Mimesis.

Nun führt Benjamins Verbindung von Schein und Spiel begriffsgeschichtlich zur Illusion und philosophiegeschichtlich zu Kants Verteidigung der Illusion in der Opponenten-Rede zurück. Kant hatte dort, wir erinnern uns, die Illusion, um sie

206

Benjamin, GS VII.2, S. 368.

207

Benjamin, GS VII.2, S. 368 und: Benjamin, GS. I.1, S. 195.

208

Benjamin, GS VII.2, S. 368.

209

Benjamin, GS VII.2, S. 368.

210

Benjamin, GS VII.2, S. 368.

211

Benjamin, GS VII.2, S. 368.





vom täuschenden Schein zu unterscheiden, als »spielenden Schein«<sup>212</sup> eingeführt und diesen gerühmt, weil er den Geist in »angenehmer Bewegung, auf dem Grenzgebiet zwischen Wahrheit und Irrtum gleichsam fluktuierend« erhalte. Der Geist wird, wie Kant betonte, nicht getäuscht, weil er mit dem Schein spiele.<sup>213</sup> Doch ebenso wie der Geist mit dem Schein, so spielt der Schein nach Kant auch mit dem Geist.<sup>214</sup> In Kants Lobrede auf die Illusion fließt neben der begriffsgeschichtlichen Herkunft der Illusion die sprachgeschichtliche des deutschen Worts Spiel hinein. Sie weist, wie Sybille Krämer in Anlehnung an den Sprachwissenschaftler Moritz Lazarus dargestellt hat, auf das westgermanische »spil«, das »in lebhafter Bewegung sein« bedeutet. Dabei geht es, wie Krämer zusammenfasst, »um ein Bewegung, die nicht in einem ›Aktionstunnel‹ gefangen ist, zu der vielmehr eine Spielraum gehört, der durch den Fluxus eines Hin und Her, eine irrlichternde Ungerichtetheit, ein schwebendes Flackern ausgezeichnet ist: so spielen Lichter auf dem Wasser, so spielt der Wind mit den Blättern, oder so spielt ein Lächeln um die Lippen«<sup>215</sup>. Spiel weist hier in der transitiven Bedeutung des Wortes auf jenen Sinn voraus, den Benjamin für seine Deutung der Schein und Spiel verbindenden Mimesis fruchtbar macht: Er ist dort angesiedelt, wo »Lebewesen mit etwas oder eben etwas spielen«<sup>216</sup>.

Baute Kant sein Konzept der notwendigen Illusion auf der optischen Illusion und in Anknüpfung an Lamberts transzendente Perspektive und in der Folge auf der Seite des Scheins auf, so betont Benjamin in seinem Bemühen um eine geschichtsphilosophische Durchdringung der Veränderung der Wahrnehmung durch die Technik die Seite des Spiels. Die Polarität von Schein und Spiel wird ihm zum Schlüssel, um die sich mit dem Verfall der Aura ankündigende historische Wende als »weltgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen der ersten Technik und der zweiten Technik«<sup>217</sup> zu deuten. Dabei wird der Schein zu jenem Element, das die künstlerischen bzw. technischen Verfahrensweisen der ersten Technik, und das Spiel zu jenem, das die Experimente der zweiten Technik dominiert:

Der Schein nämlich ist das abgezogenste, damit aber auch beständigste Schema aller magischen Verfahrensweisen der ersten, das Spiel das unerschöpfliche Reservoir aller experimentierenden Verfahrensweisen der zweiten Technik.<sup>218</sup>

212

Kant: Opponenten-Rede, S. 8.

213

Kant: Opponenten-Rede, S. 8.

214

Kant: Opponenten-Rede, S. 9.

215

Krämer, Sibylle: Die Welt, ein Spiel? Über die Spielbewegung als Umkehrbarkeit. In: *Spielen. Zwischen Rausch und Regel*. Hg. v. Deutschen Hygiene-Museum. Begleitbuch zur Ausstellung »Spielen. Die Ausstellung«. Dresden 2005, S. 11-19, hier S. 11.

216

Krämer: Die Welt, ein Spiel?, S. 11.

217

Benjamin, GS VII.2, S. 368.

218

Benjamin, GS VII.2, S. 368.



Das Spiel wird zu jenem Begriff, unter dem Benjamin die Quintessenz der Kunstanschauung und der kollektiven Simultanwahrnehmung in der zweiten Technik fasst. War Kants Begriff der notwendigen Illusion angelehnt an die Entstehungsgeschichte der projektiven Geometrie und dem Bemühen entsprungen, die Idee der Freiheit mit der durchgängigen Geltung des Kausalitätsgesetzes zu vermitteln, so geht es Benjamin, wenn er den Begriff des Spiels ins Zentrum der zweiten Technik stellt, um die Bestimmung des Lebens aus dem Horizont der Geschichte. Sein Denken richtete sich mit beeindruckender Konsequenz gegen die zeitgenössische Tendenz, das Leben aus dem Horizont der Natur und die Geschichte des Lebens als Naturgeschichte zu denken.<sup>219</sup> Wenn Benjamin das Verhältnis von Natur und Gesellschaft als ein »Zusammenspiel zwischen der Natur und der Menschheit« beschreibt, dann geschieht dies vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Veränderungen der Natur- und Technikwissenschaften, die er ihrerseits geschichtlich zu bestimmen sucht. Sie sind für Benjamin ein Ausdruck des Bündnisses zwischen Spiel und zweiter Technik. Er orientiert sich dabei an Szenarien, wie sie etwa Charles Ferdinand Ramuz in seinem Roman *Paysan, Nature* schildert:

Wir wohnen gegenwärtig einem faszinierenden Vorgang bei. Die verschiedenen Wissenschaften, die bisher jede für sich auf ihrem eigenen Gebiet gearbeitet haben, beginnen in ihrem Objekt zu konvergieren und sich zu einer einzigen zu vereinigen: Chemie, Physik und Mechanik verschränken sich. Es ist als verfolgten wir heute als Augenzeugen die enorm beschleunigte Fertigstellung eines Puzzles, bei dem die Placierung der ersten Stücke mehrere Jahrtausende in Anspruch genommen hat, während die letzten auf Grund ihrer Umrisse, zur Verwunderung der Umstehenden, im Begriff sind, wie von selber zueinander zu finden.<sup>220</sup>

Der Übergang von der ersten zur zweiten Technik, vom Schein- zum Spielmoment ist für Benjamin mit dem Übergang von der auratischen Wahrnehmung – mit ihrer Fokussierung auf die Kontemplation, den einzelnen Menschen, die Originalität, das Hier und Jetzt, die Echtheit, die Dauer und jene unüberbrückbare Ferne – auf die kollektive Simultanwahrnehmung verbunden, in der Zerstreuung, Kollektivität, Bewegung, Gebrauch, Nähe, Flüchtigkeit und Taktilität vorherrschen. Mit der zweiten Technik wird der Begriff des Spiels Benjamin zum Inbegriff jener Form, in der sich der Menschheit die Möglichkeit eröffnet, »in der

219

Die Pervertierung dieser Tendenz im Konzept der »biologischen Politik« Hitlers zeigt, wie berechtigt Benjamins Befürchtungen waren. Unter »biologischer Politik« verstand Hitler, wie Jörg Marx zusammenfasst: »[...] die Auflösung der »manifesten Formen unserer Geschichte« in der Bewegung, die dem »Willen zum Leben« entspringt, der sich im ständigen Kampf mit dem Raum reproduzieren muss, um sich in einem Prozess der »Auslese« und »Mutation« zu einem »neuen Adel«, zu einer »neuen Menschenschöpfung« zu steigern und nicht in das »biologische Stadium der Verkümmern« zu geraten.« Marx' Studie über die Geburt der Reproduktionsmedizin im Kriegsjahr 1942 lässt in beklemmender Weise deutlich werden, wie hellichtig Benjamins Überlegungen zur zweiten Technik auf die aktuelle historische Situation antworteten und wie angemessen die schlimmsten Befürchtungen zugleich waren. Marx, Jörg: »Der Wille zum Kind« und der Streit um die physiologische Unfruchtbarkeit der Frau. Die Geburt der Reproduktionsmedizin im Kriegsjahr 1942. In: *Biopolitik und Rassismus*. Hg. v. Stingelin, Martin. Frankfurt a. M. 2003, S. 112-159, hier S. 130.

220

Ramuz, Charles Ferdinand: *Paysan, Nature*. In: *Mesure* 4, 1935. Zit. in: Benjamin GS VII.1, S. 369.



Technik eine Physis« zu organisieren, »in welcher ihr Kontakt mit dem Kosmos sich neu und anders bildet als in Völkern und Familien.«<sup>221</sup> Benjamins Vorstellung der zweiten Technik impliziert mit der Überwindung der auratischen Wahrnehmung zugleich die Überwindung der zentralen Bedeutung, die Kant dem »idealischen Gefühl« – mithin der Idealisierung – und dem schönen Geschlecht in seiner Genealogie der Kultur aus der Natur beigemessen hatte. »Die Geschlechterneigung«, so hatte Kant festgestellt, »nimmt unter allen die meiste idealische Verzierung an.«<sup>222</sup> Aus dieser Erkenntnis leitete er nicht nur die Differenz zwischen schönem und erhabenem Geschlecht, sondern auch die Differenz zwischen Natur und Kultur her. »Sehr heilsam« nannte er die Illusion, welche die Natur in das männliche Geschlecht gelegt hatte, »denn obgleich die Achtung gegen das schöne Geschlecht immer auf Illusionen beruhen mag, so ist sie doch stets angenehm und verbessernd.«<sup>223</sup> In geradezu berückender Weise hatte Kant das Wesen der idealisierenden Liebe am Beispiel der Liebe Petrarcas zu Laura analysiert. Er lieferte dabei im Vorübergehen eine ernüchternde Deutung jener auratischen Ferne, die Benjamins Beschreibung der Aura so unvergesslich gemacht hat. Ich möchte die Stelle hier noch einmal zitieren, da sie präzise jene Struktur der Idealisierung des weiblichen Geschlechts verdeutlicht, die Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz »mythisch« nannte und einer heftigen Kritik unterzogen hatte:

So ist Petrarca als er seine Laura zum erstenmal erblickte, nicht durch deren Anmut gefesselt und bestrickt worden, sondern als sich seinem Geist, der schon durch die festliche Feierlichkeit erregt war, eine schöne Gestalt darbot, die noch dazu in religiöser Anbetung und Trauer leise Laute und Gebete murmelte, da entstand in ihm plötzlich der Gedanke, dass sie ein *geeigneter Gegenstand für seine Verse sein werde*. Nachdem ihn aber dieser Gedanke, ich möchte sagen, *durchzuckt* hatte, hat er niemals den Versuch gemacht, Laura für sich zu gewinnen, sondern um desto länger die Klagen und Seufzer hinzuziehen zu können, mied er ihre Umarmung und versenkte sich nur in seine poetische, d.h. erdichtete und zum Schein erfundene Trauer; von hier aus kann man auch jene vom Verfasser gepriesene Keuschheit und Heiligkeit, das Erhabene in dieser Liebe, das seine Gedichte atmen, hinreichend und leicht verstehen; die Annahme einer Sinnestäuschung ist dazu unnötig. Wenn er eine Wolke anstelle der Juno umarmte, so hat er das Bild, das er einmal in seine Vorstellung aufgenommen hatte, nur nach seiner Weise, d.h. enthusiastisch sich vor Augen gestellt; im Übrigen kümmerte er sich nicht um Laura, sondern nur um die Schönheit und das Feuer seiner Verse und seines Namens Ruhm.<sup>224</sup>

221

Benjamin, GS IV.1, S. 147.

222

Kant: Bemerkungen. AA 20, S. 137.

223

Kant: Menschenkunde, AA 25, S. 931.

224

Kant: Opponenten-Rede, S. 19. Hervorhebung im Original.

Laura ist schön, sie ist entrückt, jungfräulich und unschuldig. Jungfräulich, keusch, unberührbar und unschuldig ist auch Ottilie. Diese weiblichen Ideale gehören, wie Benjamin im dritten Teil des Wahlverwandtschaftenaufsatzes konstatiert, nicht nur zur Bestimmung der weiblichen Schönheit als eine wesentlich scheinhafte Schönheit, sondern sie bestimmen umgekehrt auch den schönen Schein als wesentlich weiblich.

Benjamin leitet seine Dialektik des schönen Scheins im dritten Teil der Wahlverwandtschaftenarbeit entlang der Dekonstruktion dieser Ideale der Jungfräulichkeit, der Keuschheit und Unberührbarkeit<sup>225</sup> ein. Seine Kritik zielt auf deren verborgene, unheilvolle Kehrseite. Denn sie sind, so Benjamin, erst vor dem Hintergrund einer als »sündhaft gedachten Begierde«<sup>226</sup> als Ideale denkbar. Sie sind wesentlich zweideutig, da die Idealisierung der Keuschheit die Kehrseite der Verteufelung der Sexualität ist. Darin kommt, wie Benjamin zuspitzend formuliert, eine Haltung zum Ausdruck, welche »die Gründe einer mythischen Urschuld im bloßen Lebenstrieb der Sexualität«<sup>227</sup> sucht. Er schließt daraus, dass die idealisierende Liebe nicht Liebe zum Leben, nicht Affirmation der Lust sei, sondern eine Erotisierung des Todestribs und des Todes. Deutlich macht er dies seiner Auslegung des christlichen Symbols der Jungfräulichkeit, der weißen Lilie:

Die strengen Linien des Gewächses das Weiß des Blütenkelchs verbinden sich mit den betäubend süßen, kaum mehr vegetabilen Düften. Diese gefährliche Magie der Unschuld hat der Dichter der Ottilie mitgegeben und sie ist aufs engste dem Opfer verwandt, das ihr Tod zelebriert.<sup>228</sup>

Die Idealisierung des weiblichen Geschlechts verwandelt die Geliebte in ein Bild. So sind in der Gestalt Ottiliens »die Grenzen der Epik gegen die Malerei überschritten«. Sie ist, so Benjamin, Julian Schmidt zitierend, nicht »ein echtes Kind von des Dichters Geist, sondern [...] in doppelter Erinnerung an Mignon und an ein altes Bild von Giotto oder Masaccio.«<sup>229</sup> So kann sie schließlich – Ausdruck der heilsamen Illusion – als »Augentrost« der Männer, die sie sehen«<sup>230</sup> bezeichnet werden. Die idealisierende Liebe sucht Distanz, sie scheut Berührung, pflegt die Kontemplation und vereitelt sich schließlich selbst:

Wie aber die Liebe als bitterste Leidenschaft sich selbst vereitelt, wo in ihr die *vita contemplativa* dennoch die mächtigste, die Anschauung der Herr-

225

Benjamin, GS I.1, S. 175.

226

Benjamin, GS I.1, S. 174.

227

Benjamin, GS I.1, S. 174.

228

Benjamin, GS I.1, S. 175.

229

Benjamin, GS I.1, S. 178.

230

Benjamin, GS I.1, S. 186.



lichsten ersehnter als die Vereinigung mit der Geliebten ist, das stellen die Wahlverwandtschaften im Schicksal Eduards und der Ottilie dar.<sup>23</sup>

Die idealisierende Liebe ist eine unvollkommene Liebe. Ihr fehlen die Berührung, die Nähe, die Taktilität und Bewegung, jene Momente, die auf das Spiel verweisen. Dass die Kritik der Wahlverwandtschaftenarbeit an der Idealisierung auf die andere Seite der Mimesis, das Spiel, weist, macht den inneren Zusammenhang deutlich, den die Anlage der Wahlverwandtschaftenarbeit mit dem Kunstwerkaufsatz verbindet. Wie der Schein auf das Spiel, verweist das Spiel auf den Schein. Beide bleiben unvollkommen.

Die Mimesis, in der Spiel und Schein »eng aneinandergefaltet wie Keimblätter« schlummern, ist nicht Ursprung, aus dem die Geschichte entspringt. Die Mimesis mit ihren zwei aneinandergefalteten Seiten des Spiels und des Scheins erinnert vielmehr an jenen Begriff des Ursprungs, den Benjamin in der »Erkenntnis-kritischen Vorrede« zum Trauerspielbuch, im Gegensatz zu Cohens logisch bestimmtem Ursprungsbegriff, »historisch«<sup>232</sup> nannte. Das Ursprüngliche dieses Ursprungs will als »Restauration, als Wiederherstellung einerseits, als eben darin Unvollendetes, Unabgeschlossenes andererseits erkannt sein.«<sup>233</sup> Die Restauration zielt auf das dem Ursprünglichen innewohnende Moment der Einmaligkeit. Sie muss, wie das Suffix »Wieder-« in dem Begriff der Wiederherstellung anzeigt, unvollkommen bleiben. Sie bleibt, wie Benjamin in Anlehnung an Nietzsche formuliert, Wiederholung. So erweist sich aus dieser Dialektik, die dem Ursprung innewohnt, dass

in allem Wesenhaften Einmaligkeit und Wiederholung durcheinander sich bedingt.<sup>234</sup>

Eben deshalb ist der Übergang von der ersten Technik zur zweiten Technik keine Fortschritts- und auch keine Verfallsgeschichte, sondern eine historische Veränderung.

---

231

Benjamin, GS I.1, S. 196.

232

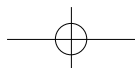
Benjamin, GS I.1, S. 226.

233

Benjamin, GS I.1, S. 226.

234

Benjamin, GS I.1, S. 226.



## 5. Antigenealogische Revolte und Reproduktion

»Verwandlung der erschütterndsten Erfahrung in Gewohnheit, das ist das Wesen des Spielens«<sup>1</sup>

### 1. Antigenealogische Revolte

Eine »antigenealogische Revolte« ist ein Aufstand gegen das Gesetz der Herkunft. Thomas Macho hat den Begriff für die revolutionäre Figur der Gnosis geprägt. Er diente ihm zur Verteidigung der gnostischen Weltsicht gegen deren vorschnelle Gleichsetzung mit Weltverneinung und »unversöhnlich-apokalyptischer ›Schwarzmalerei‹ des Daseins«<sup>2</sup>. Eindringlich erinnert Macho an die »Evidenz einer lichtvollen Heimat«<sup>3</sup>, die der gnostischen Negativierung der Welt vorausgeht, an die »unbezweifelbare Evidenz eines anderen, besseren Lebens«, an die »Freude« und den »grenzenlosen Jubel«<sup>4</sup>, welche nach Barbara Aland das Auslösungsmoment für die historische Gnosis gebildet haben. Deutet man die gnostischen Bewegungen des frühen Christentums, wie Macho vorschlägt, als Ausdruck einer antigenealogischen Revolte, so stellen sie sich als Bekenntnis zu einem Verwandtschaftsideal dar, das sich von der Herkunftslogik gelöst und dem Ideal einer Liebe ohne Zwang, ohne Sorge und ohne Schuld verschrieben hat. Dann erscheint der gekreuzigte, besiegte und gestorbene »Menschensohn« als Begründer dieses antigenealogischen Liebesideals. Hat er nicht, Vater und Sohn zugleich<sup>5</sup>, seine Mutter von sich gestoßen<sup>6</sup>, um von Beziehungen zu träumen, die »keiner Umkehrung bedürfen, keiner logischen Rechtfertigung durch Geburt und Gesetz«<sup>7</sup>? Freilich war es nicht dieser antigenealogische Jesus, der Kirchengeschichte schreiben sollte. Der Impuls der antigenealogischen Revolte wurde mit der Institutionalisierung des gekrönten, siegreichen, auferstandenen Gottessohns in Form einer Sohnesreligion und dem Aufbau der Kirche verdrängt. Statt

1  
Benjamin, GS III, S. 131.

2  
Macho, Thomas H.: Umsturz nach innen. Figuren der gnostischen Revolte. In: Macho, Thomas H. u. Sloterdijk, Peter (Hg.): *Weltrevolution der Seele*. Zürich 1993, S. 485-524, hier S. 498.

3  
Macho: Umsturz nach innen, S. 498.

4  
Aland, Barbara: Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition. In: *Gnosis und Politik. Religionstheologie und Politische Theologie*. Bd. III. München. Paderborn, Wien, Zürich 1984, S. 55-57, hier S. 56.

5  
Vgl. »Ich und der Vater sind eins.« (Joh. 10, 30).

6  
Vgl. »Da sagte jemand zu ihm: Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wollen mit Dir sprechen. Dem, der ihm das sagte, erwiderte er: Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?« (Mt. 12, 47-48).

7  
Macho: Umsturz nach innen, S. 509.



mit dem Gesetz der Sukzession zu brechen, wurde es mit der Installierung der Auferstehung und mit dem Aufbau der hierarchisch strukturierten Kirche wieder eingeführt. Überlebt hat der antigenealogische Impuls jedoch in den verbotenen Schriften der Gnostiker, in der Idee egalitär organisierter Gemeinden, die »ohne hierarchische Nachfolgeregeln, ohne Ansehen von Geburt, Geschlecht oder Lebensalter«<sup>8</sup> auskamen, und in den häretischen Bewegungen des Christentums. Die gnostischen Sekten wandten sich vom Gott der Zeugung und Schöpfung ab, um den Gott der Liebe zu suchen:

Dieser Gott der Liebe galt ihnen vor allem als ein Gott ohne genealogische Filiationen, als Gott der Präsenz, der jedem Mann und jeder Frau genauso erreichbar bleiben wollte wie den Aposteln, den Bischöfen und selbsternannten Nachfolgern des Erlösers.<sup>9</sup>

Die unmittelbare Präsenz des liebenden Gottes nivellierte nicht nur die Hierarchien der Herkunft, sondern auch die sexuellen Differenzen des Geschlechts. »Nicht zufällig«, so konstatiert Macho in der Folge, »tauchen in den gnostischen Evangelien die Frauen wieder auf: aber justament nicht als Mütter oder Töchter, sondern als Gefährtinnen und Freundinnen, die sich der gnostischen Lebenskunst befleißigten; einer Lebenskunst, die vor allem jegliche Mitwirkung am Schöpfungsgeschehen verweigerte.«<sup>10</sup> Wie sich die durch den antigenealogischen Impuls motivierte Neuordnung der Geschlechterbeziehungen in den gnostischen Lehren des zweiten Jahrhunderts gestaltete, hat der Historiker Peter Brown in seiner Studie *Die Keuschheit der Engel* ausgeführt. In den mythischen Systemen der Gemeinden spielte einerseits die vom Sexualtrieb abgeleitete Metaphorik eine zentrale Rolle. Andererseits beruhte das neue Ideal, so Brown, auf der Rückführung des vom Geist Abgefallenen auf ebendiesen. »Alles«, so fasst Brown die Lehre von Valentinus exemplarisch zusammen, »was nicht mit dem Geist identisch war, musste ihm wieder einverleibt werden: die Polarität von Männlichem und Weiblichem selbst würde abgeschafft werden. Das Weibliche würde männlich werden.«<sup>11</sup>

Was jedoch verbindet die revolutionären Figuren der Gnosis mit Benjamins zweiter Technik und der Vorstellung, dass diese der Menschheit durch das Bündnis von Spiel und Technik »in der Technik eine Physis« organisieren werde, »in welcher ihr Kontakt mit dem Kosmos sich neu und anders bildet als in Völkern und Familien«<sup>12</sup>? Die Antwort führt zunächst zu den Utopien der Frühsozialisten und

8

Macho: Umsturz nach innen, S. 511.

9

Macho: Umsturz nach innen, S. 511.

10

Macho: Umsturz nach innen, S. 511 f.

11

Brown, Peter: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Keuschheit im frühen Christentum* (1988). Aus dem Engl. v. Pfeiffer, Martin. München 1994, S. 126. Vgl. des Weiteren Pagel, Elaine: Adam, Eva und die Schlange. In: Macho u. Sloterdijk: *Weltrevolution der Seele*, S. 868-882.

12

Benjamin, GS IV.1, S. 147.



der herausragenden Stellung, die sie in Benjamins Urgeschichte der Moderne einnehmen: Die an den antigenealogischen Impuls der Gnosis anknüpfende frühsozialistische Neuordnung der Geschlechterbeziehungen und die Veränderung des Verhältnisses von Technik, Gesellschaft und Natur bilden den Hintergrund jener Utopien der Moderne, denen Benjamin – im Unterschied zu den technischen Fortschrittsmodellen der Sozialdemokratie<sup>13</sup> – den Status einer Zukunftsvorstellung zuwies, der tatsächlich eine Zukunft zukam. Verglichen mit der Vorstellung einer Arbeit, die auf die Ausbeutung der Natur und einem Technikverständnis, das auf deren Beherrschung hinausläuft, erweisen nach Benjamin die Phantastereien von Fourier »ihren überraschend gesunden Sinn«.<sup>14</sup> »Nach Fourier«, heißt es in der XI. geschichtsphilosophischen These,

sollte die wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, dass vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, dass das Eis sich von den Polen zurückziehen, dass das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit davon entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern.<sup>15</sup>

## 2. Fouriers glücklicher Diskurs

Charles Fourier, 1772 als Sohn eines wohlhabenden Tuchhändlers in Besançon geboren, hatte aus dem Scheitern der Französischen Revolution und dem Elend, das er bei den Seidenarbeitern in Lyon erlebte, den Schluss gezogen, dass die bestehende Zivilisation mit den Übeln der »sozialen Industrie«: »Armut, Mangel an Arbeit, Erfolge der Schurken, Piraterie zur See, Handelsmonopole, Sklaveneinfang«<sup>16</sup>, wie eine Umkehrung der natürlichen Ordnung sei und den eigentlichen Absichten Gottes zuwiderlaufe. Von Descartes' methodischem Zweifel inspiriert, begann er an der Gesellschaftsordnung des nachrevolutionären Frankreich – der, nach dem Zustand der Wildheit, des Patriarchats und der Barbarei, vierten Zivilisation – zu zweifeln und eine neue, fünfte, sechste, siebte Gesellschaftsordnung zu entwerfen. Diese neue Gesellschaft sollte auf dem Prinzip der landwirtschaftlichen Vereinigung – der Genossenschaft – und dem Prinzip der freien Liebe basieren. Fourier kämpfte für die Abschaffung der Familie und die Ersetzung der durch Herkunft und Geschlecht begründeten gesellschaftlichen Hierarchie durch ein auf dem Zusammenspiel und der Kombinatorik der

<sup>13</sup>  
Benjamin, GS I.2, S. 699.

<sup>14</sup>  
Benjamin, GS I.2, S. 699.

<sup>15</sup>  
Benjamin, GS I.2, S. 699.

<sup>16</sup>  
Fourier, Charles: *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*. Aus d. Franz. v. Holzhausen, Gertrud von. Hg. v. Adorno, Theodor W. Eingel. v. Lenk, Elisabeth. Frankfurt a. M. 1966, S. 37.





Leidenschaften beruhendes Gesellschaftssystem. Er gab den landwirtschaftlichen Vereinigungen, die, statt auf Pflicht und Moral, auf allgegenwärtigem, menschlichem, sinnlich-materiellem Glück<sup>17</sup> begründet waren, den Namen »Phalanstère«. Bedingungen für das Funktionieren der Phalanstères ist nach Fouriers Berechnungen, neben einer Mindestfläche von 2.300 Hektar abwechslungsreicher Landschaft, eine Mindestanzahl von Mitgliedern zwischen 1.200 und 1.600 Menschen. Nur bei diesen Mindestzahlen kann die Kombinatorik der Leidenschaften sich zum Wohle aller ausza(e)hlen. Zu Fouriers Utopie gehört nicht nur die Vorstellung einer Ordnung, die sich am Paradies orientiert, sondern auch ein allgemeines Recht auf Sinnenlust, das Kinder ebenso wie Alte, Frauen und Männer unter sich fasst und kein Tabu kennt, das alle Formen der erotischen Praktiken und Techniken zulässt und fördert. Der Autodidakt Fourier ist oft kritisiert worden, man hat ihn »Sonntagssozialist«<sup>18</sup> genannt, der Phantasterei beschuldigt oder, wahlweise, als Vorreiter der sexuellen Befreiung<sup>19</sup> gefeiert. Unbestritten dürfte sein, dass es, wie Roland Barthes geschrieben hat, bei Fourier nur so wimmelt von glücklichen Einfällen, und mehr noch, dass insgesamt niemals ein Diskurs so glücklich war.<sup>20</sup> Die Welt, die Fourier entwirft, erinnert nicht zufällig an die Traumwelt jener erdumkreisenden Mickey Mouse, die Benjamin den ersten »Trockenwohner« der durch den Film geschaffenen neuen Spielräume genannt hat.<sup>21</sup> Insofern hat Barthes recht, wenn er feststellt: »Was Fourier (mit Absicht) verfehlt, bezeichnet wiederum das, was wir verfehlen, wenn wir Fourier ablehnen.«<sup>22</sup> Was Fourier nach Barthes mit Absicht verfehlt, sind Wissenschaft, Politik und Vernunft. Was wir verfehlen, wenn wir Fourier ablehnen, sind jene Schöpfungen, die als mögliche in der Natur schlummern. Was Barthes in seiner Lektüre von Fourier freilich nicht erwähnt und in der Rezeption, wenn überhaupt, dann nur gestreift und meines Wissens nicht auf die untergründige Verbindung mit der Gnosis zurückgeführt wird, ist Fouriers Antisemitismus.<sup>23</sup> Mit der gnostischen Tradition verband Fourier nicht nur die Figur der antigenealogischen Rebellion, sondern auch deren gegen das Gesetz der

17

Zu Fouriers Konstruktion des Glücks vgl. Lenk, Elisabeth: Einleitung in die deutsche Übersetzung der »Theorie der vier Bewegungen«. In: Fourier: *Theorie der vier Bewegungen*, S. 6-33, hier S. 25

18

Vgl. Lenk: Einleitung, S. 6.

19

Vgl. Guérin, Daniel: Vorwort. In: Fourier, Charles: *Aus der neuen Liebeswelt*. Berlin 1977, S. 7-37.

20

Barthes, Roland: *Sade – Fourier – Loyola*. Frankfurt a. M. 1974, S. 13.

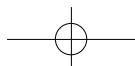
21

GS VII.1, S. 377 f. Vgl. Lindner, Burkhard: Mickey Mouse und Charlie Chaplin. Benjamins Utopie der Massenkunst. In: *Schrift Bilder Denken*. Hg. v. Schöttker, Detlev. Berlin 2004, S. 144-155.

22

Barthes: *Sade – Fourier – Loyola*, S. 10.

23

Lenk erwähnt den kaum verhohlenen Antisemitismus von Fourier zwar, jedoch nur im Zusammenhang mit dessen Kritik des »raffenden Kapitalismus«, und entschuldigt ihn sogleich als nicht rassistisch (Lenk: Einleitung, S. 19). Rassismus, aber nicht als Antisemitismus spezifiziert, stellt Foucault im Kontext einer allgemeinen Bemerkung zu Rassismus und Sozialismus auch bei Fourier fest. Foucault, Michel: Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*. Aus d. Franz. v. Ott, Michaela. Frankfurt a.M 1999, S. 302.



Herkunft und des Vaters gerichteter antijudaistischer Impuls.<sup>24</sup> Wie aus seinen im *Passagenwerk* gesammelten Notizen hervorgeht, wusste Benjamin um diesen Zusammenhang. So heißt es im Konvolut W [Fourier]:

Fourier war Chauvinist; er hasste die Engländer und die Juden. In den Juden sah er nicht Zivilisierte, sondern Barbaren, die die patriarchalischen Sitten beibehalten haben.<sup>25</sup>

Barbarisch sind die Juden für Fourier als Repräsentanten der Gesetzesreligion, die durch Pflicht und Moral die natürliche Ordnung denaturalisiert und Frauen, Töchter und Söhne dem Patriarchat unterworfen haben. Er zitiert und wiederholt den Antijudaismus der frühen Gnostiker, die das Judentum mit der patriarchalen Gesetzesreligion gleichsetzten, um dann den antigenealogischen sowie den antinomistischen Impuls gegen es zu wenden.<sup>26</sup>

Benjamin wusste um den Antisemitismus in Fouriers Denken und wies dessen Utopie in seiner Ursprungsgeschichte der Moderne dennoch einen herausragenden Ort zu. Ich möchte zunächst diesen Ort etwas genauer bestimmen, um dann der Frage nachzugehen, wie Benjamin auf den Antisemitismus der gnostischen Revolten geantwortet hat.

In einer Fußnote in der zweiten Fassung des Kunstverkaufsatzes benennt Benjamin den Ort der Fourier'schen Utopie etwas genauer. Ausgangspunkt ist die Differenz zwischen der ersten und der zweiten Technik, die Benjamin im Zuge seiner Analysen der Veränderungen im Medium Wahrnehmung einführte. Anders als die erste, ist die zweite Technik nicht Instrument, sondern, wie Benjamin in Anspielung auf die Erweiterung und Veränderung der Wahrnehmung durch die Technik schreibt, ein kollektives »Organ«.<sup>27</sup>

Nun kündigt sich aus dem Blickwinkel der zweiten Technik das neue Zeitalter nicht als Fortschritt, sondern als eine umfassende Veränderung aller Verhältnisse, als ein Raum von ungeahnten Möglichkeiten, als eine »unabsehbare« Erweiterung eines »Spielraums« an, in dem »das Individuum«, wie Benjamin schreibt, »noch nicht Bescheid weiß«.<sup>28</sup> In einem schönen Bild vergleicht er die »Menschheit in ihren Innervationsversuchen«, die, neben den greifbaren, solche Ziele ins Auge fasst, die »vorerst utopisch sind«, mit einem Kind, das, »wenn es greifen lernt, die Hand so gut nach dem Mond ausstreckt wie nach einem Ball.«<sup>29</sup>

24

Vgl. Brumlik, Micha: *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt a. M. 1995.

25

Benjamin, GS V.2, S. 795.

26

Exemplarisch dafür ist die Lehre von Marcion. Vgl. Deuber-Mankowsky: Benjamin's »Theological-Political Fragment«.

27

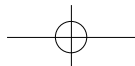
Benjamin, GS VII.1, S. 360.

28

Benjamin, GS VII.1, S. 360.

29

Benjamin, GS VII.1, S. 360. Auf dieses Bild verweist Benjamin im *Passagenwerk* im Konvolut »Fourier« V.2, S. 777.





Nun richten sich diese utopischen Entwürfe zwar in die Zukunft, doch die Wünsche, die sie erfüllen sollen, kommen aus der Vergangenheit – sie leiten sich aus nicht erfüllten Forderungen der alten Ordnung her. So ist es nicht das »neue Kollektiv«, sondern, wie Benjamin schreibt, der »durch die Liquidation der ersten Technik emanzipierte Einzelmensch«<sup>30</sup>, der in dem erweiterten Spielraum zunächst seine Forderungen erhebt. Die neuen technischen Möglichkeiten gehen in der Folge mit der Aktualisierung alter Ansprüche einher, ja, mehr noch, der neu gewonnene Spielraum macht allererst fühlbar, »wie wenig ihnen [den Individuen d. V.] bisher, im Banne der ersten, das ihre geworden ist.«<sup>31</sup>

Aus der von Benjamin entworfenen Perspektive gründen die utopischen Entwürfe in Forderungen, die mit den durch die »erste Technik verschütteten Lebensfragen des Individuums«<sup>32</sup> erneut zu einer Lösung drängen. Diese Lebensfragen betreffen, wie bereits die Wahlverwandtschaftenarbeit deutlich machte, »Liebe und Tod«.<sup>33</sup> Dabei versteht Benjamin diese nicht als Lebenssinnfragen, sondern als Fragen der Bedürftigkeit bzw. der Bedürfnisse des »leiblichen Organismus«<sup>34</sup>. Es geht ganz konkret um Lüste und um Ängste. So heißt es bezüglich der Frage der Liebe unmissverständlich: »Sade und Fourier fassen die unmittelbare Verwirklichung des menschlichen Freudenlebens ins Auge.«<sup>35</sup>

Benjamin situiert Fouriers utopischen Entwurf vor dem Hintergrund des epochalen Wandels der Moderne an der Schwelle zwischen erster und zweiter Technik. Damit werden sie als »erstes geschichtliches Dokument dieser Forderung«<sup>36</sup> lesbar, mit der das Individuum nach einer Lösung derjenigen Fragen drängt, die Liebe und Tod aufgeben. Benjamin dechiffriert Fouriers utopischen Entwurf als einen Schwellentext, in dem sich historisch weit auseinander liegende Bilderschichten überlagern, in dem verschüttete Glücks- und Erlösungsvorstellungen an die Oberfläche drängen und in den erweiterten Spielraum projiziert, in gewisser Weise in die Zukunft gestülpt werden. Damit erklärt Benjamins historische Konstruktion nicht nur, dass und wie in der Moderne die von Thomas Macho beschriebenen revolutionären Figuren der Gnosis als Forderungen einer Liebe ohne Schuld und Sühne und als Ausdruck von Freude und grenzenlosem Jubel ungeahnte Aktualität erlangen konnten, sondern erlaubt auch, die spezifische Modernität zu dechiffrieren, die sie im Kontext ihres Auftauchens im Spielraum der zweiten Technik erlangen. Diese spezifische Modernität zielt im Falle Fouriers nach Benjamin gerade nicht auf eine Befreiung der »Liebe«, sondern,

30

Benjamin, GS VII.1, S. 360.

31

Benjamin, GS VII.1, S. 360.

32

Benjamin, GS VII.1, S. 360.

33

Benjamin, GS VII.1, S. 360.

34

Benjamin, GS.VII.2, S. 666.

35

Benjamin, GS VII.2, S. 666.

36

Benjamin, GS VII.1, S. 360.



wie noch genauer auszuführen sein wird, auf die »sexuelle Revolte gegen die Liebe.«<sup>37</sup>

### 3. Claire Démars Manifest der Zukunft

Ein weiteres Werk, das Benjamin an der Schwelle von erster und zweiter Technik situiert, ist jenes der Frühsozialistin und Feministin Claire Démar. Es ist weniger glücklich als jenes von Fourier und zeigt die Zukunft nicht aus der Gottperspektive<sup>38</sup>, sondern aus der Perspektive einer auf ihr Recht auf Emanzipation und freie Liebe pochenden rebellischen jungen Frau. In Claire Démar hat sich nach Benjamin jenes Bild der heldischen Frau in »ursprünglicher Fassung«<sup>39</sup> ausgeprägt, welches, wie es in *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* heißt, der Dichter in sich aufgenommen habe.

Claire Démar, um 1800 geboren, hatte sich kurz vor der Julirevolution 1830 den St. Simonisten angeschlossen und in den Jahren 1831-33 den im Selbstverlag publizierten *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement des femmes* und das Manifest *Ma loi d'avenir*<sup>40</sup> verfasst. Außer diesen Texten ist ein Briefwechsel mit verschiedenen Mitgliedern der Gemeinde überliefert, von denen sich die meisten an den Père Barthélémy-Prosper Enfantin richten. Enfantin befand sich vom Januar 1833 bis zu Démars Selbstmord im August 1833 im Gefängnis. Die Gruppe der St. Simonisten hatte sich nach der gescheiterten Junirevolution immer mehr aus der Politik zurückgezogen und ihr Aktionsfeld in den Spiritualismus verlegt. Die Schule wandelte sich zur religiösen Gemeinde, die Führer zu Priestern, Symbole und Rituale traten immer mehr in den Vordergrund. 1831 spaltete sich die Gruppe, und Enfantin setzte sich mit seinen Thesen zu einem neuen Moralgesetz durch. Dessen Ausgangspunkt war der Satz, den St. Simon angeblich kurz vor seinem Tod 1825 formuliert haben soll: »Die Frau und der Mann, das ist das soziale Individuum.«

In der Folge rief Enfantin die Losung aus, die zur ersten autonomen Frauenbewegung führen sollte: Bis die »Femme Messie«, die zu Enfantin passende Frau und Mutter gefunden ist, sollen die Männer getrennt leben von den Frauen, da die Männer den Frauen nicht ihre männlichen Gesetze vorsezen dürften. Die Frauen, insbesondere die Proletarierinnen, die nach der Junirevolution zu den St. Simonisten gestoßen waren, verstanden diese Losung als Aufruf zur Autonomie. Sie gründeten eine Frauenschule, Frauenhäuser und eine Frauenzeitschrift. In deren Kreis, dazugehörig und gleichzeitig fremd, bewegte sich Claire Démar. Zwar kämpfte auch sie für die Befreiung der Frauen, doch sie tat es im Namen

37

Benjamin, GS V.1, S. 617.

38

Zu Fouriers »Gottperspektive« passt die Beobachtung Benjamins: »Die Betrachtung der Landkarte war eine Lieblingsbeschäftigung von Fourier« (GS V.2, S. 786).

39

Benjamin, GS I.2, S. 595.

40

Vgl. Démar, Claire: *Textes sur l'affranchissement des femmes (1832-1833). Suivi de Symbolique groupale et idéologie féministe saint-simoniennes*. Hg. v. Pelosse, Valentin. Paris 1976.





einer freien, leidenschaftlichen und geheimnisvollen Liebe, einer Liebe ohne Schuld und Sühne und ohne Abhängigkeiten und Verpflichtungen. Zu Recht schrieb Benjamin im *Paris des Second Empire bei Baudelaire*, ihr Text stehe in der »weit verzweigten Literatur der Zeit, die es mit der Zukunft der Frau zu tun« habe, »vereinzelt durch Kraft und durch Leidenschaft«<sup>41</sup>. Einen Eindruck von dieser Kraft vermittelt die von Benjamin zitierte Schlusspassage des Manifests, in dem Démar die Abschaffung von Vater- und Mutterschaft und die bedingungslose Absage an das Gesetz des Blutes fordert. In dieser Schlusspassage überlagern sich die moderne Idee der Egalité des Sexes, die Auflösung der Tradition und die Verwerfung des Gesetzes der Herkunft mit dem alten Traum der egalitär organisierten Gemeinden, mit denen bereits die Gnostiker die Kirchenväter des frühen Christentums schockiert hatten:

Keine Vaterschaft mehr, die sowieso immer unsicher und schwer nachweisbar ist.

Kein Eigentum, keine Erbschaft:

Klassierung entsprechend den Fähigkeiten, Entlohnung entsprechend der Leistung.

Daraus folgt:

Keine Mutterschaft mehr, kein Gesetz des Blutes.

Ich sage, keine Mutterschaft:

Ist die Frau erst einmal [...] von Männern, die ihr den Preis ihres Körpers zahlen, befreit, so wird sie ihr Dasein, ihre soziale Existenz nur ihrem eigenen Schaffen und ihren Werken zu danken haben. Dazu muss sie sich einem Werke widmen und eine Funktion ausfüllen. Und wie könnte sie das, wenn sie dazu verdammt ist, einen längeren oder kürzeren Teil ihres Lebens für die Pflege hinzugeben, die die Erziehung eines oder mehrerer Kinder erfordert? Entweder wird die Funktion schlecht ausgefüllt oder das Kind schlecht erzogen, der Pflege beraubt, die seine Schwäche erfordert, sein langes Wachstum.

Ihr wollt die Frauen befreien. Gut, dann übergebt das Neugeborene von der natürlichen Mutter in die Arme der sozialen Mutter, der staatlich bestellten Hebamme. So wird das Kind besser erzogen werden.

Dann erst, und früher nicht, werden Mann, Frau und Kind vom Gesetz des Blutes, dem Gesetz der Ausbeutung der Menschheit durch sich selbst entbunden sein.<sup>42</sup>

Démar verband in ihrem Gesetz der Zukunft feministische Forderungen mit dem Moralgesetz von *Enfantin* und den Lehren des charismatischen Sektengründers James de Laurence, der sich explizit auf die gnostischen Schriften des frühen Christentums bezog.<sup>43</sup> Aus dessen Buch *Les enfants de dieu ou la religion de*

41

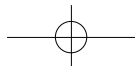
Benjamin, GS I.2, S. 594.

42

Démar: *Ma loi d'avenir*. In: Dies.: *Textes*, S. 93 f. Übersetzung v. d. V.

43

So zitiert Benjamin folgende Passage aus James de Laurences Buch *Les enfants de dieu ou la religion de Jésus*



*Jésus réconcilié avec la philosophie* notierte Benjamin unter anderen folgende Passagen in das Konvolut »anthropologischer Materialismus, Sektengeschichte«:

La religion des Juifs fut celle de la *paternité*, sous laquelle les patriarches exercèrent leur autorité domestique. La religion de Jésus est celle de la *maternité*, dont le symbole est une mère portant un enfant sur les bras [...].<sup>44</sup>

Wieder verbindet sich die antigenealogische Revolte der Moderne mit der Figur jenes Antijudaismus, welche bereits die antigenealogische Revolte der frühen Gnostiker sekundierte. Benjamins Antwort auf diesen Antijudaismus ist subtil. Er teilt weder den Glauben an eine freie Liebe noch die (christliche) Perspektive auf das Judentum als eine Gesetzes- und das Christentum als eine Liebesreligion. Was Fourier und Démar als freie Liebe bezeichnen, erweist sich in Benjamins historischer Konstruktion der Moderne als eine »sexuelle Revolte gegen die Liebe«<sup>45</sup>. Was Benjamin an Fouriers kalkulierter Liebeswelt und an dessen »Maschine aus Menschen« herausstellt, ist das »konstruktive Moment«<sup>46</sup>, das Fourier und de Sade verbinde. Was Benjamin fokussiert, ist, um es zusammenzufassen, die Art, wie die Frühsozialisten die Frage der (zweiten) Technik aufwerfen. An dieser Frage hängt, wie er in den geschichtsphilosophischen Thesen gegen den Fortschrittsglauben der Sozialdemokratie und gegen die technokratischen Züge geltend macht, die diese mit dem Faschismus verbinden, die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft.

Die Gegenüberstellung von Gesetz der Herkunft und freier Liebe hat Benjamin bereits im Wahlverwandtschaftenessay im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Aufklärung und den Grenzen der (Selbst-)Erziehbarkeit des Menschen in Frage gestellt. Dort vertritt er die These, dass das Ideal einer aus dem Gesetz der Herkunft befreiten antigenealogischen Liebe selbst in einem bloß »chimärischen Freiheitsstreben«<sup>47</sup> gründe. »Wahre Liebe«<sup>48</sup> revoltiere dagegen, wie er ausführt, nicht gegen das Gesetz der Herkunft, sondern sie verwandle es. Benjamin entwickelt diese Kritik am Ideal der freien Liebe in seiner Deutung der Novelle »Wunderliche Nachbarskinder«, die Goethe in seinen Roman integriert hatte. Die Passage, in der Benjamin die Liebe der Nachbarskinder von den unheilvollen Verbindungen – den Wahlverwandtschaften – der Hauptfiguren abhebt, liest

*réconcilié avec la philosophie* (Paris 1831): »Quelques sectes ... aux premiers siècles de l'Eglise, semblent avoir deviné les intentions de Jésus; les Simonien, les Nicolaites, les Carpocratien, les Basilidiens, les Marcionites et d'autres ... n'avaient pas seulement aboli le mariage, mais établi la communauté des femmes«, GS V.2, S. 977. Auslassung im Original.

44

Benjamin, GS V.2, S. 977.

45

Benjamin, GS V.1, S. 617.

46

Benjamin, GS V.2, S. 785.

47

Benjamin, GS I.1, S. 170.

48

Benjamin, GS I.1, S. 187.



sich wie ein Kommentar und zugleich eine Dekonstruktion des Freiheits- und Liebeseideals der antigenealogischen gnostischen Revolten der Moderne:

Denn gewiss ist, dass die Liebenden aus der Bindung des Elternhauses mündig heraustreten, aber nicht minder, dass sie dessen innerliche Macht wandeln, indem, sollte selbst ein jeder für sich darinnen verharren, der andere ihn mit seiner Liebe darüber hinausträgt. Gibt es anders überhaupt für Liebende ein Zeichen, so dies, dass füreinander nicht allein der Abgrund des Geschlechts, sondern auch jener der Familie sich geschlossen hat. Damit solche liebende Anschauung gültig sei, darf sie dem Anblick, gar dem Wissen von Eltern nicht schwachmütig sich entziehen, wie es Eduard gegen Ottilie tut. Die Kraft der Liebenden triumphiert darin, dass sie sogar die volle Gegenwart der Eltern beim Geliebten überblendet. [...] Nicht zu diesen allein, auch zu der übrigen Mitwelt treten die Liebenden der Novelle in ein Verhältnis.<sup>49</sup>

Die Liebenden verwandeln nach Benjamin die Familie und verwerfen sie nicht. Sie treten in ein neues Verhältnis zu ihrer Herkunft und fliehen sie nicht. Das Gesetz der Herkunft erscheint bei Benjamin nicht in einem Gegensatz zur Liebe, sondern in einem Bedingungsverhältnis. Diese Liebe steht nicht in einem Gegensatz zur Tradition, sondern sie *ist* Medium der Tradition und liegt, wie die Herkunft selbst, nicht in der Hand der Menschen: »Die Liebe wird«, wie Benjamin in aufklärungskritischer Absicht schreibt, »vollkommen nur, wo sie über ihre Natur erhoben durch Gottes Walten gerettet wird.«<sup>50</sup> In Abhebung von Kants denkwürdiger Definition der Ehe als einer lebenslangen Geschlechtsgemeinschaft, die im »wechselseitigen Gebrauch« besteht, »den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht«<sup>51</sup>, gibt Benjamin zu bedenken, dass die Liebe einerseits nicht eine Frage des Willens und das Ende der Liebe andererseits nicht als selbstverschuldetes Scheitern, sondern als Einlösung der »tiefsten Unvollkommenheit des Menschen« zu verstehen sei:

So ist das dunkle Ende der Liebe, deren Dämon Eros ist, nicht ein nacktes Scheitern, sondern die wahrhafte Einlösung der tiefsten Unvollkommenheit, welche der Natur des Menschen selber eignet. [...] Darum tritt in alles Lieben, was nur sie bestimmt, die Neigung, als das eigentliche Werk des Eros Thanatos.<sup>52</sup>

Am Recht auf diese Unvollkommenheit festgehalten zu haben, macht das Zentrum von Baudelaires Heroismus aus. Ihr hat er nach Benjamins Deutung in den *Fleurs du Mal* ein Denkmal gesetzt. Benjamin liest die Gedichte als Ausdruck jenes

49

Benjamin, GS I.1, S. 170.

50

Benjamin, GS I.1, S. 187.

51

Kant: Metaphysik der Sitten, *Werkausgabe*. Bd. 8, S. 389.

52

Benjamin, GS I.1, S. 187.



Willens, den Baudelaire mit Josua verbinde, als Willen, den Weltlauf zu unterbrechen.<sup>53</sup> Das Ende der idealisierenden Liebe geht, wie Benjamin in der letzten Fassung der Baudelairestudie *Über einige Motive bei Baudelaire* deutlich macht, mit dem Verfall der Aura einher<sup>54</sup>, ist mithin Ausdruck jener mit der »Krisis der künstlerischen Wiedergabe« einhergehenden Krise der (auratischen)<sup>55</sup> Wahrnehmung, die den epochalen Übergang von der ersten zur zweiten Technik begleitet.<sup>56</sup>

#### 4. Opfergang der männlichen Sexualität

Das Bild der »heldischen Frau«, das sich, wie Benjamin im *Paris des Second Empire bei Baudelaire* ausführt, in der Schlusspassage von Démars Manifest in »ursprünglicher Fassung«<sup>57</sup> ausprägte, leitet von Fouriers Utopie und dessen neuem Liebesleben zu Benjamins Lektüre von Baudelaires Gedichtzyklus *Les Fleurs du Mal* über, der 1857 in erster Auflage veröffentlicht wurde und gegen den unmittelbar nach der Veröffentlichung ein Prozess wegen Verstoßes gegen die öffentliche Moral begann. Anders als Fouriers Utopie richten sich Baudelaires Gedichte nicht auf eine bessere Zukunft, sondern, wie Benjamin in einem denkwürdigen Vergleich zum Ausdruck bringt, auf die melancholische Erotisierung des Todes. Die *Blumen des Bösen* stellen die Kehrseite des gnostischen Jubels dar, sie sind, wie Benjamin auf den Liebes- und Opfertod des antigenealogischen Jesus anspielend festhält, als »Blumen« zu verstehen, »die die einzelnen Stationen dieses Kalvarienbergs [der männlichen Sexualität]«<sup>58</sup> schmücken – sie bilden die Textur des dunklen Endes der Liebe. Anders als bei Fourier liege bei Baudelaire ein »Tabu auf der Zukunft«<sup>59</sup>. Es ist Ausdruck der Verweigerung, die Genealogie fortzusetzen, und zugleich Ausdruck jener an Démar erinnernden »heroischen Entschlossenheit«<sup>60</sup>, mit der Baudelaire mit der ländlichen Natur und der Idylle bricht, um in seiner Lyrik die Stadt zu evozieren, wo sie, wie es in einem Konspekt zum Baudelairebuch heißt, »an dem Orte [steht, d. V.], an dem die Natur der Dinge von der Natur des Menschen überwältigt und umgeschaffen [?] wird.«<sup>61</sup> Zielte Fouriers Utopie auf die Einlösung der Forderung nach einer Lustökonomie, in der jedes Begehren auf seine

53

Benjamin, GS I.2, S. 667.

54

Benjamin, GS I.2, S. 622 ff., S. 645 ff.

55

Benjamin, GS I.2, S. 645.

56

Benjamin, GS VII.1, S. 368.

57

Benjamin, GS I.2, S. 395.

58

Benjamin, GS V.1, S. 416; GS V.1, S. 532; GS. I.2, S. 666.

59

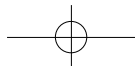
Benjamin, GS I.2, S. 657.

60

Benjamin, GS I.3, S. 1152.

61

Benjamin, GS I.3, S. 1152.







Kosten kommen sollte, so prägt sich Démars Gesetz der Zukunft in Baudelaires Bild der Moderne als Auflösung der sexuellen Differenz und Verfall der Liebes- und Reproduktionsfähigkeit als Schock ein, der Impotenz und melancholische Verweigerung evoziert. Entsprechend schreibt Benjamin in der veröffentlichten Fassung der Baudelairestudie über Baudelaire: »Er, der keine Familie gegründet hat, hat dem Wort familier eine von Verheißung und Verzicht gesättigte Textur mitgegeben. Er ist blicklosen Augen verfallen und begibt sich ohne Illusionen in ihren Machtbereich.«<sup>62</sup> Diese blicklosen Augen gehören Satyrn und Nixen, den chimärischen Frauenerscheinungen, welche die *Fleurs du Mal* durchziehen.

Benjamin hat unter dem Titel »Zentralpark« die zentralen Thesen gesammelt, die in sein Baudelairebuch *Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* eingehen sollten. Die meisten Motive finden sich wieder im *Paris des Second Empire bei Baudelaire*, das ursprünglich als zweiter Teil des ungeschriebenen Buches geplant war. Von dem ersten und dritten Teil sind nur die Titel bekannt: »Baudelaire als Allegoriker« und »Die Ware als poetischer Gegenstand«. Auf einem Notizblatt der 1981 in Paris aufgetauchten Manuskripte findet sich jedoch eine detaillierte Beschreibung des geplanten Aufbaus, die zeigt, wie zentral der Bezug zwischen dem christlichen Opfertod, der Ästhetisierung des Todes und der sexuellen Impotenz für die Anlage der Baudelairestudie war. Getreu der Ankündigung, die er in seinem Brief vom 6. 8. 1939 an Adorno formulieren sollte – »Ich lasse meinen christlichen Baudelaire von lauter jüdischen Engeln in den Himmel heben. Es sind aber die Anstalten schon getroffen, dass sie ihn im letzten Drittel, kurz vor dem Eingang in die Glorie, wie von ungefähr, fallen lassen.«<sup>63</sup> –, steht im Zentrum die im Opfertod Jesu sanktionierte Herrschaft des Todesprinzips, die im »Passionsweg der männlichen Sexualität«, in der heroischen Verweigerung der Vaterschaft und im Fetischismus die Moderne Baudelaires prägt:

Die drei Teile der Arbeit haben Thesis, Antithesis und Synthesis darzustellen.

Der Mann, der den Passionsweg der männlichen Sexualität bis ans Ende gegangen ist, wird durch seine sakrale Würde zum Dichter. Der Dichter, dem kein Auftrag der Gesellschaft zu teil werden kann, macht den Markt und die Ware zu seinen Gegenständen.

Die wichtigsten Motive sind nach ihrem thetischen, antithetischen und synthetischen Vorkommen oder mindestens nach dem ersten und letzten zu bestimmen.

Die Mitte des Achsenkreuzes für die Schematismen des ersten Teils wird der Tod oder die Leiche bilden. An der entsprechenden Stelle wird im dritten Teil die Ware als die gesellschaftliche Realität stehen, die der Herrschaft des Todesprinzips in dieser Richtung zugrunde liegt.<sup>64</sup>

62

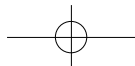
Benjamin, GS. I, 2. S. 649; GS V. 1, S. 424.

63

Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. VI, S. 317.

64

Benjamin, GS VII, 2. S. 764.



Entsprechend der zentralen Bedeutung, die dem Passionsweg der männlichen Sexualität im geplanten Buch zukommen sollte, ist im *Zentralpark* wiederholt die Rede von der »männlichen Impotenz«, von der »lesbischen Frau«, der Hure, den männlichen Trieben, von Frauenerscheinungen und Frauenbildern von Unfruchtbarkeit, der Empfindung der Schwangerschaft als unlauterer Konkurrenz und vom »Opfergang der männlichen Sexualität«<sup>65</sup>. Dabei ging es Benjamin ausdrücklich darum, den »historischen Standindex« bzw. die »gesellschaftlichen Gründe für die Impotenz«<sup>66</sup> dingfest zu machen.

Baudelaire habe, so Benjamin, aus der Poesie eine Form der Introspektion gemacht. Die Erfahrung, die er damit zum Ausdruck bringe, sei die »Aushöhlung des Innenlebens«<sup>67</sup>. Anders als der am »menschlichen Freudenleben« oder, um mit Foucault zu sprechen, an den Praktiken und »Lüsten« orientierte Fourier<sup>68</sup> bannt Baudelaire in seiner Dichtung die auf ihrer Leidenschaft bestehende Frau in das Bild der Heroine. Sie wird zur Allegorie der »vermännlichten Frau«. Um diesen Prozess zu verdeutlichen, zitiert Benjamin Baudelaires Bemerkung über Madame Bovary, sie sei »in ihrer besten Spannkraft und ihren ehrgeizigsten Zielen nach, aber auch in ihren tiefsten Träumen [...] ein Mann geblieben. Wie die dem Haupte des Zeus entstiegene Pallas Athene hat diese sonderbare Androgyne alle verführerische Gewalt erhalten, die einem männlichen Geist in einem bezaubernden Frauenkörper zu eigen ist.«<sup>69</sup> Dieses Bild reflektiert in eigentümlicher Weise die bereits in der frühen Gnosis durch die Vereinigung von männlichem und weiblichem Prinzip ersehnte Rückführung des Geistes auf sich selbst. Die Kehrseite dazu bildet Flauberts Bekenntnis: *Madame Bovary, c'est moi*. Und wie Flaubert sein Schicksal mit Madame Bovary zu teilen beginnt, so auch Baudelaire das Schicksal mit seinen Leitbildern, den Prostituierten, Proletarierinnen und »vermännlichten« Literatinnen. Er nimmt sie wie George Sand, eine seiner bevorzugten Heroinnen, die ihre Romane und Gedichte unter einem männlichen Pseudonym veröffentlichte, als Konkurrentinnen wahr. Angewiesen auf den Markt und genötigt, die »Würde eines Dichters in einer Gesellschaft zu beanspruchen, die keinerlei Würde mehr zu vergeben hatte«<sup>70</sup>, erfährt Baudelaire

65

Benjamin, GS I.2, S. 664.

66

Benjamin, GS I.2, S. 664.

67

Benjamin, GS V.1, S. 440.

68

In diesem Sinn heißt es bei Foucault: »In der Kunst der Erotik wird die Wahrheit aus der Lust selber gezogen, sie wird als Praktik begriffen und als Erfahrung verstanden. Nicht im Hinblick auf ein absolutes Gesetz [...] wird die Lust gesehen, sondern [...] in bezug auf sich selbst ist sie als Lust zu erkennen, also in ihrer Intensität, ihrer spezifischen Qualität, ihrer Dauer und ihrer Ausstrahlung in Körper und Seele.« (Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* (1976). Frankfurt a. M. 1983, S. 65. Zu Foucaults Differenzierung von Lüsten und Sex vgl. Butler, Judith: *Revisiting Bodies and Pleasures*. In: *Theory, Culture & Society*, Vol. 16, No. 2, 1999, S. 11-20. Vgl. des Weiteren Deuber-Mankowsky, Astrid: *Konstruktivistische Ursprungsphantasien. Die doppelte Lektion der Repräsentation*. In: *Under construction. Konstruktivistische Perspektiven feministischer Theorie und Forschungspraxis*. Hg. v. Helduser, Urte et al. Frankfurt a. M., New York 2004, S. 68-80.

69

Baudelaire, zit. in GS I.2, S. 595.

70

Benjamin, GS I.2, S. 664.



seine Verwandtschaft mit der Prostituierten. Er muss sich verkaufen. Dagegen protestiert er, indem er die »weibliche« Form der Verweigerung kopiert, mit Hysterie.<sup>71</sup> In der von Benjamin wiederholt zitierten sexuellen Impotenz führt Baudelaire schließlich die Entmannung am eigenen Körper vor. Und an ebendiesem Punkt endet der Passionsweg der männlichen Sexualität und beginnt die sakrale Würde des Dichters, dem, wie es in dem bereits zitierten geplanten Aufbau des Baudelairebuches heißt, »von der Gesellschaft kein Auftrag zu teil wird« und der in der Folge »den Markt und die Waren zu seinen Gegenständen« macht. Benjamin selbst hat darauf hingewiesen, dass es Baudelaire nie eingefallen wäre, »mit seinem Dichten in der Öffentlichkeit sich für die lesbische Frau einzusetzen«<sup>72</sup>. Dass er sie dennoch zu seinem »heroischen Leitbild« wählte, führt Benjamin auf jenen Rest zurück, welcher der Auflösung der Geschlechterdifferenz zu trotzen schien: auf die Fähigkeit der Frau, Kinder zu gebären. Die Schwangerschaft aber musste Baudelaire als »unlautere Konkurrenz« erfahren. Genau diese Konkurrenz schaltete Baudelaire mit dem Leitbild der lesbischen Heroine aus und damit die körperliche Differenz der Frau. So hält Benjamin fest:

Zum Opfergang der männlichen Sexualität gehört es, dass Baudelaire die Schwangerschaft gewissermaßen als unlautere Konkurrenz erfasst hat. Andererseits Solidarität zwischen Impotenz und Sterilität.

Die lesbische Heroine ist eine Allegorie und als solche zu dechiffrieren. Den Kontext, in dem diese Dechiffrierung zu erfolgen hat, gibt Benjamin in folgender Notiz an, die sich sowohl im *Zentralpark* als auch im Konvolut J [Baudelaire] findet:

Die Frau bei Baudelaire: das kostbarste Beutestück im ›Triumph der Allegorie‹ – das Leben, welches den Tod bedeutet. Diese Qualität eignet am unabdinglichsten der Hure. Sie ist das einzige, was man ihr nicht abhandeln kann und für Baudelaire kommt es nur darauf an.<sup>73</sup>

Die Allegorisierung der Lüste und die Ausrichtung des Begehrens auf abstrakte (Waren-)Werte, der mit dem sexuellen Fetischismus verschränkte Warenfetischismus öffnen den Blick auf jenen Abgrund, den Benjamin in seinem Grundriss des Baudelairebuches anvisiert, wenn er die Herrschaft des Todestriebs in allen drei Teilen ins Zentrum rückt: den Abgrund der Abstraktion, des Wissens und der Bedeutung.<sup>74</sup>

In Benjamins Lektüre der *Fleurs du Mal* als »Blumen auf dem Kalvarienberg der männlichen Sexualität« erscheint die Opferung des Gottessohnes als historische

71

Christina von Braun deutet die männliche Hysterie als Form der »Verweigerung, das Sexualwesen untergehen zu lassen«. Braun, Christina von: *NICHTICH. Logik, Lüge, Libido*. Frankfurt a. M. 1986, S. 324 ff.

72

Benjamin, GS I.2, S. 597.

73

Benjamin, GS I.2, S. 667; GS V.1, S. 424.

74

Benjamin, GS V.1, S. 348.





Quelle für eine Passion des Todes, welche ihren Ausdruck in der mit den *Fleurs du Mal* vollzogenen melancholischen Ästhetisierung des Todestriebs findet.<sup>75</sup>

### 5. Einmal ist keinmal

In ihrem 2004 veröffentlichten Aufsatz »Room-for-Play: Benjamin's Gamble with Cinema«<sup>76</sup> hat Miriam Bratu Hansen eine Relektüre des Kunstwerksaufsatzes aus der Perspektive des Spiels vorgestellt. Dabei weist sie unter anderem darauf hin, dass Benjamin im Unterschied zu zeitgenössischen Theorien des Spiels, wie der 1938 im holländischen Original erschienenen, bis heute einflussreichen Studie *Homo ludens* von Johan Huizinga<sup>77</sup> oder der kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs entstandenen Theorie des Spiels von Roger Caillois<sup>78</sup>, den Einfluss der Technik auf das Spiel nicht als Verfall und Verderbnis des freien Spiels betrachtete. Sie streicht vielmehr Benjamins Konzentration auf die maschinelle Mechanik des Glücksspiels und auf die Involvierung des Körpers in die repetitive Reproduktion des Vorgangs hervor. Denn in ebendieser Gewöhnung der körperlichen Aufnahmefähigkeit an die technische Reproduktion spielt sich die Einübung in das ab, was Benjamin an mehreren Orten seiner Texte, die im Umfeld der Passagenarbeit entstanden sind, als »Innervation des Kollektivs« beschreibt, das, so in der zweiten Fassung der Reproduktionsarbeit, »in der zweiten Technik seine Organe hat«<sup>79</sup>. Dass von hier der Weg zurück zu Fourier und zu seiner antigenealogischen Utopie führt, deutet Benjamin in einer Notiz im Konvolut »Fourier« an, in der es heißt:

Zu Fouriers Vorstellung von der Verbreitung der phalanstères durch explosions sind zwei Vorstellungen meiner »Politik« zu vergleichen: die von der Revolution als einer Innervation der technischen Organe des Kollektivs [...] und die vom Aufknacken der Naturteleologie.<sup>80</sup>

Man muss die Bedeutung, die Benjamin dem Spiel gab, vor dem Hintergrund seiner Kritik an der Baudelaire'schen Ästhetisierung der Passion lesen, in deren Zentrum die Herrschaft des Todestriebs steht. Die Frage, die sich nach Benjamin mit der (zweiten) Technik stellt, führt entsprechend zur Frage, wie die Produktivkräfte der zweiten Technik im Sinne des Lebens(-triebes) genutzt werden können.

75

Benjamin deutet die Verbindung zu Kierkegaards »ästhetischer Passion« an verschiedenen Stellen des Konvoluts J. an (vgl. GS. V.1, S. 422; 427 f.).

76

Bratu Hansen: Room-for-Play.

77

Huizinga, Johan: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel* (1938). Hamburg 1981.

78

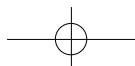
Caillois, Roger: *Les jeux et les hommes: La masque et le vertige*. Paris 1958, 1977. Caillois schrieb seine Studie als Antwort auf Huizinga schon 1946, veröffentlichte sie jedoch erst zwölf Jahre später.

79

Benjamin, GS VII.1, S. 360.

80

Benjamin, GS. V. 2, S. 777.





Die Antwort auf diese Frage geht zurück auf die Lebensfrage »Liebe«, verstanden als leibliche Erfahrung der Lust, und damit zurück auf Fourier, als dessen großes Verdienst Benjamin im Konvolut J [Baudelaire] hervorhebt, »das Spiel als Kanon der nicht mehr ausgebeuteten Arbeit aufgestellt zu haben«.<sup>81</sup> Eine solche »vom Spiel beseelte Arbeit« wäre, wie Benjamin in Abhebung gegen den Abgrund des Wissens und der Bedeutungen unterstreicht, nicht auf die Erzeugung von Werten, sondern auf eine verbesserte Natur gerichtet. Dabei stellt auch für diese, wie Benjamin schreibt, »die Fourier'sche Utopie ein Leitbild, wie man es in der Tat in den Kinderspielen verwirklicht findet«:

Es ist das Bild einer Erde, auf der alle Orte zu Wirtschaften geworden sind. Der Doppelsinn des Wortes blüht hierbei auf: alle Orte sind vom Menschen bearbeitet, von ihm nutzbar und schön gemacht; alle aber stehen, wie eine Wirtschaft am Weg, allen offen. Eine nach solchem Bilde bestellte Erde würde aufhören, ein Teil zu sein ›D'un monde où l'action n'est pas la soeur du rêve‹. Auf ihr wäre die Tat mit dem Traum verschwistert.<sup>82</sup>

Vor diesem Hintergrund erweist sich das konstruktive Moment der »sexuellen Revolte gegen die Liebe«, die, so Benjamin, nicht nur einem »fanatischen, besessenen Lustwillen« entspringe, sondern auch darauf aus sei, »die Natur ihm gefügig und angemessen zu machen«,<sup>83</sup> als Affirmation von jenem »großen Gesetz«, das »über allen einzelnen Regeln und Rhythmen die ganze Welt der Spiele regiert: dem Gesetz der Wiederholung.«

»Wir wissen«, so schrieb Benjamin in seiner Rezension »Spielzeug und Spiele« 1928, dass die Wiederholung

dem Kind die Seele des Spiels ist; dass nichts es mehr beglückt, als ›noch einmal‹. Der dunkle Drang nach Wiederholung ist hier im Spiel kaum minder gewaltig, kaum minder durchtrieben am Werke als in der Liebe der Geschlechtstrieb. Und nicht umsonst hat Freud ein ›Jenseits des Lustprinzips‹ in ihm zu entdecken geglaubt. [...] Verwandlung der erschütterndsten Erfahrung in Gewohnheit, das ist das Wesen des Spielens.<sup>84</sup>

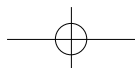
In den Innervationen des Kollektivs findet die Aneignung und Gewöhnung des Mediums der Wahrnehmung an die neuen Bedingungen der Reproduktion statt. Als Ausdruck der taktilen Rezeption der Technik stellt die Innervation des Kollektivs die Alternative zur Ästhetisierung der Massen im Faschismus dar. Die faschistischen Massen sind »kompakte Massen«, in denen sowohl das »emotionale« als auch das »reaktive Moment bestimmend [sein], von dem in der Massen-

81  
Benjamin, GS V.1, S. 456.

82  
Benjamin, GS V.1, S. 456.

83  
Benjamin, GS V.1, S. 617.

84  
Benjamin, GS III, S. 131.





psychologie die Rede ist«<sup>85</sup>. Sie sind durchdrungen von einem »panischen Zug«<sup>86</sup>, der sich durch alle Manifestationen durchzieht, sei es, dass die kleinbürgerlichen Massen, so Benjamin, »der Kriegsbegeisterung, dem Judenhass oder dem Selbsterhaltungstrieb Ausdruck geben«<sup>87</sup>.

Baudelaire und Fourier treffen sich im Misstrauen gegenüber dem Glauben an den technischen Fortschritt, der, anstatt den Spielraum der zweiten Technik zu nutzen, in der Devise, »dass es immer so weitergeht«, die Ordnungsmuster der ersten Technik auf die zweite überträgt. Im sozialdemokratischen Glauben an den technischen Fortschritt feierte, wie Benjamin in der XI. geschichtsphilosophischen These schreibt, die »alte protestantische Werkmoral [...] in säkularisierter Gestalt bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung«<sup>88</sup>. Diese Moral tangiert sowohl den Begriff der Arbeit als auch die Konstellation von Technik, Natur und Gesellschaft. Sie versteht Arbeit, wie Benjamin nicht müde wird zu wiederholen, als »Ausbeutung der Natur, welche man mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüberstellt.«<sup>89</sup> Es kommen darin die technokratischen Züge des Fortschrittsmodells zum Ausdruck, welche, wie Benjamin andeutet, im Faschismus wieder begegnen.<sup>90</sup> Sie evozieren jenen »panischen Zug«, der sich unter anderem im Judenhass der faschistischen Massen manifestiert.

Der »panische Zug« ist Effekt jener restaurativen Haltung, mit der an den Werten des Kleinbürgertums und der zur zweiten Technik nicht mehr passenden auratischen Wahrnehmung festgehalten wird. Gegen diese Täuschung der Wahrnehmung und der Sinne richtet sich Benjamins Appell, sich der Frage der zweiten Technik zu stellen, deren Ursprung nicht im Schein, sondern im Spiel liegt und die, im Gegensatz zur ersten Technik, die den Menschen ins Zentrum stellt, den Menschen so wenig wie möglich einsetzt. Dies ist durchaus wertfrei gemeint und läuft auf den Schluss hinaus, in dem die aufgenommenen Fäden – zumindest für einen Augenblick – zusammenlaufen:

Die technische Großtat der ersten Technik ist gewissermaßen das Menschenopfer, die der zweiten liegt auf der Linie der fernlenkbaren Flugzeuge, die keine Bemannung brauchen. Das Ein für allemal gilt für die erste Technik (da geht es um die nie wiedergutzumachende Verfehlung oder den ewig stellvertretenden Opfertod). Das Einmal ist keinmal gilt für die zweite Technik (sie hat es mit dem Experiment und seiner unermüdlichen Variierung der Versuchsanordnung zu tun).<sup>91</sup>

85

Benjamin, GS VII.1, S. 370.

86

Benjamin, GS VII.1, S. 370.

87

Benjamin, GS VII.1, S. 370.

88

Benjamin, GS I.2, S. 699.

89

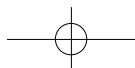
Benjamin, GS I.2, S. 699.

90

Benjamin, GS I.2, S. 699.

91

Benjamin, GS VII.1, S. 359.



### III. NACHSPIEL: DIFFRAKTION STATT REFLEXION

#### 1. Die Fadenspiele von Donna J. Haraway: eine Methode mit kleinem $\gamma$ <sup>1</sup>

Mittlerweile, im späten 20. Jahrhundert, sind beide, Geschlecht und Geist, nicht mehr organismische, sondern technologisch-kybernetische Prägeformen: sie sind Kodierungs-/Kontrollprobleme für Systeme, die immer noch nostalgisch Organismen genannt werden<sup>2</sup>

#### 1. Eine neue Universalwissenschaft und der Einfluss des statistischen Standpunktes durch die Kybernetik

Benjamins Kennzeichnung der »technischen Großtat« der zweiten Technik auf der »Linie der fernlenkbaren Flugzeuge, die keine Bemannung brauchen«<sup>3</sup>, scheint in beunruhigender Weise die Versuchsanordnung vorwegzunehmen, mit welcher der Mathematiker und Physiker Norbert Wiener nur wenige Jahre später die Kybernetik begründen sollte, jene Universalwissenschaft des 20. Jahrhunderts, die sich selbst den Namen »experimentelle Epistemologie«<sup>4</sup> gab. Beunruhigend nicht nur, weil es sich bei den Flugobjekten von Wiener um selbststeuernde Fliegerabwehrraketen handelte – für den unmittelbaren Kriegseinsatz geplant und im Rahmen der US-amerikanischen Kriegswissenschaft entwickelt –, sondern auch, weil die Kybernetik den Anspruch auf eine Universalwissenschaft mit dem unausgesprochenen Versprechen verband, die Lösung des philosophischen Problems der Einheit des Systems einer mathematischen Lösung auf statistischer Basis zuzuführen. Die Kybernetik versprach durch die Anwendung der statistischen Analyse und der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf Wahrnehmung, Verhalten und Kommunikation eine im wörtlichen Sinn technische Lösung jenes Problems, das Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz als das genuine Problem der Philosophie und als »nichtexistente Frage« umschrieben hatte. Technisch waren nicht nur die digitalen Rechenmaschinen, die zur Lösung der

<sup>1</sup> Fadenspiele, auch Abnehmespiele genannt, wurden in vorkolonialer Zeit fast auf der ganzen Welt gespielt. Die meisten der bekannten Fadenspiele (es gibt mehr als 2.500 historisch überlieferte Fadenfiguren) sind von den australischen Ureinwohnern, den Aborigines, den Inuit und den Indianern übermittelt. Fadenspiele hatten unterschiedliche Bedeutungen und/oder Tabus: Bei einigen Inuitgruppen durften z. B. nur im Winter Fadenfiguren gespielt werden.

<sup>2</sup>

Haraway, Donna J.: Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln. In: *Das Geschlecht der Natur*. Hg. v. Orland, Barbara u. Scheich, Elvira. Frankfurt a. M. 1995, S. 136-198, hier S. 157.

<sup>3</sup>

Benjamin, GS VII.1, S. 359.

<sup>4</sup>

Vgl. Foerster, Heinz von: Circular Causality. The Beginnings of an Epistemology of Responsibility. In: *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953*. Bd. I. Protokolle. Hg. v. Pias, Klaus. Zürich, Berlin 2003, S. 11-17, hier S. 14.



anfallenden Differentialgleichungen beitrugen, technisch waren auch die Experimentalanordnungen, welche die Variationen zu modellieren erlaubten, um die nötige Quantität an Daten zu generieren, die für die statistische Verarbeitung des zu lösenden Problems nötig waren; und technisch war schließlich das konzeptuelle Modell, welches die mathematische Operationalisierung der Wahrnehmung, des Verhaltens und der Kommunikation überhaupt erst ermöglichte: die Rückkoppelung oder Selbstregulierung.<sup>5</sup> Die Steuerungs- und Kontrolltheorien reichen bis ins 18. Jahrhundert zurück;<sup>6</sup> die Kybernetik war, wie N. Katherine Hayles unter Bezugnahme auf Otto Mayrs Studie *The Origins of Feedback Control* unterstreicht, jedoch erst möglich geworden, als die Steuerungs- und Kontrolltheorien des 19. Jahrhunderts mit den mathematischen Informationstheorien des 20. Jahrhunderts zusammentrafen.<sup>7</sup> Das ausschlaggebende Ereignis bestand in der Beschreibung der Rückkoppelung als Informationsfluss und in der Verbindung dieser Beschreibung mit einer mathematischen Theorie der Information, welche diesen Informationsfluss der Berechenbarkeit zuführte. Es waren die statistische Mechanik und die Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche Claude Shannon die Quantifizierung und entsprechende Mathematisierung der Information ermöglichten.<sup>8</sup> Es war, genauer, der Zweite Hauptsatz der Thermodynamik, diese selbst, wie Heinz von Foerster unterstrich, eine »technische Wissenschaft«, den Shannon in Anknüpfung an die Arbeiten Harry Nyquists und R. V. Hartleys auf die natürlichen, verschriftlichten Sprachen und deren Zeichenfolge anwandte, um das Maß der Information am Maß der Wahrscheinlichkeit des Auftretens der betreffenden Zeichenfolge im Rahmen einer endlichen Anzahl von Zeichen(-folgen) zu definieren. Man könnte auch sagen: Die mathematische Theorie der Kommunikation umging das Problem der Un-

5

Diese Fokussierung auf das Technische ließ, so erklärt Claus Pias die aktuelle Wiederkehr des Interesses an der Kybernetik, diese zu einer »anthropologischen und philosophischen Herausforderung ersten Ranges« werden. Pias, Claus: Zeit der Kybernetik – eine Einstimmung. In *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953*. Bd. II Transactions / Protokolle. Hg. v. dems. Zürich, Berlin 2004, S. 9-43, hier S. 15.

6

Als erstes Beispiel für die Selbstregulierung durch negative Rückkoppelung gilt die von James Watt 1788 realisierte Dampfmaschinensteuerung, bei der die Größe der Drehzahl durch einen sogenannten Fliehkraftregler, auf Englisch *governor*, konstant gehalten wurde. Der Fliehkraftregler regulierte – vergrößerte oder verminderte – die Dampfzufuhr in Abhängigkeit vom Verhältnis der jeweilig realen Anzahl der Drehungen zu jener Drehzahl, die konstant gehalten werden sollte. Er kam, wie insbes. Otto Mayr gezeigt hat, allerdings schon früher, etwa in Mühlen zur Anwendung. Die Metapher der Selbstregulierung tauchte synchron im Diskurs der Ökonomie auf (Mayr, Otto: Adam Smith und das Konzept der Regelung. Ökonomisches Denken und Technik in Großbritannien im 18. Jahrhundert. In: *Technik – Geschichte. Historische Beiträge und neuere Ansätze*. Hg. v. Troitzsch, Ulrich u. Wohlauf, Gabriele. Frankfurt a. M. 1980, S. 241-267).

7

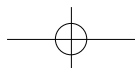
Hayles, N. Katherine: *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. The University of Chicago Press. Chicago, London 1999, S. 8.

8

Shannon, Claude E.: Eine mathematische Theorie der Kommunikation (1948). In: *Claude E. Shannon. Ein / Aus. Ausgewählte Schriften zur Kommunikations- und Nachrichtentheorie*. Hg. v. Kittler, Friedrich u. a. Aus d. Amerik. v. Siebert, Bernhard u. a. Berlin 2000, S. 7-101.

9

Vgl. Foerster, Heinz von: Unordnung / Ordnung: Entdeckung oder Erfindung? In: Ders.: *Wissen und Gewissen. Versuche einer Brücke*. Hg. v. Schmidt, Siegfried J. Frankfurt a. M. 1993, S. 134-149, hier S.138.







berechenbarkeit der Bedeutung,<sup>10</sup> indem sie den Begriff der Information über die thermodynamische Unterscheidung von Ordnung und Unordnung bestimmte. Damit ließ sich das Maß der Information mit Hilfe des Gesetzes der Entropie berechnen. Als neue kleinste Einheit der Information führte Shannon das »Bit« (= binary digit) ein.<sup>11</sup>

Die Anwendung des Gesetzes der Entropie auf die Sprache war nicht nur die Basis für eine effiziente Kommunikationstechnologie, sondern trug zugleich zur technischen Implementierung jener Sicht auf die Welt bei, die, wie François Jacob herausgestellt hat, Joshua Willard Gibbs und Ludwig Boltzmann parallel zur mathematischen Operationalisierung der Entropie begründeten, indem sie die Regeln der statistischen Analyse und der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Logik übertrugen, nach der die Welt selbst funktioniere.<sup>12</sup> Diese Sicht auf die Welt gaben sie mit dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik dem Gründervater der Kybernetik weiter. Es ist – um Norbert Wiens eigene, emphatische Beschreibung zu zitieren – die Vorstellung einer Welt »nicht als einer isolierten Erscheinung, sondern als einer von vielen möglichen Erscheinungen mit einer allgemeinen Wahrscheinlichkeitsverteilung«<sup>13</sup>. In dieser Welt zählen nicht Einzelwesen oder Einzelereignisse – eine Beobachtung, die schon Benjamin seiner Theorie der Masse zugrunde gelegt hatte –, sondern Muster und Populationen, große Zahlen.<sup>14</sup> Dies hängt damit zusammen, dass die statistische Mechanik der Analyse zwar neue Ereignisse, Objekte und Eigenschaften, wie eben die Entropie, die Bevölkerung oder die Information zuführt, jedoch zugleich nur dort anwendbar ist, wo diese Objekte, Ereignisse und Eigenschaften gezählt, also quantifiziert worden sind; sie beruht auf der Verteilung diskreter Elemente, setzt mithin ein diskontinuierliches System voraus. Mehr noch, sie setzt die Verwandlung der Welt in eine digitalisierte Welt ins Werk und bildet damit das Medium der technischen Implementierung der Wiener'schen Vorstellung einer Welt als »einer von vielen möglichen Erscheinungen mit einer allgemeinen Wahrscheinlichkeitsverteilung«.

»Ob«, so fasst François Jacob pointiert zusammen,

diese Diskontinuität natürlicherweise vorhanden ist, wie in den aus Einheiten zusammengesetzten Populationen oder ob sie durch Messmethoden eingeführt wird, die stets eine Wahl zwischen zwei Grenzwerten fordern, sie stellt eine für diese Art der Analyse notwendige Voraussetzung dar. Denn

10

Vgl. Shannon, Claude E.: *The Redundancy of English*. In: *Cybernetics – Kybernetik*. S. 248-273, hier S. 248.

11

Eine gute Darstellung der Entstehungsgeschichte der Kommunikationstheorie von Shannon/Weaver im wissenschaftsgeschichtlichen Kontext der Ausbildung der Kybernetik als neuer Universalwissenschaft gibt: Kay, Lily E.: *Das Buch des Lebens. Wer schrieb den genetischen Code*, Aus d. Amerik. v. Rossler, Gustav. Frankfurt a. M. 2005, S. 134 ff.

12

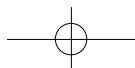
Jacob, François: *Die Logik des Lebenden*, S. 213.

13

Wiener, Norbert: *Mathematik – mein Leben*. Frankfurt a. M. 1962, S. 264.

14

Jacob: *Die Logik des Lebenden*, S. 212.





sind die Dinge einmal diskontinuierlich geworden, so können sie mit Hilfe des gleichzeitig ältesten und einfachsten mathematischen Prinzips der ganzen Zahlen gezählt werden. Die Kunst, die statistischen Methoden anzuwenden, beruht auf der Möglichkeit, ganze Zahlen zählen zu können.<sup>15</sup>

Und diese Kunst beherrschen Maschinen besser als Menschen. Die technische Durchdringung der Welt durch die Kybernetik und die durch sie ins Werk gesetzte Auflösung der Grenzen zwischen Maschinen und Organismen setzt die vorgängige Verwandlung allfälliger Grenzwerte in diskrete Einheiten voraus. In der Regel sind es die Messmethoden selbst, welche diese Verwandlung besorgen. Eben deshalb kann eine Epistemologie, die auf der statistischen Analyse und der Wahrscheinlichkeitsrechnung beruht – ungeachtet der Abstraktheit ihrer Gegenstände – auch nur eine experimentelle Epistemologie sein. Es ist eine im doppelten Sinn auf Daten basierende Epistemologie, es ist eine Epistemologie, welche die Daten, die sie verarbeitet, zugleich produziert – und dafür Experimentalanordnungen konstruiert, Modelle baut und, sofern möglich, Simulationen entwirft.

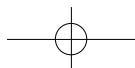
»Der statistische Standpunkt, wie er in meinen früheren Forschungen klar zutage tritt«, habe, so schreibt Wiener in seiner Autobiographie, nicht nur ihn selbst »zu einer neuen Einstellung gegenüber Ordnung und Regelmäßigkeit« gezwungen, sondern werde, wie er prophezeit, über die Kybernetik auch die »schon bestehenden Wissenschaften«, »die Philosophie der Wissenschaft selbst« und diese besonders »auf den Gebieten der wissenschaftlichen Methode der Erkenntnislehre oder der Theorie der Erkenntnisse« beeinflussen.<sup>16</sup> Wieners Prophezeiung traf – in anderer Weise, als er es wahrscheinlich gewünscht hätte – ein. Niemand hat die Folgen dieser Beeinflussung nicht nur für die Wissenschaften und die Theorie der Erkenntnis, sondern auch für die Organisation der Kommunikation und Gesellschaft im Ganzen früher, zugespitzter und zugleich mit so viel Sachkenntnis formuliert wie die US-amerikanische Biologin und feministische Wissenschaftstheoretikerin Donna J. Haraway.

Haraway gehört zu den führenden Vertreterinnen jener Wissenschaftskritik, welche die Wissenschaftsforscherinnen Ulrike Felt, Helga Nowotny und Klaus Taschwer im Rahmen eines Vergleichs der neueren Ansätze in der Wissenschaftsforschung aufgrund der Radikalität der in ihr vertretenen epistemologischen Standpunkte heraushoben; die feministische Wissenschaftskritik erlaube es, auch »jene Frage zu stellen, die seit dem 17. Jahrhundert in den Wissenschaften tabuisiert war: die Frage nach der Welt, in der wir leben möchten, und was Wissenschaft, wenn überhaupt, dazu beitragen kann.«<sup>17</sup> Dabei sei ihnen der Beweis gelungen, dass neue Formen der Darstellung auch neue Aktionsräume erschließen:

<sup>15</sup> Jacob: *Die Logik des Lebenden*, S. 217.

<sup>16</sup> Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 267.

<sup>17</sup> Felt, Ulrike, Nowotny, Helga u. Taschwer, Klaus: *Wissenschaftsforschung. Eine Einführung*. Frankfurt a. M. 1995, S. 11. Weiterführend: Orland, Barbara u. Scheich, Elvira (Hg.): *Das Geschlecht der Natur. Feministische Beiträge zur Geschichte und Theorie der Naturwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1995; Fox Keller, Evelyn u. Longino, E. Helen (Hg.): *Feminism & Science*. Oxford University Press. Oxford, London 1996; Palm, Kerstin: *Lebenswissenschaften*. In: *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*. Hg. v. Braun, Christina u. Stephan, Inge. Köln, Weimar, Berlin 2005, S. 180-200; Singer, Mona: *Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies*. Wien 2005.





so haben die unkonventionellen Denkansätze dieser Autorinnen, die Radikalität ihrer epistemologischen Standpunkte und ihre bewusst praktizierte Verletzung von gängigen Normen im Wissenschaftsbetrieb dazu beigetragen, dass sich auch für die Wissenschaftsforschung über das konstruktivistische Programm hinaus (das von feministischer Kritik nicht verschont wurde) neue Analyseperspektiven eröffnet haben. Dazu gehört neben vielen historisch detaillierten Fallstudien auch die kritische Zuwendung von nicht hinterfragten zentralen Begriffen, wie es etwa der Begriff der ›Konkurrenz‹ oder des ›Kampfes‹ im Wissenschaftsbetrieb (und in der Wissenschaftsforschung, die dessen Funktionieren untersucht) ist. Dazu gehören des weiteren Fragen nach der Wahl der Mittel der Darstellung: Welche Repräsentation, welche Sprache, Symbolik, Metapher und Bilder werden von wem gewählt – mit welcher Absicht und mit welcher Wirkung?<sup>18</sup>

Haraway hatte bereits Mitte der siebziger Jahre begonnen, sich mit der Frage der Transformation der Biologie und der Humanwissenschaften während und nach dem Zweiten Weltkrieg und hierbei insbesondere mit den Interferenzen zwischen Kybernetik, Kommunikationswissenschaft, Verhaltensforschung, Soziobiologie und Anthropologie zu beschäftigen. Dieses epistemologische Interesse stand im Kontext der Forschungen für eine Wissens- und Kulturgeschichte der Primatologie, die 1989, also mehr als zehn Jahre später, unter dem Titel *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*<sup>19</sup> erscheinen sollte. Im Rahmen dieser Studien verfasste sie Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre mehrere Aufsätze und formulierte 1981 die These, dass die Biologie und »andere organistische Diskurse« im Zuge der beschriebenen Technisierung des Wissens »in einer wichtigen Hinsicht [aufhörten] zu existieren; sie wurden durch die kybernetische Kommunikationswissenschaft ersetzt, die von Prinzipien des kybernetischen Funktionalismus beherrscht wurde.«<sup>20</sup> Wie hier bereits anklingt, spielt für Haraways Kritik der Kybernetik ihre Herkunft aus der Biologie und die damit verbundene differente Perspektive etwa im Vergleich zu den Ingenieurs- oder Computerwissenschaften eine zentrale Rolle. Die Biologie hatte sich, so die Diagnose, die Haraway in den achtziger Jahren stellte – einer Zeit, in der sich die Orientierung der Biologie an den Computerwissenschaften unter dem vorherrschenden Einfluss der Genetik auf einem Höhepunkt befand und die Metapher des genetischen Codes und das Versprechen seiner Entschlüsselung große private und öffentliche Kapitalflüsse lenkten –, in den Jahren nach dem Zweiten Welt-

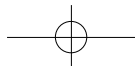
18

Felt, Nowotny, Taschwer: *Wissenschaftsforschung*, S. 11.

19

Haraway, Donna J.: *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York, London 1989, insbes. Kap. I, 5: A Semiotics of the Naturalistic Fold. From C. R. Carpenter to S. A. Altmann (1933-55), S. 84-115.

20

Haraway, Donna J.: Klasse, Rasse, Geschlecht als Objekt der Wissenschaft. In: Dies.: *Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft*. Aus d. Amerik. v. Haug, Frigga u. Luijs, Diète Oudes. Hamburg 1995, S. 149-165, hier S. 157. Der Text wurde 1981 auf der Internationalen Sozialismus-Konferenz 1981 in Fastat, Jugoslawien als Vortrag gehalten.



krieg in eine Kommunikationstechnologie verwandelt, ihre Wissensobjekte – Lebewesen, Organismen und Körper – in technisch-kybernetische Systeme. Zwar hatte bereits Jean-François Lyotard in seinem 1979 für den Universitätsrat der Regierung in Québec geschriebenen und 1982 veröffentlichten Bericht *Das postmoderne Wissen* darauf hingewiesen, dass infolge des Stellenwertes der Technik in den Wissenschaften nach dem Zweiten Weltkrieg die Performativität die Stelle einzunehmen begann, die vormals der Wahrheit zukam.<sup>21</sup> Lyotard sah den Niedergang der großen Erzählungen in einem direkten Zusammenhang mit dem »Aufschwung der Techniken und Technologien seit dem Zweiten Weltkrieg«<sup>22</sup>. Dabei übernahm die Technik, wie er deutlich macht, die Funktion einer Sicherung des wissenschaftlichen Beweises. Dies hatte zur Folge, dass die in Sprachspielen gründende pragmatische Legitimierung des wissenschaftlichen Wissens an Bedeutung, an Einfluss und an Macht verlor. Der Einsatz der neuen Techniken führte, anders gesagt, dazu, dass die »Erbringung eines Beweises« unter die Kontrolle eines Sprachspiels geriet, in dem »der Einsatz nicht die Wahrheit, sondern die Performativität« sei, das meint »das bessere Verhältnis von Input Output«<sup>23</sup>. Indem die Performativität durch die Technisierung des wissenschaftlichen Wissens die Fähigkeit der Beweiserbringung ausweitete, weitete sie zugleich die Fähigkeit aus, Recht zu haben. Eben darin nimmt, wie Lyotard zuspitzt, die Legitimierung durch die Macht Gestalt an. Dabei vergrößerte sich die Performativität zugleich über das Ausmaß der Informationen. Dies zeigt sich in der Beobachtung, dass die »Erweiterung der Macht und ihre Selbstlegitimierung über die Produktion, Speicherung, Zugänglichkeit und Operationalität der Informationen«<sup>24</sup> laufe. Diese Logik der Machtvergrößerung liest Lyotard direkt aus der Verteilungspraxis der Forschungsgelder durch die Staaten und die Unternehmen ab: Sie wirke sich dahingehend aus, dass die »Gebiete der Forschung, die ihren, wenn auch indirekten, Anteil zur Optimierung der Leistungen des Systems nicht verteidigen können, [...] vom Geldfluss ausgeschlossen und der Vergreisung geweiht« sind. Dabei berufen sich, wie Lyotard betont, »die Behörden [...] ausdrücklich auf das Kriterium der Performativität, um zu rechtfertigen, dass diesem oder jenem Forschungszentrum eine Ermächtigung versagt wird.«<sup>25</sup>

21

Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (1982). Aus d. Franz. v. Pfersmann, Otto. Wien 1986, S. 135.

22

Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 112.

23

Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 135.

24

Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 138.

25

Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 139. Lyotard setzt der Performativität – der Legitimierung des Wissens durch Macht – die Erfindung von Paralogismen und Differenzen und damit die Legitimierung durch Paralogie entgegen (Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 16) (vgl. ausführlicher dazu: Deuber-Mankowsky, Astrid: *Das Labyrinth als Medium und Metapher. Antrittsvorlesung. Gehalten am 1. 6. 2005 an der Ruhr-Universität Bochum*). Die Legitimierung durch Paralogie ist nicht – wie Peter Galison in seiner Kritik an Lyotard unterstellt – das gleiche wie Legitimierung durch Antagonismus. Die Differenz zwischen Lyotards Konzept des »postmodernen Wissens« und der trivialen Kybernetik besteht darin, dass die Legitimierung durch Paralogie einen Spielraum eröffnen soll, der nicht der Kontrolle durch das Prinzip der Leistungsoptimierung unterworfen ist (vgl. Galison, Peter: *Die Ontologie des Feindes. Norbert Wiener und die Vision der Kybernetik*. In: *Räume*



Anders als Lyotard, der den Stellenwert der Technik in den Wissenschaften nicht aus der Innen-, sondern aus der philosophischen Außenperspektive analysierte und für den die technischen Wissenschaften ein Sprachspiel unter anderen darstellten – bzw. darstellen sollten –, kam Haraway aufgrund ihrer Analysen des beschriebenen Transformationsprozesses und aufgrund ihrer Innenperspektive auf die Wissensgeschichte der Biologie zum Schluss, dass die Technisierung des Wissens als solche eine tief greifende und radikale Veränderung der Struktur der Welt anzeigt.<sup>26</sup> Diese Veränderung betrifft nicht nur die Ebene der gesellschaftlichen Organisation und Reproduktion, sondern sie betrifft den Gegenstand der Naturwissenschaften – die Natur selbst. Die Technisierung der Wissenschaften hatte, so Haraway, die Denaturalisierung der Natur zur Folge.

Haraway benutzt den Begriff der *Technoscience*, einen Neologismus, den sie von Bruno Latour und Jacques Derrida<sup>27</sup> übernimmt, um den historischen Bruch zu kennzeichnen, den die Technisierung des Wissens einleitete. Technoscience überschreitet, wie sie – ganz im Sinn des Selbstverständnisses der Kybernetik als einer experimentellen Epistemologie – schreibt, die Unterscheidung von Technik und Wissenschaft und mit dieser jene zwischen Natur und Gesellschaft, Subjekten und Objekten und Natürlichem und Künstlichem. Damit unterminiert die Technoscience ebenjene Differenzen, welche die imaginäre Zeit strukturierten, die man, wie sie lakonisch formuliert, die Moderne nennt. Die Folge ist nicht – zumindest nicht unausweichlich – das Ende der Geschichte, die Folge ist zunächst eine grundlegende Veränderung des »historischen Narrativs«:

I use technoscience to signify a mutation in historical narrative, similar to the mutations that mark the difference between the sense of time in European medieval chronicles and the secular, cumulative salvation histories of modernity.<sup>28</sup>

Haraway affirmiert die Korrosion der genannten Kategorien und Oppositionen, welche speziell seit der Aufklärung die abendländische Ordnung des Wissens und der Welt begründeten: die Opposition zwischen Natur und Kultur, zwischen

*des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur.* Hg. v. Rheinberger, Hans-Jörg, Hagner, Michael u. Wahrig-Schmidt, Bettina. Berlin 1997, S. 281-325, hier S. 313 ff.)

26

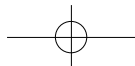
Diese Innenperspektive auf die Technowissenschaften zeigt sich u. a. auch darin, dass Haraway präziser als andere Wissenschaftstheoretiker – etwa Bruno Latour – den Begriff des Technischen zu bestimmen weiß. So ist für sie die Technisierung der Wissenschaften verbunden mit der Inskription der Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung. Die detaillierte Kenntnis, die aus dieser Innenperspektive auf die Geschichte der Technowissenschaften entspringt, kommt etwa dort zum Ausdruck, wo Haraway unter den Differenzen, welche die alten Herrschaftsformen von den neuen Netzwerken der »Informatik der Herrschaft« unterscheiden, die Dichotomie von »Wärme« contra »Rauschen« erwähnt, um auf die Differenz aufmerksam zu machen, welche die Anwendung des Gesetzes der Entropie auf die Technisierung der Kommunikation evoziert (Haraway, Donna J.: Ein Manifest für Cyborgs. In: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen.* Aus d. Amerik. v. Fink, Dagmar u. a. Frankfurt a. M. 1995, S. 33-72.

27

Haraway, Donna J.: *Wir sind immer mittendrin. Ein Interview.* Aus dem Amerik. v. Scheidhauer, Anne u. Hammer, Carmen. In: Haraway, Donna J.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen,* Frankfurt a. M. 1995, S. 98-123, hier S. 105.

28

Haraway: *Modest\_W.* S. 3 f.





Organismen und Maschinen, zwischen Menschen und Tieren, zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem und die Bipolarität der Geschlechter, als eine Herausforderung der High Tech-Kultur. Die Digitalisierung und Synthetisierung stellt, wie sie – Jacques Derridas Beitrag in Cary Wolfes *Zoontologies*<sup>29</sup> kommentierend – festhält, nach der Kopernikanischen Wende, der Evolutionstheorie von Darwin und der Psychoanalyse Freuds die vierte narzistische Kränkung des Menschen bzw. Subvertierung des anthropozentristischen Humanismus dar.<sup>30</sup> Angesichts der Radikalität, mit der Haraway die Konsequenzen der Technisierung des Wissens zu denken versucht und mit der sie deren Potentialitäten affirmiert, mutet es zunächst überraschend an, dass sie an einem Begriff der Geschichte festhält, der nicht aufgeht im Begriff der Evolution. In dem Aufsatz »Situieretes Wissen« erklärt sie »Politik und Ethik« zur Grundlage der Auseinandersetzung darüber, was als »rationales Wissen«<sup>31</sup> gelten dürfe. Die Frage, wie sich diese Grundlegung der Wissenschaft in Ethik und Politik und der Rekurs auf ethische Konzepte wie Verantwortlichkeit und Verwundbarkeit, Kontingenz und Geschichtlichkeit mit der Verabschiedung des Humanismus verbinden lassen, ist eine der Herausforderungen, mit denen sie ihre Leserinnen und Leser konfrontiert. Für den Moment kann festgehalten werden, dass Haraway in der Technisierung der Wissenschaften, ähnlich wie Benjamin in der zweiten Technik, einen »Vorgang von unbegrenzter Tragweite sowohl für das Denken wie für die Anschauung« sieht.<sup>32</sup> Ebenso wie für Benjamin verbindet sich auch für Haraway die Frage der Wahrnehmbarkeit und der Mitteilbarkeit der Welt mit der Frage des Politischen. Dies galt es freilich erst einmal zu kommunizieren.

## 2. Cyborg-Mythos und Cyborg-Politik

Von den Texten, die Haraway in den frühen achtziger Jahren über die Transformation der Wissensobjekte von Organismen in selbstgenerierende und selbstregulierende kybernetische Systeme veröffentlichte, erreichte vor allem das »Manifest für Cyborgs« ein größeres Publikum.<sup>33</sup> Das »Manifest für Cyborgs« ist als Intervention verfasst. Es ging aus einer Auftragsarbeit für die Zeitschrift

29

Wolfe, Cary (Hg.): *Zoontologies. The Question of the Animal*. Minneapolis, London 2003.

30

Haraway, Donna J.: *Conversations with Donna Haraway*. In: Schneider, Joseph (Hg.): *Donna Haraway. Live Theory*. New York, London 2005, S. 114-157, hier S. 139 f.

31

Haraway, Donna J.: *Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partia-* len Perspektive. In: Dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, S. 73-98, hier S. 87.

32

Benjamin, GS VII.1, S. 355.

33

Schwer verständlich waren und sind die Texte von Haraway nicht nur für Rezipientinnen und Rezipienten, die keine naturwissenschaftliche und wissenshistorische Ausbildung haben, sondern auch für Naturwissenschaftlerinnen, die weder philosophisch noch literatur- bzw. kulturwissenschaftlich gebildet sind und auch nicht vertraut sind mit dem Diskurs der Critical Theory. Dies wird besonders deutlich in der Rezeptionsgeschichte der Studie *Primate Vision*, die bei den Primatologen entweder auf Unverständnis oder Ablehnung stieß (Haraway, Donna J.: *How Like a Leaf. An Interview with Thyra Nichols Goodeve*. New York, London 1998, S. 57 ff.).





*Socialist Review* hervor, deren Herausgeber Haraway 1982 gebeten hatten, einen Artikel über die Prioritäten des sozialistischen Feminismus in der Reagan-Ära zu schreiben.<sup>34</sup> Das »Manifest« ist geprägt vom Eindruck von Ronald Reagans *Strategic Defense Initiative*, die unter dem Begriff »Star Wars« bekannt wurde und eine Verschärfung der Politik des Kalten Krieges einleitete. Es ist der erste Text, den Haraway nach eigener Aussage auf einem Computer – einem Hewlett Packard 86 – verfasst hatte, ein hybrider Text, der mehrfach überarbeitet wurde, bevor er 1991 als achtes Kapitel in dem Band *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*<sup>35</sup> erschien.

Bereits 1984 in einer frühen Fassung veröffentlicht,<sup>36</sup> erhielt das Cyborg-Manifest im Kontext der Einrichtung des World Wide Web und der dieses Ereignis begleitenden Diskurse jenen Kultcharakter, der ihm bis heute anhängt. Ein Hauptgrund für den weltweiten Erfolg war der Mythos der hybriden Figur »die Cyborg«<sup>37</sup>, den Haraway in ihrem Text kreiert hatte. Die Folge war, dass »die Cyborg« ein virtuelles Eigenleben zu führen begann, während das eigentliche Anliegen Haraways, die Annahme der Herausforderung, welche sie in der Digitalisierung und der kybernetischen Transformation der Welt für das Denken, die Anschauung und die Kritik sah, wenig Resonanz fand. Das Cyborg-Manifest wurde oft missverstanden und reduziert gelesen – es wurde aufgrund derselben Missverständnisse scharf kritisiert<sup>38</sup> und euphorisch gefeiert. Haraway selbst kommentierte: »die Rezeption des Cyborg-Manifests als Plädoyer für endloses Freispiel und Grenzüberschreitung hat mir das Blut in den Adern gefrieren lassen.«<sup>39</sup>

Dessen ungeachtet stellt der Text bis heute eine präzise Analyse des Einflusses von Kybernetik und »statistischem Standpunkt« auf die Verwandlung von Wissenschaften in Technowissenschaften dar. Die von Wiener vorausgesagte Beeinflussung der wissenschaftlichen Methode durch die Kybernetik leitete, wie Haraway darlegt, die »Übersetzung der Welt in ein Kodierungsproblem«<sup>40</sup> ein. Dies ist, wie aus der folgenden Erläuterung deutlich wird, die formelhafte Verkürzung für den Prozess der Digitalisierung und Transformation der Welt durch statistische (und militärische) Kontrolle, Kommunikationswissenschaft und Elektrotechnik:

34

Haraway: *How Like a Leaf*, S. 39.

35

Vgl. Haraway: *How Like a Leaf*, S. 38.

36

Das »Manifest für Cyborgs« erschien in einer frühen Fassung unter dem Titel »Lieber Kyborg als Göttin: für eine sozialistisch-feministische Unterwanderung der Gentechnologie«. In: *Argument*, Sonderband 105/1984, S. 66-84. Eine Übersetzung der letzten Fassung erschien 1995 im Band *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*.

37

Der feminine Artikel *die Cyborg* ist von Haraway bewusst gesetzt.

38

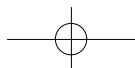
Einen Überblick und eine Einschätzung der Kritik gibt Singer: *Geteilte Wahrheit*, S. 206 ff. Für die amerikanische Rezeption vgl. Schneider: *Donna Haraway. Live Theory*, S. 58 ff.

39

Haraway: *Wir sind immer mittendrin*, S. 111.

40

Haraway: Ein Manifest für Cyborgs. In: *Die Neuerfindung der Natur*, S. 33-73, hier S. 52.





Die Übersetzung der gesamten Welt in ein Kodierungsproblem lässt sich anhand der Kommunikationswissenschaften veranschaulichen, wenn man sich die Anwendung kybernetischer (rückkoppelungsgesteuerter) Systemtheorien auf Telefonnetze, den Entwurf von Computern, die Entwicklung von Waffen und die Konstruktion und Pflege von Datenbanken vergegenwärtigt [...]. Der entscheidende Schachzug besteht in der Bestimmung der Raten, Richtungen und Wahrscheinlichkeiten des Flusses einer Größe, die als Information bezeichnet wird. Die Welt ist durch Grenzen unterteilt, die eine verschiedene Durchlässigkeit für Information besitzen. Information ist genau dasjenige quantifizierbare Element (Einheit, Grundlage von Einheit), auf dessen Basis universelle Übersetzung und damit unbehinderte, instrumentelle Macht (auch bekannt als »effektive Kommunikation«) möglich wird. Die größte Bedrohung dieser Macht besteht in der Störung der Kommunikation. Jeder Zusammenbruch eines Systems ist eine Funktion von Streß.<sup>41</sup>

Das Szenario, das Haraway aufspannt, beschreibt die kybernetische Gesellschaft als Albtraum: »Die Grundlagen dieser Technologie lassen sich in einer Metapher zusammenfassen: C3I, Command-Control-Communication-Intelligence, das Kürzel des Militärs für Planungstheorie.«<sup>42</sup> Für diese Planungstheorie wurden 1984 84 Milliarden Dollar im US-Verteidigungshaushalt bewilligt. Die Technisierung des Wissens schuf, wie Haraway weiter ausführt, nicht nur neue Wissenschaften wie die Kommunikationswissenschaft, sondern veränderte auch die bestehenden wie die Biologie und ihre Teildisziplinen, die Molekularbiologie, die Entwicklungsbiologie und die Genetik. So schreibt sie: »Was früher als Organismus betrachtet wurde, ist heute ein Problem genetischer Kodierung und des Zugriffs auf Information. Die Biotechnologie ist Schreibtechnologie schlechthin, die aus der Forschungspraxis nicht mehr wegzudenken ist.«<sup>43</sup> Diese Veränderung der Wissenschaften zeige, so fasst sie schließlich zusammen, eine »grundlegende Transformation der Struktur der Welt für uns«<sup>44</sup> an:

Moderne Staaten, multinationale Konzerne, militärische Macht, Institutionen des Wohlfahrtsstaates, Satellitennetze, politische Prozesse, die Herstellung unserer Vorstellungen, Arbeitsüberwachung, die medizinische Konstruktion unserer Körper sowie kommerzielle Pornographie hängen

41

Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 52.

42

Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 51.

43

Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 52. Eine detaillierte Darstellung des Einflusses der Kybernetik und der Informationstheorie auf die Genetik hat Lily E. Kay in ihrer 2000 veröffentlichten Studie *Das Buch des Lebens* vorgelegt. Sie fasst zusammen: »Die neuen Kommunikationswissenschaften führten zu einer Umorientierung der Molekularbiologie (wie auch in unterschiedlichem Ausmaß anderer Bio- und Sozialwissenschaften), noch bevor 1953 der Paradigmenwechsel von der auf Proteinen beruhenden hin zur auf DNA aufbauenden Erklärung der Vererbung stattfand. Im Rahmen eines Informationsdiskurses wurde der genetische Code als Forschungsobjekt und Schrifttechnologie konstituiert und das Genom als modernes Buch des Lebens vertextet.« (S. 20).

44

Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 53.





ebenso sehr von der Elektronik ab wie die internationale Arbeitsteilung und die religiöse Bekehrung. Die Mikroelektronik ist die technische Basis der Simulakren, d.h. von Kopien ohne Original. Die Mikroelektronik vermittelt die Übersetzung von *Arbeit* in Robotik- und Textverarbeitung von *Sexualität/ Fortpflanzung* in Gen- und Reproduktionstechnologien und von *Geist* in Künstliche Intelligenz und Entscheidungsprozesse.<sup>45</sup>

So gibt es also keinen Bereich, der sich dieser »grundlegenden Transformation der Struktur der Welt für uns« entzieht. Selbst die auf der Bipolarität der Geschlechter errichtete Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit gibt sich als »irreführende Ideologie«<sup>46</sup> zu erkennen. Die »technische Polis«, die Haraway im Rahmen ihres Cyborg-Mythos entwirft, beruht, wie sie eingangs schreibt, »zum großen Teil auf einer Revolution der sozialen Beziehungen im *Oikos*, im Haushalt.«<sup>47</sup> Diese Revolution bezieht sich nicht allein auf die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, sondern auf die Reproduktion des menschlichen Lebens selbst und damit auf jene Fragen, welche, um Benjamin zu zitieren, die Liebe betreffen und den Tod. Der Mythos der Cyborg und das Szenario einer von verletzlichen Mischwesen mit uneindeutiger Geschlechtsidentität und zweifelhafter Herkunft bevölkerten Welt knüpfen denn nicht zufällig an bekannte Szenarios der zeitgenössischen Science Fiction an. Haraway nimmt diese Szenarios auf, um die Wahrnehmung ihrer Leserinnen und Leser für die bereits stattgefundenen Veränderung der Welt durch die Digitalisierung und Technisierung der Welt zu sensibilisieren. »Die Biopolitik Foucaults«, so prophezeit sie, »ist nur eine schwache Vorahnung des viel weiteren Felds der Cyborg-Politik.«<sup>48</sup> Sie überschreitet die Grenze zwischen *Science* und *Fiction* jedoch auch, um den Sinn für die konstitutive Bedeutung zu schärfen, welcher der Imagination sowohl in der Wissenschaft als auch in der Politik zukommt. Der Cyborg-Mythos stellt, anders formuliert, eine Antwort auf die Notwendigkeit von passenden imaginativen Szenarios dar, welche die Ambiguität und die Potenziale der neuen, technisierten Welt in der nötigen Komplexität zur Darstellung bringen und einer politischen Praxis eine Richtung zu geben vermögen, die, wie man mit Cohen und mit Benjamin sagen könnte, zukunftsöffnend ist. So überrascht es nicht, dass sich auch in Haraways Techno-Utopie der kantische Gedanke findet, nach dem der Zweck der Menschheit sich in der Ausbildung einer kosmopolitischen Gesellschaft erfülle. Darauf deutet nicht nur die Verwendung des Begriffs der technischen *Polis* und des Begriffs des Kollektivs hin, sondern auch, dass Haraway die Frage, wie eine Welt in einem kosmopolitischen Sinn geteilt werden kann, mit der Frage der Mitteilbarkeit der Welt bzw. der Kommunikabilität verknüpft.

Hatte Benjamin die kantische *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* bereits dahingehend korrigiert, dass die Menschheit als Spezies noch ganz am Anfang stehe

45

Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 53.

46

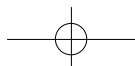
Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 60.

47

Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 35.

48

Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 34.





und sich »in der Technik eine Physis [organisiere, d. V.], in welcher ihr Kontakt mit dem Kosmos sich neu und anders bildet als in Völkern und Familien«<sup>49</sup>, so weitet Haraway die kosmopolitische Gemeinschaft nicht nur auf jene Wesen aus, die nicht, nicht ganz oder nur halb bzw. potenziell menschlich sind, sondern bezieht weitere »Mischwesen« wie eben Cyborgs, aber auch Tiere,<sup>50</sup> ja die Natur<sup>51</sup> selbst in diese zu bildende kosmopolitische Gesellschaft mit ein. Sowohl Benjamin als auch Haraway geben dem Begriff des Kosmopolitischen, indem sie die Frage der Technik aufnehmen, einen Sinn, der weder humanistisch noch anthropozentrisch orientiert ist. Dies hat nicht nur Konsequenzen für den Begriff der Kommunikation, sondern auch für das Verständnis des Begriffs des Kosmos bzw. der Welt.<sup>52</sup> Folgt man dem Vorschlag Haraways, dann können wir unter einer »wirklichen Welt« eine Welt verstehen, die »teilweise geteilt werden kann« – das meint kommuniziert in dem doppelten Sinn: einer »teilweise« gemeinsam geteilten Welt und einer gerecht »verteilten« Welt.<sup>53</sup> In dem Moment, in dem die Realität nicht mehr an die Repräsentation, sondern an die Frage der Mitteilbarkeit gebunden ist, erhält die Darstellung eine in vielen Hinsichten neue Bedeutung. So stellt sich die Frage nach der Herstellung einer verbindlichen Realität unter den Bedingungen neuer Medientechniken für Haraway als Suche nach besseren Darstellungen der Welt dar – wobei »bessere« Darstellungen präzisere Weisen meint, die Welt mitteilbar zu machen. Zwar haben sich das Verhältnis von Illusion und Spiel und die Spielregeln selbst verändert, was jedoch Bestand zu haben scheint, ist Kants Feststellung, dass ein Weltbürger allein noch keine Welt macht und dass das Verstehen des Spiels allein nicht hinreicht, um eine bessere Welt zu errichten.<sup>54</sup>

Der Mythos der Cyborgs kann vor diesem Hintergrund als Einsatz im Spiel um eine Welt verstanden werden, deren Regeln nicht dem Prinzip der Leistungsoptimierung und Kontrolle folgen, sondern dem Prinzip der Bereicherung durch die Vervielfältigung der Beziehungen zwischen den Ereignissen. Man kann diesen Mythos, so Haraway, als »eine imaginäre Ressource« betrachten, »die uns einträgliche Verbindungen eröffnen kann.«<sup>55</sup> Tatsächlich geht es im Cyborg-

49

Benjamin, GS IV.1, S. 147. Vgl. oben, Kp. II.4. S. 255.

50

Vgl. Haraway, Donna J.: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People And Significant Otherness*. Chicago 2003.

51

In ihrem Aufsatz »Das Abnehme-Spiel. Ein Spiel mit Fäden für Wissenschaft, Kultur, Feminismus« kritisiert Haraway Bruno Latours Begriff des Kollektivs als »zu arm«, da er nicht-menschliche Akteure/Aktanten, die nicht von Menschen gebaut wurden – Tiere und die Natur –, nicht einbezieht. Die Natur erklärt sie zu einem unberechenbaren »Trickster« (Haraway, Donna J.: *Das Abnehme-Spiel. Ein Spiel mit Fäden für Wissenschaft, Kultur, Feminismus*. In: Dies.: *Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft*. Hamburg 1995, S. 136-149, hier S. 188 f., Fußnote 14).

52

Zum Begriff der Kosmopolitik vgl. Stengers, Isabelle: *Cosmopolitique*. Paris 2003.

53

Haraway: *Situiertes Wissen*, S. 78.

54

Vgl. oben, I,2. S. 73 ff »Noch sind die Ausdrücke: die Welt kennen und die Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander; indem der eine nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der andere aber mitgespielt hat.« (Kant: *Anthropologie. Werkausgabe*. Bd. 12, S. 400).

55

Haraway: *Ein Manifest für Cyborgs*, S. 34.



Manifest nicht darum, die Cyborg als alternative Identifikationsfigur zu statuieren, sondern um die Sensibilisierung für die Realitätsnähe grenzüberschreitender Beziehungen und die Dekonstruktion abstrakter Grenzsetzungen. Die Cyborg ist nicht nur ein Mythos im Sinne einer phantastischen Konstruktion, sondern stellt zugleich eine jener Metaphern dar, die in Haraways Schreiben eine zentrale methodische und epistemologische Rolle spielen. »All of my metaphors imply«, so kommentiert sie die Bedeutung dieser Metaphern in ihren Texten, »some kind of synergetic action at a level of complexity that is not approached through its smallest parts. So they are all metaphors about complexity«.<sup>56</sup> Grenzen setzen ist für Haraway gleichbedeutend mit Komplexitätsreduktion und diese mit Abstraktion. Beispiele für solche auf Grenzsetzungen beruhenden Abstraktionen sind: »Mensch«, »Maschine«, »Mann«, »Frau«, »Rasse« etc. Im Gespräch mit Joseph Schneider bezeichnet sie den Ausdruck *the animal*, das Tier, als eine »menschliche Abstraktion«<sup>57</sup>. Haraways Utopie einer technischen Polis aus Misch- und Zwischenwesen korreliert mit ihrem Bekenntnis zu einem realismuskritischen Nominalismus.<sup>58</sup>

Statt auf die Unterscheidung privater und öffentlicher Bereiche, welche die Lebensweisen von Frauen in den Industriegesellschaften durch die »Trennung des proletarischen Lebens in Fabrik und Haushalt, des bürgerlichen Lebens in Markt und Haushalt und von Gender in persönliche und politische Bereiche«<sup>59</sup> im Rahmen hierarchischer Familienstrukturen und ökonomischer Ungleichheit bestimmten, gründet sie ihre politische Praxis entsprechend auf die Vernetzung und die Unterstützung von Subsistenz-Netzwerken. »Ich bevorzuge«, so wendet sie gegen die Ideologie der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit ein, »das ideologische Bild des Netzwerks, weil es in der Lage ist, die Verschmelzung verschiedener Räume und Identitäten sowie die Durchlässigkeit der Grenzen des individuellen Körpers wie der Körperpolitik auszudrücken.«<sup>60</sup>

Auch das Bild des Netzwerks hat freilich teil an der Geschichte der Technowissenschaften und ihrer Einbettung in die Logik von Optimierung und Kontrolle. Haraway nennt die Netzwerke in diesem Kontext »Netzwerke der Informatik der Herrschaft«<sup>61</sup> und räumt ein: »Das US-Militär gehört wahrscheinlich zu den Institutionen, die sich heute weltweit am meisten für die Netzwerk-

56

Haraway: *How Like a Leaf*, S. 51.

57

Haraway: *Conversations*, S. 140.

58

Haraway: *Conversations*, S. 155.

59

Haraway: *Ein Manifest für Cyborgs*, S. 59 f.

60

Haraway: *Ein Manifest für Cyborgs*, S. 60.

61

Haraway: *Ein Manifest für Cyborgs*, S. 48. Jutta Weber führt in ihrer Dissertation Haraways »Netzwerktheorie« auf die Auseinandersetzung mit der Aktornetzwerktheorie Bruno Latours zurück und bezieht sich dabei auf den Aufsatz »Das Abnehme-Spiel. Ein Spiel mit Fäden für Wissenschaft, Kultur, Feminismus«. Ich schätze den Einfluss Latours geringer ein als Jutta Weber, zumal Haraway den Begriff des Netzwerks aus ihrer Auseinandersetzung mit der Kybernetik und den elektrischen Schaltkreisen gewinnt und nicht aus den Laborstudien (Weber, Jutta: *Umkämpfte Bedeutungen. Natur im Zeitalter der Technoscience*. Dissertation, eingereicht an der Universität Bremen 2001, S. 188).



theorie interessieren.«<sup>62</sup> Andererseits passt sich das Bild des Netzwerks aufgrund seiner Durchlässigkeit in den Mythos der technischen, von unabgegrenzten Mischwesen bevölkerten Polis ein und erweist sich dadurch als eines jener doppeldeutigen Bilder, welche sich – ähnlich wie die Metapher der Cyborg – als imaginäre Ressourcen für eine historische Transformation nutzen lassen: »Vernetzung« ist«, so Haraway, »nicht nur eine multinationale Unternehmensstrategie, sondern auch eine feministische Politikform – das Weben von Netzen ist die Praxis oppositioneller Cyborgs«.<sup>63</sup>

Als Metapher für einen ständig im Fluss befindlichen Prozess des In-Beziehung-Setzens steht das Netzwerk(en) zugleich für die Arbeitsweise von Haraways eigener Text- und Wissensproduktion, ihrem *Cat's Cradle*, jenem Fadenspiel, das sie ihre »methodology with a small »m««<sup>64</sup> nennt. In der Metapher des Netzwerks verbinden sich die beiden Geschichtsstränge, die Haraways eigene intellektuelle und wissenschaftliche Biographie geprägt haben und einen wichtigen Teil des philosophischen und erkenntniskritischen Hintergrunds ihrer Interventionen bilden. Der eine führt in die Geschichte der Transformation der Biologie in eine kybernetische Kommunikationswissenschaft und der andere in die Geschichte der neueren Wissenschaftsphilosophie, insbesondere des amerikanischen Pragmatismus und der Prozessphilosophie des Mathematikers und Philosophen Alfred North Whitehead, der die Welt als ein vernetztes Beziehungsgeflecht von Ereignissen gedacht hat. Das Aufeinanderbeziehen dieser beiden Geschichtenstränge ist eine der Quellen, aus denen Haraways Affirmation der Technik und der Technisierung des Wissens ihre kritische Richtung bezieht.

Ungeachtet des apokalyptischen Tons wandte sich Haraway mit ihrem Manifest ebenso dezidiert gegen technikfeindliche Positionen innerhalb der feministischen Bewegung wie gegen die Kontrolllogik und die Einbettung der Technowissenschaften in die kapitalistische Wirtschafts- und Militärpolitik. Sie affirmiert die Technowissenschaften nicht weniger als Lyotard das postmoderne Wissen. Verstärkt für Lyotard das postmoderne Wissen die Fähigkeit, »das Inkommensurable zu ertragen«,<sup>65</sup> so schätzt Haraway die »Kultur der Hochtechnologien«<sup>66</sup> als »Herausforderung« der Dualismen, welche das abendländische Denken prägten. Die Radikalität, mit der sie den Verfall der alten Ordnung mit samt ihren Hierarchien bejaht, kann es durchaus mit jener Radikalität auf-

62

Haraway: *Wir sind immer mittendrin*, S. 118.

63

Haraway: *Ein Manifest für Cyborgs*, S. 60.

64

Haraway: *How Like a Leaf*, S. 165. *Cat's Cradle*, das Fadenspiel, ist der Titel des Aufsatzes, in dem Haraway in spielerischer Anlehnung an die Superstringtheorie und die Stringtheorie (String = Faden), beides hochrangige Erklärungsmodelle in der Kosmologie und der Physik, ihre Methode kritisch von Bruno Latours Aktanten-Netzwerk-Theorie absetzt und als ein Weiterknüpfen und Weitergeben von Mustern beschreibt. Eine elementare Fadenfigur stellen die drei ineinander verwobenen Diskurse der *Cultural Studies*, der *Science Studies* und der feministischen, multikulturellen und antirassistischen Wissenschaft dar (Haraway: *Das Abnehme-Spiel*. (*Cat's Cradle* ist hier mit *Abnehme-Spiel* übersetzt)).

65

Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 16.

66

Haraway: *Manifest für Cyborgs*, S. 67.



nehmen, mit der Benjamin den Verfall der Aura, den Niedergang des Scheins, die Ankunft der zweiten Technik und das Spiel affirmierte. So legitimiert sie ihre Kritik an der Technikfeindlichkeit gewisser feministischer Positionen mit dem Argument, »dass so manches, was gerade aus der Perspektive der Frauen als Verlust erscheint, oftmals nichts anderes als virulente Formen von Unterdrückung sind, die angesichts gegenwärtiger Verletzungen nostalgisch naturalisiert werden.«<sup>67</sup> In die gleiche Richtung zielt die – wie sie einräumt, zugespitzte – Gegenüberstellung des »organisch-physiologischen Körpers« des 19. Jahrhunderts und »des patentierten, technokratischen und kybernetischen Körpers« des späten 20. Jahrhunderts: sie sei ein rhetorisches Mittel, um die Vorstellung eines organischen, im Sinne eines heilen, natürlichen Körpers, der dem denaturierten, kybernetischen Körper als oppositionelle Ressource gegenübergestellt wurde, zu dekonstruieren: »Diese Sichtweise denaturalisierte den physiologischen und den kybernetischen Körper, und beide wurden zu Gegenständen kultureller Auseinandersetzungen.«<sup>68</sup>

### 3. Optische Täuschung und Situierung als komplexe Konstruktionen

Es kommt, wie aus dem angeführten Kommentar deutlich wird, in Haraways Praktiken der Illusion auf die Sichtweise an. Tatsächlich kommt dem Konzept der Sichtweise eine zentrale methodologische Bedeutung zu: Haraway sucht mit ihren aus verschiedenen Genres, Bildern, Comics, unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und deren Anwendungsbereichen komponierten Texten<sup>69</sup> eine Perspektive zu generieren, die gerade nicht neue *Ansichten* auf die Wissenschaftsgeschichte freilegt, sondern neue Formen des *Erzählens und Schreibens* von Geschichten über die – ihrerseits – grenzüberschreitenden Technowissenschaften hervorbringt. Eine dieser – von der Sichtweise abhängigen – Geschichten ist der Cyborg-Mythos. Er läuft so lange Gefahr, im Status eines Fetischs einzufrieren, so lange er von der Frage der Perspektive abgelöst wird. Das meint: Seine epistemologische Relevanz bzw. kritische Dimension eröffnet sich erst, wenn er auf die Frage der Sichtweise bezogen wird, aus der er selbst hervorgegangen ist. Erst dann wird die Cyborg nicht nur als »Figur für Erzählmuster«<sup>70</sup> kenntlich, sondern funktioniert auch als solche. Haraway verankert die im wörtlichen Sinn anstößige Cyborg-Perspektive im Rekurs auf den Begriff der Illusion, indem sie erklärt: »Die Grenze, die gesellschaftliche Realität von Science Fiction trennt, ist eine optische Täuschung.«<sup>71</sup> Was meint in diesem Kontext »optische Täuschung«? Der Begriff der optischen Täuschung gehört zu jenen visuellen

67

Haraway: Manifest für Cyborgs, S. 60.

68

Haraway: Wir sind immer mittendrin, S. 119.

69

Beispielhaft dafür ist das 1997 erschienene Buch *Modest\_witness@Second\_Millennium.FemaleMan@\_Meets\_OncoMouse*.

70

Haraway: Wir sind immer mittendrin, S. 114.

71

Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 34.



Metaphern, die Haraway als methodische Mittel einsetzt, um in einer stereoskopischen Verfahrensweise einerseits an das in den optischen Metaphern verdichtete wissenschafts- und technikgeschichtliche Erbe zu erinnern und sich von diesem Erbe zugleich zu emanzipieren, indem sie es in einer neuen Geschichte vernetzt. Dabei reflektiert der Schwerpunkt, den Haraway auf die Optik legt, die Privilegierung des Visuellen in der Geschichte der Naturwissenschaften. Eine optische Täuschung ist weder ein Irrtum noch ein falsches Urteil. Eine optische Täuschung ist eine kulturtechnisch generierte perspektivische Ansicht, welche die Grenze zwischen natürlicher und künstlicher Sicht bzw. Ansicht in Frage stellt. Die optische Täuschung ist ein artifizielles kulturtechnisches Artefakt, dem auf Seiten der Wahrnehmung der Begriff der Illusion korrespondiert. Wenn die »Grenze, die gesellschaftliche Realität von Science Fiction trennt«, als optische Täuschung präsentiert wird, so bedeutet dies, dass diese Grenze als Effekt eines artifiziiellen technischen Artefakts erkannt und nicht mit Objektivität verwechselt sein will. Die Täuschung bestünde in der Verkennung des illusionären Charakters dieser Grenze. In ihrem bekannten Essay »Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective« benutzt Haraway den Begriff der Illusion für die »Sicht einer unendlichen Vision« und kommentiert: »Aber diese Sicht einer unendlichen Vision ist selbstverständlich Illusion und ein göttlicher Trick.«<sup>72</sup>

Die unendliche Vision ist zugleich entkörperlicht und verbunden mit einer »unkontrollierten Gefräßigkeit«, die sich durch die Visualisierungstechnologien ins Maßlose gesteigert hat. Haraway macht dies in konkreter und komödiantischer<sup>73</sup> Weise deutlich, wenn sie schreibt:

Die Visualisierungstechnologien haben keine offensichtliche Grenze. Die Augen eines gewöhnlichen Primaten, wie die des Menschen, lassen sich endlos verstärken durch Ultraschallgeräte, Visualisierung magnetischer Resonanzen, elektronische Bildbearbeitung, Rasterelektronenmikroskope, Computertomografie, Farbverstärkungstechniken, Satellitenüberwachungssysteme, Monitore für zu Hause und fürs Büro, Kameras für jeden Zweck, vom Filmen der mukösen, den Verdauungstrakt eines Meerwurms umschließenden Membran, der zwischen Kontinentalplatten in von Verwerfungen freigesetzten Gasen lebt, bis zur Kartierung irgendeiner Hemisphäre irgendwo im Sonnensystem. In diesem technologischen Fest wird Vision zur unkontrollierten Gefräßigkeit.<sup>74</sup>

Die Sicht einer unendlichen Vision ist eine Sichtweise, welcher die Situiertheit der eigenen Perspektive aus dem Blickfeld gerät. Die Konsequenz von Haraways Analyse ist, dass die aus dieser unmarkierten Position konstituierte Objektivität

72

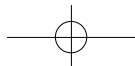
Haraway: Situiertes Wissen, S. 82.

73

In ihrem Gespräch mit Joseph Schneider bezeichnet Haraway ihren Witz – in Abhebung zu dem Nietzsches – als komödiantisch, was ich für sehr treffend halte (Haraway: Conversations, S. 145).

74

Haraway: Situiertes Wissen, S. 81.





sich als Effekt einer Abstraktion von der Situiertheit jeder Perspektive erweist und damit das Resultat einer mangelnden Differenzierung oder eben eine nicht als solche erkannte optische Täuschung ist.

Dieser für die eigene Situiertheit blinden Sicht stellt Haraway eine »partiale Perspektive«<sup>75</sup> gegenüber. Sie verspricht einen »objektiven Blick«, der sich dem »Problem der Verantwortlichkeit für die Generativität aller visuellen Praktiken [stelle, d. V.], anstatt es auszuklammern«.<sup>76</sup> Positionierung ist, wie Haraway in der Folge schließt, die »entscheidende wissensbegründende Praktik.«<sup>77</sup> Doch was bedeutet dies konkret? Was meint Positionierung als wissensbegründende Praxis? Positionierung ist nicht als Setzung, sondern im Rahmen von Haraways methodischem Verfahren des Netzwerks als ein In-Beziehung-Setzen zu verstehen. Positionierung ist, wie sie gegen eine reduktionistische Lesart festhält,

eine komplexe Konstruktion und keine empirische Aufzählung oder bestimmte Stelle. Verantwortlichkeit hat für mich dann etwas damit zu tun, dass wir unter uns Verbindungen aufbauen, die wir uns selbst zusammenfügen.<sup>78</sup>

Die Visionsmetapher erlaubt, »über die Endprodukte der festgelegten Erscheinungen hinauszugelangen«<sup>79</sup> und deutlich zu machen, dass die Erscheinung der Welt als eine Summe von fixierten und distanzierten Dingen eine optische Täuschung oder der Effekt einer bestimmten kulturtechnischen Vision oder eben Sichtweise ist.

Positionierung als wissensbegründende Praxis verbindet die beiden unterschiedlichen Erbschaften, die im Bild des Netzwerks kulminieren. Die eine ist die Geschichte der Technowissenschaften, ihrer Apparate und Metaphern, und die andere ist die Philosophie des Prozesses, in der sich Wirklichkeit der Welt darin zeigt, dass die Welt »in Verbindung steht«.<sup>80</sup> So bedeutet die Forderung, Verantwortung für die Generativität aller visuellen Praktiken zu übernehmen, konkret, dass die Visualisierungsmetaphern als Einladungen wahrgenommen werden, die Apparate der visuellen Produktion auszuloten, und das meint zugleich, sich auf die Technowissenschaften und ihre Geschichte einzulassen. Zu diesen verschiedenen Apparaten gehören, wie Haraway an einem Beispiel ausführt, »die prothetischen Technologien an der Schnittstelle zu unseren biologischen Augen und Gehirnen [...]. Hier finden wir«, so fährt sie fort,

75

Haraway: *Situiertes Wissen*, S. 82.

76

Haraway: *Situiertes Wissen*, S. 82.

77

Haraway: *Situiertes Wissen*, S. 82.

78

Haraway: *Wir sind immer mittendrin*, S. 110.

79

Haraway: *Situiertes Wissen*, S. 89.

80

Whitehead, Alfred North: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie* (1929). Aus d. Amerik. v. Holl, Hans Günter. Frankfurt a. M. 1987, S. 32.



hochspezifische Instrumentarien, die Bereiche des elektro-magnetischen Spektrums zu unseren Bildern von der Welt aufbereiten. Und gerade hier, in den Visualisierungstechnologien, in die wir eingebettet sind, werden wir Metaphern und Mittel für das Verständnis von und die Intervention in die vorhandenen Objektivierungsmuster finden, also für diejenigen Realitätsmuster, für die wir die Verantwortung übernehmen müssen. Mit Hilfe dieser Metaphern kann das, was wir wissenschaftliches Wissen nennen, auf eine zweifache Weise gewürdigt werden, einmal unter dem Aspekt des Konkreten, »Realen«, zum anderen unter dem Aspekt von Semiosis und Produktion.<sup>81</sup>

Die Visualisierungsmetaphern führen mitten in die kybernetischen Schaltkreise, ihre Metaphoriken und Analogien<sup>82</sup> und in den Prozess der Technisierung des Wissens. Als Medien der Intervention taugen die Geschichten der medientechnischen Apparate und Visualisierungsmetaphern freilich nicht, wenn sie Fakten aufführen und Anekdoten aneinander reihen, sondern nur, wenn sie Fakten als Artefakte kenntlich machen. Die Geschichten der Visualisierungsmetaphern sollen den Blick für die »Objektivierungsmuster« öffnen, aus denen die Fakten allererst entstehen. Jede Objektivierung ist für Haraway, in Anlehnung an Whitehead, eine Abstraktion. Die derart konstruierten Geschichten der medientechnischen Apparate und Visualisierungsmetaphern verwandeln Bilder und Objekte in ein komplexes Gefüge von Beziehungen und Ereignissen. Sie sollen zur Möglichkeit einer Transformation der Geschichte beitragen, indem sie die Objektivierung als Prozess durchsichtig machen. Haraway fasst die »Lektionen« dieses Wechsels zu einer partialen Perspektive zusammen:

Diese prothetischen Instrumente führen uns vor, daß alle Augen, einschließlich unserer organischen, aktive Wahrnehmungssysteme sind, die Übertragungen und spezifische Sichtweisen und damit Lebensweisen etablieren. In wissenschaftlichen Darstellungen von Körpern und Maschinen gibt es keine unvermittelten Fotografien und keine passive Camera obscura, es gibt lediglich hochspezifische Möglichkeiten der Visualisierung, die auf ihre je eigene wunderbar detaillierte, aktive, partiale Weise Welten organisieren.<sup>83</sup>

Hinter Haraways »story-telling-practice«<sup>84</sup>, hinter dem Konzept, nach dem die Welt verstehen heißt »in Geschichten zu leben«<sup>85</sup>, hinter ihrem Bekenntnis zum

81

Haraway: *Situiertes Wissen*, S. 89.

82

Zur konstitutiven Funktion von Metaphern in der Technisierung der Biowissenschaften vgl. Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 44 ff. Auf die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der unzulässigen Analogisierung und Wieners Antwort auf diese Kritik an seiner neuen Wissenschaft geht N. Katherine Hayles ein. Hayles: *How We Became Posthuman*, S. 92 ff.

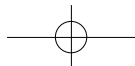
83

Haraway: *Situiertes Wissen*, S. 83. Hervorhebung im Text.

84

Haraway: *Conversations*, S. 128.

85

Haraway: *Modest\_Witness*, S. 3.





Nominalismus<sup>86</sup> und der Kritik der Dualismen, hinter ihrem Plädoyer für eine anstößige Cyborgperspektive im Namen einer besseren Wissenschaft steht eine kohärente philosophische Theorie der Erkenntnis, die in zentralen Punkten an die relationalistische Philosophie von Alfred North Whitehead anschließt.<sup>87</sup>

#### 4. Whiteheads Philosophie des Prozesses

Whitehead (1861-1947) war zusammen mit Bertrand Russell Koautor der *Principia Mathematica* (1913) und hat im Anschluss an seine mathematischen Arbeiten in den zwanziger Jahren eine philosophische Kosmologie entworfen, welche den revolutionären Einsichten der Einstein'schen Relativitätstheorie über die Struktur von Raum und Zeit Rechnung tragen sollte. Whiteheads Ausgangspunkt war die These, dass die bisherigen, sich auf die Newton'sche Physik beziehenden philosophischen Konzeptionen von Raum und Zeit mit der Überwindung der Physik Newtons ebenfalls überdacht werden mussten. Analog zur Auflösung des physikalischen Begriffs des absoluten Raums und der absoluten Zeit galt es nach Whitehead<sup>88</sup>, sich auch von der philosophischen Vorstellung einer in einem Raum gegebenen Substanz zu lösen. Ging die an Aristoteles anschließende Metaphysik davon aus, dass die erste Substanz als das Zugrundeliegende das Substratum der Attribute sei, so kehrt Whitehead diese Vorstellung auf den Kopf und erklärt: »It is not the substance which is in space, but the attributes. What we find in space are the red of the rose and the smell of the jasmine and the noise of cannon«, und führt zur Illustration seiner These ein evidentestes Beispiel an: »We have all told our dentists where our toothache is. Thus space is not a relation between substances, but between attributes.«<sup>89</sup>

Was wir vorfinden, sind, wie Whitehead für seine neue Wissenschaftsphilosophie schließt, die Beziehungen (relations) zwischen den Attributen der Substanzen. Die diesen Relationen entsprechenden Relata definiert er – dabei ebenfalls der Relativitätstheorie folgend – als *actual occasions*, als wirkliche Ereignisse. Die kleinsten Einheiten der Natur sind Ereignisse und entziehen sich als solche dem Versuch eines substantialistischen Zugriffs. Und was ist Natur? Was Natur ist,

86

Haraway: *Conversations*, S. 155.

87

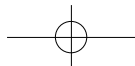
Whitehead hat in jüngster Zeit vor allem durch die Vermittlung und die Initiative der Brüsseler Wissenschaftsphilosophin Isabelle Stengers neue Aktualität erlangt. Im April 2006 fand auf ihre Mitinitiative hin eine über das Internet übertragene Podiumsdiskussion mit Richard Rorty und Donna Haraway statt, auf der die Relevanz von Whiteheads Denken für zeitgenössische Fragen in den Science Studies, in der Technoscience und im Pragmatismus diskutiert wurde. ([http://traumwerkstanford.edu/archaeolog/2006/04/donna\\_haraway\\_richard\\_rorty\\_is.html](http://traumwerkstanford.edu/archaeolog/2006/04/donna_haraway_richard_rorty_is.html), download 5.5.2006). Während Stengers' Interesse an Whitehead jedoch, ebenso wie jenes Bruno Latours, primär philosophisch orientiert ist, geht Haraways Interesse an Whitehead auf die Vermittlerrolle zurück, welche die Prozessphilosophie in der Zwischenkriegszeit zwischen der Physik und der Biologie einnahm (vgl. unten, S. 295f.). Zu ihrem Verhältnis gegenüber Latour äußert sich Haraway ausführlich in: Haraway: *Conversations*, S. 126 f.

88

Vgl. Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 144 ff.

89

Whitehead, Alfred North: *The Concept of Nature*. Cambridge, 1920, S. 21.





bestimmt sich nach Whitehead über die Weise, wie über Natur gedacht wird. Natur ist zunächst das, was wir in der Wahrnehmung durch die Sinne beobachten. In dieser Wahrnehmung durch die Sinne nehmen wir etwas wahr, das nicht Denken, etwas, was unabhängig vom Denken ist. Diese Vorstellung einer vom Denken unabhängigen Natur liegt den Naturwissenschaften zugrunde. Dies bedeutet jedoch nichts anderes, als dass über die Natur als über ein geschlossenes System gedacht werden kann, ohne dass es nötig wäre zu betonen, dass über dieses System und seine Beziehungen gedacht wird. Whitehead nennt diese Form des Denkens über die Natur »homogen«.<sup>90</sup> Die zweite Form, die Natur zu denken, ist entsprechend »heterogen«<sup>91</sup>. Heterogen über die Natur nachzudenken, bedeutet, dass über Natur in Verbindung mit der Tatsache nachgedacht wird, dass die Natur gedacht wird. In dieser Form denkt man nach Whitehead in der Wissenschaftsphilosophie über die Natur nach. Obwohl Whitehead die Definition von Natur abhängig macht von der Weise, wie über Natur nachgedacht wird, ist Denken nicht identisch mit Natur und Natur kein Denkkonstrukt. Whitehead insistiert vielmehr darauf, dass Sinneswahrnehmung ein Element enthält, das nicht Denken ist und nennt dieses vom Denken unterschiedene Wahrnehmen Sinnesbewusstsein (sense-awareness). Diese Differenzierung ist wichtig, da sie verhindert, dass die Beziehung von Geist (mind) und Natur vermischt wird mit der Beziehung von Geist (mind) und (menschlichem) Körper.<sup>92</sup> Mit anderen Worten: Whitehead distanziert sich, wenn auch aus anderen Gründen, ebenso klar von den Versuchen, Erkenntnis psychologisch oder wahrnehmungsphysiologisch und damit empirisch zu begründen, wie ein halbes Jahrhundert vor ihm Hermann Cohen. Die Aufgabe der Wissenschaftsphilosophie besteht nach Whitehead nicht darin, über jene Anteile zu befinden, die in der Wahrnehmung psychologisch und damit subjektiv und jene, die objektiv seien, sondern die Aufgabe besteht darin, die Beziehungen zu beschreiben, welche die Ereignisse miteinander verbinden, sowie Konzepte und Verfahrensweisen zu finden, die es möglich machen, die Ereignisse und ihre Beziehungen ohne Komplexitätsreduktion und dennoch kohärent zur Darstellung zu bringen.

Anders als die Naturwissenschaften, die sich in ihrer homogenen Bezugnahme auf die Natur auf einen eingegrenzten Erfahrungsbereich konzentrieren, soll die Philosophie nach Whitehead von keiner Erfahrung abstrahieren. Die Naturwissenschaften erweitern den Bereich menschlicher Erfahrungen und fordern die Philosophie dadurch auf, ihre Konzepte und allgemeinen Theorien zu revidieren und umzugestalten. Während die Naturwissenschaften sich jedoch die Abstraktionsbedingungen, unter denen sie zu ihren Erkenntnissen der Natur gelangen, nicht bewusst machen, ist es die urtümliche Aufgabe der Philosophie und Bestandteil ihrer heterogenen Bezugnahme auf die Natur, die Abstraktionsbedingungen der Erkenntnis zu thematisieren. Die Naturwissenschaften sind

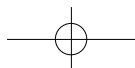
90

Whitehead: *The Concept of Nature*, S. 21.

91

Whitehead: *The Concept of Nature*, S. 21.

92

Whitehead: *The Concept of Nature*, S. 27.



nach Whitehead »auf philosophische Kritik angewiesen, um vorschnelle Generalisierungen von Theorien zu vermeiden, die nur unter Ausklammerung bestimmter Erfahrungsbereiche Erklärungswert haben, außerhalb ihrer Abstraktionsbedingungen in der Regel aber zu unangebrachten Vereinfachungen führen.«<sup>93</sup> Vor diesem Hintergrund behauptet Whitehead denn auch nicht, dass die Vorstellung einer objektiven, in Raum und Zeit gegebenen Welt falsch sei. Verfälschend wird sie erst, wenn sie, statt als ein Spezialfall des Denkens über Natur behandelt zu werden, als allgemeine Theorie der Naturerkenntnis zugrunde gelegt wird. Ich möchte, um einen Eindruck von Whiteheads an der Relativitätstheorie orientiertem Standpunktdenken zu geben, kurz auf seine Rekonzeptualisierung des Verhältnisses von Raum, Zeit und dem, was er »wirkliche Welt« (real world) nennt, eingehen – ein Begriff, den Haraway aufnimmt und der in ihrem Denken und für ihre Praktiken der Illusion eine zentrale Rolle spielt.<sup>94</sup> Whitehead geht zunächst von der uns vertrauten Vorstellung aus, nach der zwei Einzelereignisse (actual entities), die zur gleichen Zeit am gleichen Ort sind, dieselbe eine, wirkliche Welt definieren. Diese Auffassung nennt er die »klassische« Auffassung der Zeit.<sup>95</sup> Nach jener alternativen Auffassung, die Whitehead in Übereinstimmung mit der Relativitätstheorie vorschlägt und die er »relativistische Zeitauffassung«<sup>96</sup> nennt, definieren jedoch »keine zwei wirklichen Einzelwesen [actual entities, d. V.]<sup>97</sup> dieselbe wirkliche Welt.«<sup>98</sup> Nach dieser Auffassung bezieht sich die »wirkliche Welt« vielmehr immer auf den spezifischen Standpunkt, durch den das jeweilige wirkliche Einzelereignis überhaupt erst bestimmt werden kann. Der Ausdruck »wirkliche Welt« verfügt, wie daraus folgt, nicht über eine von den jeweiligen konkreten Einzelereignissen und ihren Standpunkten unabhängige Bedeutung, sondern verändert die Bedeutung je nach Standpunkt – ganz so, wie es bei den temporalen Adverbialen »gestern« und »heute« der Fall ist. Von diesem konsequent relativistischen Standpunkt aus wird nun nachvollziehbar, dass zwei gleichzeitige wirkliche Einzelereignisse nicht dieselbe wirkliche Welt definieren können. »Wirkliche Einzelwesen [actual entities] werden«, so Whitehead, »gleichzeitig« genannt, wenn keines von ihnen zu der »gegebenen« wirklichen Welt gehört, die durch das andere abgegrenzt wird.«<sup>99</sup>

93

Hampe, Michael: *Die Wahrnehmungen der Organismen. Über die Voraussetzungen einer naturalistischen Theorie der Erfahrung in der Metaphysik Whiteheads*. Göttingen 1990, S. 20.

94

Whitehead vermeidet den Begriff des Beobachters und spricht stattdessen – ähnlich wie Haraway – von »Standpunkt«. Damit vermeidet er die Gefahr der Unterstellung eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses zwischen dem vermeintlichen Beobachter und dem von ihm Beobachteten.

95

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 137.

96

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 137.

97

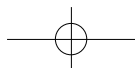
Der Begriff »actual entity« wird im Deutschen in der offiziellen Übersetzung mit »wirkliches Einzelwesen« wiedergegeben. Ich bevorzuge den Begriff »Einzelereignis«, weil er weniger zu einer substantialistischen Lesart einlädt als »Einzelwesen«.

98

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 137.

99

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 137.





Wie nah sich Whiteheads Prozessontologie<sup>100</sup> an der modernen Physik bewegt, wird aus folgendem Hinweis deutlich, dass die Differenzen zwischen den wirklichen Welten eines Paares gleichzeitiger Einzelereignisse – die Whitehead in einem schönen Vergleich »Nachbarn« nennt – für »menschliche Belange meistens vernachlässigt« werden könnten. Der Unterschied zwischen der »klassischen« und der »relativistischen« Zeitauffassung hat, wie er einräumt, nur selten eine »entscheidende Relevanz«.<sup>101</sup> Die Welt steht also nicht auf dem Kopf, nur weil die vertrauten, klassischen Vorstellungen auf den Kopf gestellt werden. Wenn Whiteheads Philosophie dennoch phantastisch anmutet, dann deshalb, weil sie sich konsequent an die relativistische Auffassung von Zeit und Raum hält und die Natur durchgehend ›heterogen‹ und aus der relativistischen, sich immer in Bewegung befindenden Vielperspektive zu denken versucht. Whitehead begründet sein Vorgehen damit, dass die klassische Vorstellung von Raum und Zeit »eine allgemeine philosophische Lehre einzuschränken« scheine und ihre Konsequenzen »falsch zu sein scheinen, wenn man sie mit anderen wissenschaftlichen Prinzipien sieht.«<sup>102</sup> Man könnte mit Haraway anführen, dass die klassische Vorstellung der Zeit, wenn sie als allgemeine Theorie fungieren soll, die Komplexität der Welt auf unzulässige Weise reduziere. Der Eindruck des Phantastischen, den die relativistische Philosophie Whiteheads erweckt, gründet anders formuliert darin, dass sich sein Denken leidenschaftlich dem Konkreten verschrieben hat. Wobei ›konkret‹ im Sinn der Prozessphilosophie bedeutet, die Vielfalt der Beziehungen zwischen den Einzelereignissen nicht dem Abstraktionsprozess der Naturwissenschaften zu opfern, sondern das Risiko einer »phantasievollen Konstruktion«<sup>103</sup> einzugehen, um Konzepte, Modelle, Figuren und Darstellungsformen des Denkens und der Anschauung zu entwickeln, welche die Komplexität und manchmal vermeintliche Widersprüchlichkeit der wissenschaftlich generierten Realitäten in ihrer Kohärenz darstellbar machen. Die ideale Form, in der dies zu geschehen hätte, ist nach Whitehead die Form eines kohärenten philosophischen Systems.<sup>104</sup> Dabei ist jedoch, wie Michael Hampe unterstreicht, »nichts in der Philosophie für Whitehead sicher, solange es nicht der Konfrontation mit der (immer schon interpretierten) Erfahrung standgehalten hat. Und nichts bleibt in der Philosophie angesichts der sich ständig verändernden Erfahrung sicher.«<sup>105</sup>

100

Auf die »historisch-epistemologisch und geophilosophisch weitreichende Differenz zwischen prozessualer und gegenständlicher Ontologie« weist Erich Hörl in seinem Essay über Heidegger und die Kybernetik hin. Er verdankt den Hinweis Michael Hampe, Mitherausgeber der beiden Materialienbände zu *Prozeß und Realität* und Autor einer Monographie über Whiteheads Denken (Hörl, Erich: *Parmenideische Variationen*. McCulloch, Heidegger und das kybernetische Ende der Philosophie. In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. II, S. 209-226, hier S. 216).

101

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 137.

102

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 138.

103

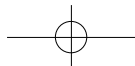
Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 34.

104

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 32.

105

Hampe: *Die Wahrnehmungen der Organismen*, S. 24.



## 5. Kognitiver Fetischismus oder The Fallacy of Misplaced Concreteness

Zwischen Whiteheads Prozessphilosophie und Haraways Konzept des situierten Wissens besteht eine Nähe, die in gewisser Weise als »Familienähnlichkeit« bezeichnet werden kann. Whiteheads Einfluss auf Haraways Denken und ihren Zugang zu wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsgeschichtlichen Fragen reicht in die Zeit ihrer Arbeit an der Dissertation *Crystals, Fabrics, and Fields. Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Development Biology* zurück.<sup>106</sup> Haraway hatte sich nach einem Studienabschluss in Zoologie, Philosophie und Englischer Literatur und nach einem Studienaufenthalt in Paris mit einem Fulbright Stipendium für Philosophie und Wissenschaftsgeschichte an der Faculté des Sciences der Université de Paris und an der Fondation Teilhard de Cardin 1968 für eine Promotion in Biologie an der Yale University entschieden. Im Graduiertenprogramm ihres Doktorvaters Evelyn Hutchinson, eines Zoologen und Wegbereiters der theoretischen Ökologie, las sie nicht nur die wissenschaftlichen Fachpublikationen im engeren Bereich der Biologie, sondern auch die Werke von Virginia Woolf, Kurt Gödel, Alfred North Whitehead, Charles Darwin, Darcy Wentworth Thompson, Simone Weil, Goethe, Newton und Karen Stevens.<sup>107</sup> Geschichte, Philosophie, Religion, Literatur, Kunst, Politik, Mathematik, Wissenschaft seien für Hutchinson, wie Haraway in der Einleitung zur Neuauflage ihrer Promotion schreibt, alle »Biologie« gewesen. Hutchinsons »Lab« sei nicht nur ein offener, sondern auch ein lebendiger Ort des Denkens gewesen; ihre Dissertation, eine Studie über eine in den siebziger Jahren in der Biologie größtenteils vergessene Denkrichtung in der Entwicklungsbiologie, die in der Zwischenkriegszeit entstanden war und in den sechziger Jahren an Erklärungskraft verlor, belegt dies nicht nur durch die Eigenwilligkeit der Themenwahl, sondern auch durch die Eigenständigkeit des methodischen Zugangs.<sup>108</sup> Ausgehend von Thomas Kuhns Konzept des Paradigmenwechsels, das dieser 1970 in der zweiten Auflage seiner 1962 erschienenen Untersuchung *Structure of Scientific Revolutions* um den Begriff der *Scientific Community* erweitert hatte, untersuchte Haraway in ihrer Dissertation, ob die in den zwanziger Jahren in Österreich, England und den USA gleichzeitig entstandene organistische Entwicklungsbiologie als Paradigmenwechsel im Kuhn'schen Sinn gedeutet werden könne. Der Organizismus war eine mit den Namen Joseph Needham und Conrad Hall Waddington, George W. Harrison und Paul Weiss verbundene Perspektive auf die Embryologie, welche

106

Die Arbeit erschien 1976 bei Yale University Press in New Haven in erster Auflage und 2004 in zweiter Auflage unter dem neuen Titel *Crystals, Fabrics, and Fields. Metaphors that Shape Embryos* bei North Atlantic Press in Berkeley mit einer neuen Einleitung von Haraway und einem Vorwort des Biologen Scott F. Gilbert.

107

Haraway: Introduction. In: Dies.: *Crystals, Fabrics, and Fields. Metaphors that Shape Embryos*. Berkeley 2004, S. VIII.

108

Hutchinson war dafür bekannt, dass er Wissenschaftlerinnen mit heterodoxen Fragestellungen förderte. In *Primate Visions* weist Haraway darauf hin, dass er die Primatologin Alison Jolly in ihrer akademischen Karriere zu Beginn der sechziger Jahre wegweisend unterstützte. Er hatte sie ermutigt, ihren Interessen an Jean Piaget, Alfred North Whitehead und Konrad Lorenz nachzugehen. »His basic advise was to go read interesting things« (*Primate Visions*, S. 268).



die Veränderung des ganzen Organismus im Blick hatte und mit dem Konzept des »morphogenetischen Feldes« auf eine Verbindung von Vererbung, physiologischen und anatomischen Faktoren zielte.<sup>109</sup> Zentral waren die Begriffe der Struktur, der Organisation, des Systems und der Integration. Man betrachtete den Organismus als ein Ganzes, das mehr war als die Summe seiner Teile, und versuchte diese Annahme experimentell zu stützen.

Das organistische Model verlor seine Erklärungskraft nicht zuletzt infolge der Entschlüsselung der Doppelhelix-Struktur der DNA im Jahr 1953 durch Watson und Crick und des darauf folgenden Aufschwungs der Genetik.<sup>110</sup> In den siebziger Jahren standen nicht mehr die Metaphern des Feldes, der Fabrik oder des Kristalls im Zentrum, sondern die des genetischen Programms, der Information und des Lesens und Schreibens.<sup>111</sup> Die Morphogenese wurde unter die Kategorie der genetischen Veränderung subsumiert und in ein Ausdrucksverhältnis zu den Veränderungen auf der Ebene der Gene gesetzt. Ähnlich wie die Evolution, die in jenen Jahren in eine Wissenschaft der statistischen Verteilung und Häufigkeit der Gene mutierte, bezog sich das wissenschaftliche Studium der Embryogenese nun auf das Modell der Genexpression und war bestimmt von der Vorstellung der Steuerungsfunktion der Gene und des genetischen Codes, der seinerseits nach Art eines Computerprogramms beschrieben wurde.<sup>112</sup>

Wie bereits die titelgebenden Metaphern von Haraways Dissertation »Kristall«, »Fabrik« und »Feld« andeuten, geht das organistische Modell der Entwicklung auf disziplinübergreifende Forschungen zurück, die an der Grenze zwischen Entwicklungsbiologie, Zellbiologie, Embryologie, Physik und Systemtheorie angesiedelt waren. Diese Referenz auf interdisziplinäre Forschung in Verbindung mit der experimentellen Überprüfung der spekulativ anmutenden Suche nach »Gestaltungsgesetzen« machte das organistische Modell für Haraway als mögliche Alternative zum Vitalismus auf der einen und zum reduktionistischen Mechanismus auf der anderen Seite interessant. Die Entgegensetzung von mechanistischen und vitalistischen Erklärungsansätzen bestimmte seit dem 17. Jahrhundert die Diskussionen über die Frage, was ein Organismus sei.<sup>113</sup> Der Mechanismus dominierte, vom Einfluss der Physiologen in Deutschland bestimmt, das 19. Jahrhundert. Das mechanistische Quadrumvirat Helmholtz, Ludwig, Du Bois-Reymond und Brücke legte, wie Haraway in ihrer Dissertation nicht ohne Ironie kolportiert, 1854 den Schwur ab, alle Prozesse des Körpers in mechanistischen Begriffen zu beschreiben.<sup>114</sup> Dies konnte freilich nicht verhindern, dass es

109

Vgl. Fox Keller, Evelyn: *Das Jahrhundert des Gens* (2000). Aus d. Amerik. v. Schöller, Ekkehard. Frankfurt, New York 2001, S. 105 und 153.

110

Vgl. Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 180 ff.

111

Fox Keller: *Das Jahrhundert des Gens*, S. 99 ff. Vgl. des Weiteren Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 310 ff.

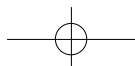
112

Fox Keller: *Das Jahrhundert des Gens*, S. 107 ff.

113

Vgl. Palm, Kerstin: Wer organisiert das Leben? Lebensentwürfe in der frühen Biologie. In: *Die Philosophin* 30 / 2004, S. 43-55.

114

Haraway: *Crystals, Fabrics and Fields*, S. 20.



ausgerechnet in Deutschland um die Jahrhundertwende zu einer starken vitalistischen Gegenbewegung kam, für die vor allem der Name Hans Driesch steht. Was das organistische Modell auszeichnete und für Haraway interessant machte, war, dass es die mechanistische Verpflichtung auf das Experiment verband mit einem nicht reduktionistischen Bekenntnis zur Komplexität der Beziehungen, die den Organismus und seine Entwicklung strukturieren. Seine Vertreter verknüpften den Anspruch experimenteller Überprüfbarkeit mit der Vermeidung von Komplexitätsreduktion und wussten sich eben darin der Wissenschaftsphilosophie Alfred North Whiteheads nahe. So war insbesondere C. H. Waddington, dessen Einfluss in den fünfziger Jahren bei den US-amerikanischen Genetikern, wie Evelyn Fox Keller 2001 schreibt, ziemlich eingeschränkt gewesen sei, der »heute« jedoch »unter den Biologen eine Art Renaissance« erlebe<sup>115</sup>, ein engagierter Anhänger Whiteheads. Waddington suchte unter Berufung auf Whiteheads Prozessphilosophie die von ihm kritisierte »genetische Theorie der Gene« durch eine prozessorientierte »epigenetische Theorie« zu ersetzen.<sup>116</sup> Ein gutes Beispiel sowohl für die Wirkmacht von Metaphern als auch für die von Haraway betonte Zweideutigkeit der in diesen Metaphern kondensierten Wissensgeschichte(n) stellt, nebenbei bemerkt, Waddingtons Vergleich des Embryos mit einem selbstgesteuerten Geschützfeuer dar. So schrieb Waddington, der während des Zweiten Weltkriegs selbst in der Operation Research Section of the Royal Air Force Coastal Command arbeitete, in seinem 1971 erschienenen Buch *Biology, Purpose, and Ethics*: »Ein Automatikpilot, ein zielsuchendes Gewehrvisier oder ein Embryo zeigen alle Merkmale eines zweckgerichteten Verhaltens.«<sup>117</sup>

Whiteheads philosophischer Ansatz war nicht nur für Waddington, sondern auch für Joseph Needham von besonderer Relevanz. Haraway erklärt diese Nähe der organistisch denkenden Biologen zu Whitehead in ihrer Dissertation in einer Weise, die auch die Nähe expliziert, die ihr eigenes Denken zu jenem von Whitehead aufweist. So verbindet sie die Affinität der organistisch denkenden Biologen zu Whitehead mit der Überwindung des mechanistischen Denkens in der Biologie und der Eröffnung neuer Möglichkeiten, die Komplexität der Entwicklungsvorgänge und der Formveränderung innerhalb eines erweiterten wissenschaftlichen Rahmens zu denken. Haraway bezieht sich dabei auf Whiteheads 1925 veröffentlichtes Buch *Science and the Modern World*, in dem die Auswirkungen der Krise in der Physik zunächst durch die Theorie des elektromagnetischen Feldes und dann die Relativitätstheorie und Quantenmechanik auf die Biologie thematisiert werden. Mit der Auflösung des Konzepts eines absoluten Raums und einer absoluten Zeit verlor auch die mechanistische Maschinenanalogie des Organismus ihre Gültigkeit. Damit war nun, wie Haraway

115

Fox Keller: *Das Jahrhundert des Gens*, S. 153.

116

Vgl. Fox Keller: *Das Jahrhundert des Gens*, S. 105.

117

Zitiert in: Fox Keller: *Das Jahrhundert des Gens*, S. 151. Fox Keller weist in einer Fußnote darauf hin, dass keine Einflüsse von Waddingtons Kriegsforschungen auf seine Theorie der »Entwicklungskanalisation« nachweisbar seien (Fox Keller, S. 210). Dies kann durchaus als Zeichen ihrer Wertschätzung der Kybernetik gedeutet werden. Waddington hatte den Begriff der Kanalisation von Whitehead entlehnt, um die konventionelle Gentheorie um eine »epigenetische Theorie« zu ergänzen (Fox Keller, S. 152).





ausführt, in der Biologie der Weg frei, den Organismus auf neue Weise zu denken und experimentell zu modellieren. Diese Abhängigkeit der Biologie von den Krisen der Physik leitet Haraway daraus her, dass die Biologie im 19. und bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts an der Physik und an der Chemie als den richtunggebenden Leitwissenschaften orientiert war und diese Wissenschaften bis zur Krise der Newton'schen Physik einem mechanistisch orientiertem Erklärungsmodell folgten. Dies hatte, so Haraways These, nicht nur zur Folge, dass auch das in der Biologie geltende Wissenschafts- und Methodenideal mechanistisch geprägt war, sondern dass

biology could not have developed a respectable organicism until rigid determinism broke down in physics and minds were free to feel the strains and contradictions of naive mechanism.<sup>118</sup>

Die Biologie konnte, wie Haraway unter Rekurs auf Kuhns These schließt, nach der ein geltendes Paradigma nur dann aufgegeben werden kann, wenn eine Alternative denkbar ist, erst in dem Moment ein organistisches Modell als Antwort auf ihre eigene Krise ausbilden, als sich ihre Beziehung zur Physik änderte.<sup>119</sup> Hätten sich Vertreter einer organistischen Theorie vor der Krise der Physik dem Verdacht des Irrationalismus bzw. Vitalismus und der Unwissenschaftlichkeit ausgesetzt, so konnten sie sich nun auf die Wissenschaftsphilosophie Whiteheads beziehen, der aus der Revolutionierung der Struktur von Raum und Zeit durch die Relativitätstheorie die Konsequenz zog, dass die kleinsten Einheiten der Wissenschaft nicht mehr einfache bzw. materielle Atome sind, sondern Ereignisse. Die Prozessphilosophie Whiteheads bleibt für Haraway in der Folge intrinsisch verbunden mit der Erschließung neuer wissenschaftlicher Denkräume in der Biologie. Die Frage, ob das organistische Modell ein neues Paradigma, das meint eine von der Fachwelt akzeptierte konkrete Problemlösung begründet hat, lässt Haraway offen. Statt die Gemeinsamkeiten zwischen den im Zentrum ihrer Arbeit stehenden organistischen Ansätzen von Harrison, Needham und Weiss herauszustrichen, betont sie die Differenzen zwischen ihnen und die Beziehungen, die deren Modelle mit historischen Vorgängermodellen verbinden. Als Nachweis führt sie die Unterschiedlichkeit der Metaphern an, welche prägend für die Gestaltung der differenten Experimentalanordnungen und die Formulierung der Theorien waren. Sie schließt mit dem Résumé, dass Kuhns Konzept des Paradigmas als Analyseinstrument wenn auch nicht einen Paradigmenwechsel, so doch den prägenden Einfluss von Metaphern auf die Gestaltung von Experimentalanordnungen und die Formulierung von theoretischen Erklärungsmodellen gezeigt habe, womit zugleich deutlich geworden sei, wie wichtig die Imagination und die Emotion im Prozess der Theoriebildung seien.<sup>120</sup>

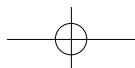
118

Haraway: *Crystals, Fabrics and Fields*, S. 24 f.

119

Haraway: *Crystals, Fabrics and Fields*, S. 25.

120

Haraway: *Crystals, Fabrics and Fields*, S. 205.





Haraway interessierte sich für die organistische Perspektive auf die Morphologie als Alternative zu vitalistischen und mechanistischen Erklärungsmodellen der Vererbung und Entwicklungsbiologie.<sup>121</sup> Ihre wissenschaftliche These war in den siebziger Jahren ebenso ungewöhnlich wie das Interesse an der randständigen Position des organistischen Erklärungsmodells in der Embryologie unzeitgemäß. In den siebziger Jahren erlebten die Genetik und die von François Jacob, Jacques Monod und anderen zu Beginn der sechziger Jahre eingeführte Metapher des genetischen Programms einen Höhepunkt an Evidenz. Epigenetische Modelle rückten erst zwanzig Jahre später wieder ins Blickfeld mit der Erkenntnis, dass »eine Erklärung der Entwicklungsstabilität in den komplexen Reaktionsystemen des Entwicklungsprozesses gesucht werden«<sup>122</sup> muss, dass Entwicklung nicht unabhängig vom Phänotyp stattfindet und nicht vom genetischen Code allein gesteuert wird.

Für Haraway jedoch wurde die Verbindung eines auf Komplexität, Relationen und Prozesse ausgerichteten Denkens zum Ausgangspunkt einer produktiven, unkonventionellen und innovativen Wissenspraxis. Das heißt freilich nicht, dass sie dem Organizismus kritikfrei gegenübergestanden hätte. »Man vergisst«, so schreibt sie in ihrem Essay »Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln« gegen Positionen in der feministischen Theorie, die das organistische Denken als Alternative zum technizistischen Denken propagierten,

leicht, dass der Organizismus eine Art Sehnsucht nach einem spontanen und immer gesunden Körper ist, perfektes Gegenteil jenes technizistischen und reduktionistischen Buhmanns, der häufig als Bomben bastelnder Wissenschaftler imaginiert wird. [...] Der Organizismus ist für Feministinnen möglicherweise gefährlicher als offenkundig abstrakte Formen männlicher Transzendenz, die ihre Gefährlichkeit für normale, begrenzte Gemeinschaften nicht durch die Behauptung verschleiern, sie seien lediglich deren natürlicher Ausdruck.<sup>123</sup>

Wenn nach der Entschlüsselung der menschlichen DNA-Sequenz im Jahr 2001 und den unerfüllt gebliebenen Erwartungen, das Geheimnis des Lebens zu lösen, der Satz von Evelyn Fox Keller nicht mehr überraschend klingt, nach dem das Gen »keine einzelne Entität mehr, sondern ein ungemein plastisches Wort [ist], das durch den spezifischen experimentellen Kontext, in dem man es verwendet, definiert wird«,<sup>124</sup> so muten die von Haraway in früheren Texten formulierten und in eine ähnliche Richtung gehenden Thesen, nach denen das Gen etwa als eine Cyborg-Figur betrachtet werden könne, bis heute radikal an.<sup>125</sup> Dies hängt

121

Haraway: *How Like a Leaf*, S. 20.

122

Fox Keller: *Das Jahrhundert des Gens*, S. 152.

123

Haraway: *Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln*, S. 150.

124

Fox Keller: *Das Jahrhundert des Gens*, S. 94.

125

Haraway: *Modest\_Witness*, S. 12.

nicht zuletzt damit zusammen, dass Haraway durch die eigenwillige Verknüpfung unterschiedlicher disziplinärer Zugänge, avantgardistischer und oft randständiger Theorien ihrer Zeit im wörtlichen Sinn auf den Leib rückt. So mag es auch zutreffen, dass – wie sie in einem Interview zur Rezeption ihres im Jahr 2003 veröffentlichten Büchleins *A Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness* voraussagt –, das Thema der *Companion Species*, der »Gesellschaft der Arten«, ähnliche Aktualität erlangen werde wie weiland die Informationsgesellschaft:

So, in a way, I feel like the little project I'm working on is a piece of a giant movement in some of the same ways that the cyborg piece turned out to be a piece of what a lot of people were coming to recognize as, whether they called it the information society, or, you know, flexible accumulation mediated by digital technology, or whatever it got called, about that same time all sorts of people were coming to recognize it as where we needed to be thinking and acting. Well, I think animals are in that boat these days.<sup>126</sup>

Haraway betont, wie schwer ihr die Entscheidung zwischen Biologie und Wissenschaftstheorie gefallen sei. Ihr Herz hing, so formuliert sie, an der Biologie als einer Weise, die Welt zu erkennen.<sup>127</sup> Was sie an der Embryologie und der Entwicklungsbiologie interessierte, war die Geschichte des Entstehungsprozesses und der Veränderung von Formen durch die Zeit nicht nur im Hinblick auf die Genetik, sondern im Hinblick auf ganze Organismen.<sup>128</sup>

Berücksichtigt man Haraways Orientierung am Denken des Prozesses, am Ereignischarakter, an Verbindungen und komplexen Beziehungen und nicht zuletzt ihren Respekt vor der radikalen Andersheit dessen, was als ›Natur‹ beobachtet, beschrieben, erforscht, konstruiert und verfehlt wird, so scheint die Nähe zu Whiteheads organistischer Philosophie des Prozesses nicht mehr überraschend. Die Familienähnlichkeit zwischen dem Denken beider rührt – bei allen Differenzen – nicht zuletzt daher, dass Haraway die technowissenschaftliche Biologie, ähnlich wie Whitehead die moderne Physik, als Herausforderung des Denkens und der Wahrnehmung annimmt und die Potentialitäten auszuschöpfen sucht, ohne sich mit den Begrenzungen durch Reduktionismen abzufinden – seien diese innerhalb der Biologie selbst, der Science Studies oder der feministischen Theorie angesiedelt.

In ihrem 1997 erschienenen Buch *Modest\_Witness@Second\_Millennium.Female\_Man@\_Meets\_OncoMouse* zitiert sie Whiteheads Begriff der *Fallacy of Misplaced Concreteness*, um damit jenes komplexitätsreduzierende Verfahren zu bezeichnen, dem sie selbst den Namen »kognitiver Fetischismus«<sup>129</sup> gab. Sie bezieht es an der

126

Haraway: *Conversations*, S. 119.

127

Haraway: *How Like a Leaf*, S. 19.

128

Haraway: *How Like a Leaf*, S. 24.

129

Haraway: *Modest\_Witness*, S. 146 ff.



erwähnten Stelle auf die Vorstellung des Gens als eine Substanz, der bestimmte Qualitäten zukommen und die sich mit anderen Substanzen gleichzeitig in einem und demselben Raum befindet.<sup>130</sup> Diese Vorstellung des Gens als eines substantialisierten Dings sei, wie sie prägnant formuliert, nichts anderes als der Name für einen Einschnitt in den Prozess, in die sich in ständiger Veränderung befindenden Beziehungsgefüge der Wissensproduktion, von denen Gene einen in komplizierter Weise integrierten Bestandteil darstellen.<sup>131</sup> Whitehead hatte den Begriff des »Trugschlusses der unzutreffenden Konkretetheit« in seinem Buch *Science and the Modern World* (1925) im Zusammenhang mit der Kritik an jenem Naturverständnis eingeführt, das Natur unter den Kategorien von Substanz und Qualität subsumiert. Zwar erscheinen, wie er dort einräumte, Substanz und Qualität zunächst als die natürlichsten Vorstellungen für den menschlichen Verstand. Wenn wir nicht so einfach denken würden, kämen wir, wie er zugibt, in unserem alltäglichen Leben nicht zurecht. Die Frage sei jedoch, wie konkret wir denken, wenn wir Natur unter diesen Kategorien denken. Seine Antwort lautete:

My point will be that we are presenting ourselves with simplified editions of immediate matters of fact. When we examine the primary elements of these simplified editions, we shall find that they are in truth only to be justified as being elaborate logical constructions of high degree of abstraction.<sup>132</sup>

Die Formel des »Trugschlusses der unzutreffenden Konkretetheit« bezeichnet ein quid pro quo, die Vertauschung abstrakter logischer Konstruktionen mit sich diesen Konstruktionen entziehenden konkreten Einzelereignissen und ihren Verbindungen. Konkrete Wissenspraktiken selbst funktionieren, wie Haraway – Whiteheads Kritik aufnehmend und radikalisiert – betont, ihrerseits wie »komplexe Schichtungen und Überlappungen, durch eine Art des Ineinanderschiebens von Teilen, die in- und übereinander gebaut werden«, ähnlich wie ein

130

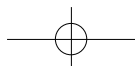
Der Wissenschaftstheoretiker Hans-Jörg Rheinberger nennt das Gen ein »epistemisches Ding«. Mit den Begriffen des Experimentalsystems und des epistemischen Dings löst er die Produktion naturwissenschaftlicher Erkenntnisse von der Vorstellung des klassischen Repräsentationsdenkens. So benutzt er den Begriff des repräsentationalen Kontexts, um den Anteil zu betonen, den die Techniken der Repräsentation an der Erscheinung des epistemischen Dings haben. Rheinberger erläutert dies am Beispiel, dass über die Frage, ob ein Molekül als Stück von einem Gen oder nicht vielmehr als Polyanion mit bestimmten elektrostatischen Eigenschaften auftritt, nicht die »Sache selbst«, sondern der »repräsentationale Kontext des Experiments« – also der »Sachverhalt« – entscheide (Rheinberger, Hans-Jörg: Objekt und Repräsentation. In: *Mit dem Auge denken. Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten*. Hg. v. Heinz, Bettina u. Huber, Jörg. Wien, New York 2001, S. 55-64, hier S. 57). Den Begriff des repräsentationalen Kontexts definiert er unter Bezug auf das »Experimentalsystem« als das »experimentelle Arrangement, in dem das betreffende Ding dazu gebracht wird, sich mit einer seiner Eigenschaften an der Veranstaltung zu beteiligen, die man mit ihm auf dem Labortisch anstellt«. Das »betreffende Ding« ist das epistemische Ding, welches als Frage den Prozess eröffnet und ihn beschließt, wenn es keine Fragen mehr provoziert (vgl. auch Rheinberger: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge*).

131

Haraway: *How Like a Leaf*, S. 24.

132

Whitehead, Alfred North: *Science and the Modern World* (1925). New York, 1928, S. 52.





Fadenspiel, für das Figuren als Modelle benutzt werden, um Muster hin- und hergeben zu können.<sup>133</sup>

Haraways Methode – ihre Methode mit einem »kleinem »m« – wiederholt, zitiert, ahmt diese Form der Wissenspraktik mimetisch nach. Ihre Beispiele, Metaphern und Geschichten sind in der Folge nicht repräsentational, sondern relational zu verstehen. Ihre Beispiele sind, wie sie betont, keine Beispiele für eine Theorie, sondern sie sind selbst die Theorie:

It's almost like my examples are the theories. Again it's that my sense of metaphor is drawn from literal biological examples and my theories are not abstractions. If anything, they are redescrptions. So if one were going to characterize my way of theorizing, it would be to redescrbe, to redescrbe something so that it becomes thicker than it first seems.<sup>134</sup>

Haraway verknüpft Metaphern aus verschiedenen Bereichen der Biologie und der Optik mit Figuren aus der Mythologie und der Science Fiction, geht den Verbindungen nach, welche die sogenannte Populärkultur mit der sogenannten strengen Wissenschaft auf der Ebene der Imagination vereinen und webt auf diese Weise in ihren Texten ein auf den ersten Blick phantastisch erscheinendes Netz, das sich auf den zweiten Blick jedoch als eine kohärente Konstruktion der technowissenschaftlichen Realitäten zu erkennen gibt. Es liegt auf der Hand, dass in dieser Weise offen verfasste Texte sich nur schwer gegen Missverständnisse schützen können. Sie wollen nicht nur wie ein Fadenspiel verstanden werden, sondern laden, wie Kant in der Einleitung zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* so schön formuliert hat, zum Mit- und Weiterspielen ein. Sie wollen abgenommen und wieder zurückgegeben sein.

## 6. Fakten und Fiktionen, der Punkt und die Zahl

Fassen wir kurz zusammen: Wir sind mit Haraway davon ausgegangen, dass sich »die Grenze, die gesellschaftliche Realität von Science Fiction trennt«, aus der Perspektive, welche die Kybernetik mit den von ihr geschaffenen Geschöpfen der Cyborgs eröffnet, als eine »optische Täuschung«<sup>135</sup> zu erkennen gibt. Wir sind ihrer Forderung nach einer Situierung des Wissens gefolgt und haben nachvollzogen, dass Situierung nicht Setzung, sondern In-Beziehung-Setzen, eine komplexe Konstruktion eines Beziehungsgefüges, bedeutet, aus dem »wir« »uns« konstituieren. Wir sind schließlich bei Whiteheads Versuch gelandet, die physikalische Revolutionierung der Struktur von Raum und Zeit durch die Einstein'sche Relativitätstheorie in eine Philosophie des Ereignisses, des Prozesses und der Relationen zu übersetzen. Der Begriff der *Fallacy of Misplaced Concreteness*

133

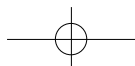
Vgl. Haraway: *Wir sind immer mittendrin*, S. 103.

134

Haraway: *How Like a Leaf*, S. 108.

135

Haraway: *Ein Manifest für Cyborgs*, S. 34.





hat deutlich gemacht, dass die Herausforderung für eine nichtreduktionistische Philosophie der Wissenschaft im 20. und 21. Jahrhundert darin besteht, ein kategoriales Begriffssystem zu entwickeln, das die Kohärenz eines gegenstrebigem Beziehungsgefüges von Ereignissen denkbar, und das heißt: darstellbar macht. Donna J. Haraways Metapher des Fadenspiels bezieht, wie deutlich wurde, aus dieser Herausforderung ihre philosophische Stringenz.

Vor diesem Hintergrund wird nun auch nachvollziehbar, dass situiertes Wissen und die partiale Perspektive nicht nur die Grenze, die gesellschaftliche Realität von Science Fiction trennt, sondern auch die Grenzziehung zwischen Fakt und Fiktion als eine optische Täuschung, als eine Illusion, erscheinen lässt. In der Einleitung zu ihrem 1991 erschienenen Buch *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* weist Haraway darauf hin, dass sich Fakt und Fiktion beide auf eine menschliche Handlung beziehen. Während *factum* jedoch etwas Gemachtes bezeichne, etwas, was, wie ein lateinisches Sprichwort sagt,<sup>136</sup> nicht ungeschehen gemacht werden könne, bezeichne Fiktion etwas, was im Begriff sei zu entstehen. In dieser Unabgeschlossenheit könne Fiktion als fingierte Version der Welt vorgestellt werden, als eine perverse Verdoppelung der Fakten, als eine Flucht der Phantasie in eine bessere Welt. Fakten und Fiktionen sind nah verwandt, aber keine Zwillinge. Fakten stehen in einem Gegensatz zu Meinungen und Vorurteilen, nicht jedoch zu Fiktionen. So appellieren Fakten ebenso wie Fiktionen an Erfahrung (*experience*). Der Unterschied zwischen ihnen besteht jedoch darin, dass Fiktion den Akt der Handlung nicht verbirgt, während Fakt als Partizip Perfekt unveränderbar und nur dazu da zu sein scheint, um berichtet zu werden. Im Gegensatz zu Fakten scheinen Fiktionen veränderbar, offen für neue Möglichkeiten und stehen eben deswegen unter dem Verdacht der Unwahrheit.

Von einem bestimmten Standpunkt aus könnten, so schließt Haraway, die Naturwissenschaften als kulturelle Technik der Unterscheidung zwischen Fakt und Fiktion bezeichnet werden. Naturwissenschaften substituieren die Fiktion durch das Partizip Perfekt und schützen die Wahrheit auf diese Weise vor ihrer Gegenspielerin – der Dichtung. Die Naturwissenschaften erzeugen durch diese Kunst der Unterscheidung zwischen Fakt und Fiktion zugleich ihre eigene Geschichte als Fortschrittsmythos und als eine Abfolge von Entdeckungen. Verschiebt man die Perspektive nur ein wenig, so erscheint die Geschichte der Wissenschaften jedoch als Narrativ der Geschichte der technischen Medien und sozialen Beziehungen und ihres Zusammenspiels zur Produktion von Fakten. Aus dieser Perspektive werden Fakten schließlich als bestimmte Formen von Geschichten beschreibbar, deren Aufgabe die Bezeugung von Erfahrung ist, sie sind: »types of testimony to experience«.<sup>137</sup>

Haraway definiert die Produktion naturwissenschaftlichen Wissens als Bedeutung produzierende kulturelle Praktik. Damit öffnet sie die Geschichte der Technowissenschaften für einen interpretativen methodischen Zugang, wie er

136

Factum fieri infectum non potest.

137

Haraway: *Primate Visions*, S. 4.



von den Kulturtheoretikern Clifford Geertz und James Clifford<sup>138</sup> in Abgrenzung zu der strukturalistischen Kulturanthropologie Claude Lévi-Strauss' als »dichte Beschreibung«<sup>139</sup> bzw. »Partial Truths«<sup>140</sup> entwickelt worden ist. Sowohl Geertz als auch Clifford betonen, dass anthropologische Texte selbst in bestimmtem Sinn Fiktion seien: Sie sind zum einen im Wortsinn etwas Gemachtes und erzeugen zum anderen keine universale Wahrheit, sondern partiale Wahrheiten.<sup>141</sup>

Wenn Haraway die Produktion von naturwissenschaftlichen Fakten ihrerseits als Produktion von Bedeutungen entlang bestimmter Formen von Geschichten beschreibt, so bedeutet dies freilich nicht, dass damit die Differenzen zwischen fiktionalen und wissenschaftlichen Geschichten nivelliert würden. Im Gegenteil: Die Differenzen beziehen sich zwar nicht mehr auf die Grenze zwischen Fakt und Fiktion, dafür werden jedoch die Unterschiede zwischen den Geschichten, ihren Regeln, Narrativen, Genealogien und materiellen und institutionellen Entstehungsbedingungen um so wichtiger. Eine Geschichte, die im wissenschaftlichen und im experimentellen Sinn eine »Erfahrung bezeugt«, erfordert, wie Haraway unterstreicht, viel Wissen und eine aufwändige Technik: »The provocation of experience requires an elaborate technology – including physical tools, an accessible tradition of interpretation, and special social relations.«<sup>142</sup> Das Bemühen, eine gute wissenschaftliche Geschichte zu konstruieren, ist, wie sie an anderer Stelle schreibt, »ein wesentlicher Teil des Handwerks selbst«.<sup>143</sup> Haraways Fokussierung der Erkenntnisproduktion auf die Konstruktion von guten Geschichten und die Frage der Darstellung steht im Kontext eines Wissenschaftsverständnisses, demzufolge die Aufgabe der Wissenschaften darin besteht, die Komplexität der technowissenschaftlichen Welt in ihrer Kohärenz kommunizierbar zu machen: In einem solchen Wissenschaftsverständnis wird der Wert der Wissenschaft selbst zu einer Frage der Darstellbarkeit. Entsprechend beantwortet Haraway in ihrem Essay »Situierendes Wissen« die Frage nach dem Ziel einer »Politik engagierter, verantwortlicher Positionierung« lakonisch: »Das Ziel sind bessere Darstellungen der Welt, d. h. ›Wissenschaft‹.«<sup>144</sup>

Nun sind Haraways Begriffe der Komplexität und der Darstellung – und dies führt uns zum Anfang dieses Kapitels, zum statistischen Standpunkt und zur

138

James Clifford unterrichtet ebenfalls am History of Consciousness Departement der University of California, Santa Cruz, an dem Haraway selbst seit 1980 lehrt.

139

Vgl. Geertz, Clifford: Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture. In: ders.: *The Interpretation of Cultures*. New York 1973, S. 3-30. Zu Geertz' Kritik an der Sturkturanthropologie von Lévi-Strauss vgl. Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 66 ff.

140

Clifford, James: Introduction: Partial Truths. In: *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*. Hg. v. dems. Berkeley 1986, S. 1-26.

141

Geertz: Thick Description, S. 15; Clifford: Introduction: Partial Truths, S. 6.

142

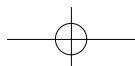
Haraway: *Primate Visions*, S. 4.

143

Haraway, Donna: Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln, S. 139.

144

Haraway: Situierendes Wissen, S. 90.





Wahrscheinlichkeitsrechnung zurück – nicht thermodynamisch motiviert, d. h. das Maß der Komplexität der Darstellung ist nicht an einem mathematischen Begriff der Information ausgerichtet, dessen Gehalt sich aus der Anzahl der Zustände errechnen ließe, aus der ein Zustand ausgewählt wurde. Das Ziel von besseren Darstellungen besteht, anders formuliert, nicht in der Steigerung von Komplexität zur Verhinderung einer informationsarmen, nur noch rauschenden und nichts mehr sagenden Welt. Ebendies zeichnet jedoch das Szenario der Welt von einem bestimmten kybernetischen Standpunkt aus. Komplexität bezieht sich hier auf die formale Anordnung von Größen, von Zahlen oder Punkten. Kybernetische Komplexität ist – korrelativ zu dem mathematischen Begriff der Information – errechenbar.

Die angedeutete Referentialität zwischen einem kybernetischem Begriff der Komplexität und Errechenbarkeit, statistischem Standpunkt und mathematischem Begriff der Information, zwischen Entropie und einer apokalyptischen Vorstellung der Geschichte lässt sich am Beispiel der Medientheorie von Vilém Flusser gut verdeutlichen. Ausgehend von der universalen Bedeutung von Statistik und Probabilistik für den Begriff der Kommunikation, begründete Flusser seine Theorie des Technozitalters in der These, dass der numerische Code aus dem alphabetischen Code ausgebrochen und von Zahlen zu Digitalem übergegangen sei. Die Zahl ist demnach zum Punkt geworden und der Punkt zum Ausdruck der Nulldimensionalität einer errechneten Welt. Der Punkt, so könnte man ungekehrt und unter Verweis auf Cohens Behandlung des Empfindungsproblems auch sagen,<sup>145</sup> ist damit zur Zahl geworden. Tatsächlich setzt Flusser den Punkt, ohne die mit der Geschichte des Punktes und der Zahl verwobene metaphysische Problematik der Begriffe der intensiven und extensiven Größen zu bedenken,<sup>146</sup> mit der Zahl gleich:

Die numerischen Symbole sind nie in die lineare Struktur des Alphabets integriert worden, weil sie ihrer Struktur nach nulldimensional sind: Punkte. Daher bildeten die Zahlen immer schon (noch bevor sie als arabische Ziffern kodifiziert wurden) Inseln von Punktanhäufungen (»Algorithmen«) innerhalb der Zeilen der Texte.<sup>147</sup>

Die numerischen Symbole sind nach Flusser Punkte, weil sie nichts bzw. nicht *etwas* abbilden, sondern auf der Stufe der höchsten Abstraktion – in der Nulldimensionalität – zum Ausgangspunkt für ein entwerfendes Darstellen, für ein Rechnen mit Möglichkeiten werden. Doch diese Möglichkeiten müssen ihrerseits symbolisiert – Flusser sagt dazu »konkretisiert« – werden. Der Wert des Entwurfs wird damit auch bei Flusser zu einer Frage der Darstellung. Dieser Wert orientiert sich jedoch nicht an Wünschen, sondern an Zahlen. Der Wert des Ent-

145

Vgl. oben, II.3, S. 183 ff.

146

Vgl. oben, S. 183.

147

Flusser, Vilém: Abbild-Vorbild. In: *Was heißt »Darstellen«?* Hg. v. Hart Nibbrig, Christiaan L., Frankfurt a. M. 1994, S. 34-48, hier S. 43.



wurfs verhält sich nach Flusser proportional zur Höhe der durch die Darstellung erreichbaren Komplexität. Je dichter eine Darstellung ist, je unwahrscheinlicher und differenzierter sie ist, desto konkreter ist sie im Universum von Wahrscheinlichkeitsrechnung, mechanischer Statistik und Thermodynamik. Flussers Bestimmung der Relation von Komplexität und Darstellung ist – und eben darin zeigt sich das apokalyptische Moment seiner Theorie des Technozitalters – verbunden mit der Übertragung des Zweiten Satzes der Thermodynamik auf die Verhältnisbestimmung von Natur und Kultur. Die verschiedenen Formulierungen des zweiten Satzes der Thermodynamik lauten erstens, dass Wärme nicht von allein von einem kälteren Körper auf einen wärmeren übergehen kann, ohne dass im System weitere Prozesse ablaufen; zweitens, dass eine Wärmemenge nicht mit einem Wirkungsgrad von 100 % in mechanische Arbeit umgewandelt werden kann; und drittens, dass die Entropie eines abgeschlossenen Systems nicht von sich aus abnehmen kann.<sup>148</sup> Entropie bezeichnet den Zustand größtmöglicher thermodynamischer Wahrscheinlichkeit der Energieverteilung in einem geschlossenen System und zeigt damit nicht nur den Zustand größtmöglicher Unordnung bzw. Ungeordnetheit der Verteilung der Gasmoleküle – mit Flusser zu sprechen, der Punkte – an, sondern zugleich die Unumkehrbarkeit des Wärmeverlusts. Die dramatische Auslegung der dritten Formulierung des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik führte zur bekannten Prophezeiung, dass das Universum mit größtmöglicher Wahrscheinlichkeit im Wärmetod und in einem Zustand vollkommener Indifferenz enden werde. »Bessere« (im Sinne von: »unwahrscheinlichere«) Darstellungen erhöhen mit der Komplexität zugleich die Ordnung der Punkte und stellen damit die Gegenbewegung zur Tendenz der Natur dar, alles in den Zustand der Indifferenz überzuführen. In dem Moment jedoch, in dem Natur mit Entropie identifiziert wird, wird Kultur zum »natürlichen« Ausdruck der Gegenbewegung gegen den Zerfall von Ordnung und Differenz. Kultur ist in diesem Kosmos Arbeit gegen die Entropie, Aufrechterhaltung von Ordnung, Erhöhung von Differenz, das meint zugleich Erhöhung von Unwahrscheinlichkeit. Kybernetik führt, wie daraus deutlich wird, keineswegs per se zu einer Dekonstruktion des Denkens in Dualismen.

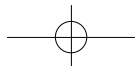
Im Gegensatz zu Flussers negentropisch orientiertem Begriff der Komplexität zielt Haraways Dekonstruktion der Grenze zwischen Fakten und Fiktion auf die Uneinholbarkeit der Differenz zwischen der Figuration<sup>149</sup> – und auch die Zahl ist eine Figur – und dem Punkt. So mündet ihre Deutung der Wissensproduktion als einer Produktion gut konstruierter Geschichten wieder bei der konstitutiven Bedeutung der Metapher für die Strukturierung einer wissenschaftlichen Vision:

Any scientific statement about the world depends intimately upon language, upon metaphor. The metaphors may be mathematical or they may be

148

Vgl. Simonyi, Károly: *Kulturgeschichte der Physik von den Anfängen bis heute*. 3., überarb. Auflage. Frankfurt a. M. 2001, S. 374.

149

Zum Begriff der Figuration bzw. Figur vgl. Haraway: *Modest\_Witness*, S. 10 f.





culinary; in any case, they structure scientific vision. Scientific practice is above all a story-telling practice in the sense of historically specific practices of interpretation and testimony.<sup>150</sup>

In dieser Perspektive kann eine mathematische Formel eine Metapher sein, die Metapher jedoch ist in einer Formel nicht darstellbar. Dies ist nicht zuletzt einer der Gründe, weshalb Haraways Methode mit kleinem »m« nicht nur die Kybernetik erster Ordnung, sondern auch die Kybernetik zweiter Ordnung gewissermaßen unterspült. Zählen, so lautet der Grundsatz der reflexiven Kybernetik, ist weit mehr als abzählen, zählen ist ein synthetischer Vorgang der Selbstorganisation, in dessen »Verlauf das Zählen von Einheiten Einheiten bildet und sich aus diesen konstituiert«<sup>151</sup>. Dieser Zahlen- und Ursprungsmystik der Kybernetik zweiter Ordnung hält Haraway entgegen: »Die Tragödie des Westens wurzelt in der Zahl: einer ist zu wenig und zwei sind zu viele.«<sup>152</sup> Die Tragödie des Westens umfasst den seit der Romantik als Ursprungsgeschichte konzipierten Prozess der Geschichte, der den Anfang – den Ursprung – mit dem Ende – dem Ziel – verbindet und in einer Apokalypse endet, in der alle Differenz transzendiert und aufgehoben ist. »Einer ist zu wenig«, das meint: Einer ist zwar Einheit, ihm fehlt jedoch Gesellschaft; einer ist einsam. »Zwei sind zu viele« bedeutet: Zwei bilden zwar bereits eine Gesellschaft, doch zwei implizieren auch Differenz, und Differenz bedroht die Einheit. Adam und Eva, Robinson Crusoe und Freitag, Tarzan und Jane sind jene Figuren, die, so Haraway, »den weißen Menschen der westlichen Welt den Ursprung des gesellschaftlichen Lebens«<sup>153</sup> oder, wie wir mit Kant formulieren können, die Entstehungsgeschichte der Kultur aus der Natur erzählen. Die genannten Paare versprechen, die Lösung für die »logisch nicht zu erfassende Insuffizienz eines rationalen, autonomen Selbst«<sup>154</sup> zu sein; ein wenig so, wie die Deutung des Zählens als synthetischer Vorgang der Selbstorganisation die Lösung für das Problem der Entstehung von Ordnung aus dem Chaos bzw. für die Entstehung von etwas aus dem Nichts zu sein vorgibt. Bleiben wir jedoch einen Moment bei Tarzan und Jane<sup>155</sup>, denn ihre Geschichte erinnert nicht nur an Kants Konzept der heilsamen Illusion und seiner Verknüpfung der Natur/Kultur-Differenz mit der Differenz der Geschlechter, sondern sie deutet zugleich das Ende der Glaubwürdigkeit dieser Geschichte über den rohen Naturmann an, der sich über die Idealisierung des schönen Geschlechts

150

Haraway: *Primate Visions*, S. 4.

151

Baecker, Dirk: Soziologie und Kybernetik. In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. II, S. 277-298, hier S. 278.

152

Haraway: *Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln*, S. 143.

153

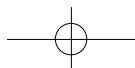
Haraway: *Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln*, S. 143.

154

Haraway: *Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln*, S. 143.

155

Die Geschichte von Tarzan und Jane geht auf den Roman *Tarzan of the Apes* von Edgar Rice Burroughs zurück. Er erschien erstmals 1912 in der Oktoberausgabe des Pulp-Magazins *All-Story Magazine*. Die erste Buchausgabe erschien 1914, es folgten 23 Fortsetzungen. Die Geschichte von Tarzan und Jane wurde für das Radio, das Fernsehen, das Kino und für den Comic in unzähligen Versionen adaptiert.





zum erhabenen Geschlecht emporhebt, und weist damit zugleich auf das Ende der Geschlechterdifferenz.<sup>156</sup> Tarzan muss, um menschlich zu werden, den Dschungel, seinen Garten Eden, verlassen. Er verliebt sich in Jane. Jane kommt zu ihm aus der Menschenwelt und holt ihn in die Menschenwelt zurück. Seine »schließliche Allmacht konnte sich«, so kommentiert Haraway, »nur als Herrschaft über sich selbst zeigen – in einem durch die zivilisierte Jane vermittelten Regime.«<sup>157</sup> Anders als bei Kant und Rousseau findet diese Geschichte im 20. Jahrhundert jedoch zu keinem stimmigen oder eben glaubwürdigen Ende, sie franst vielmehr in viele Enden aus, die neue Anchlüsse, vielleicht sogar eine Geschichte denkbar machen, die nicht in der Schilderung eskalierender Herrschaft endet. So berichtet Haraway, dass in einer für das amerikanische Fernsehen der fünfziger Jahre adaptierten Version der Geschichte Tarzan und Jane nicht in der Menschenwelt bleiben, sondern in den Dschungel zurückkehren, »nie richtig verheiratet und mit Kindern zweifelhafter Herkunft: eines von ihnen war ein Schimpanse«.<sup>158</sup> Sie liest diese phantastische Version der Geschichte als »Andeutung der Möglichkeit zu herrschaftsfreier Sozietät«.<sup>159</sup> In einer anderen Version kehrt Tarzan ohne Jane in den Dschungel zurück. Es handelt sich bei dieser Version um den 1984 von Hugh Hudson nach dem Drehbuch von Robert Towne und Michael Austin gedrehten *Greystoke – Die Legende von Tarzan, Herr der Affen*.<sup>160</sup> Der Film kulminiert im Ausruf des bereits in den rechtmäßigen Lord Greystoke verwandelten Tarzan beim Anblick der Tötung des alten, männlichen Affen, der ihn in Afrika beschützt hatte: »Er war mein Vater!« Tarzan verlässt die Zivilisation, und er lässt Jane in der Menschenwelt zurück. Und selbstverständlich unterlässt es Haraway nicht, auf die Fiktionalität des alten, die Natur repräsentierenden Affen hinzuweisen. Er sei, so Haraway, »kurioserweise« ein »simulierter« Affe gewesen, ein Affe, »geboren aus Filmtechniken, Make-up Kunst, einer Pädagogik, die Affen menschliche Zeichensprache beibringen will, sowie wissenschaftlichen Feldforschungen über Gorillas und Schimpansen, in denen Affen vokale und gestische Kommunikation mit Menschen vermittelt wird.«<sup>161</sup> So laufen in dem alten männlichen Affen, den Tarzan als seinen rechtmäßigen Vater reklamiert, die Erkenntnisse und Versuchsanordnungen der Primatologie, der Computerwissenschaften, der Kommunikationswissenschaften, der Anthropologie, der Filmtechnik und Psychotechnik zusammen.<sup>162</sup> Ebenso wenig

156

Butler, Judith: Das Ende der Geschlechterdifferenz? Aus d. Amerik. v. Marius, Benjamin. In: *Interventionen 6. Konturen des Unentschiedenen*. Hg. v. Huber, Jörg u. Heller, Martin. Basel, Frankfurt a. M. 1997, S. 25-44. Des Weiteren Deuber-Mankowsky, Astrid: Geschlecht als philosophische Kategorie. In: *Die Philosophin 23* / 2001, S. 11-29.

157

Haraway: Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln, S. 146.

158

Haraway: Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln, S. 146.

159

Haraway: Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln, S. 146.

160

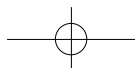
*Greystoke: The Legend of Tarzan, Lord of the Apes*. GB 1984. R: Hudson, Hugh.

161

Haraway: Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln, S. 147. Versuche, Affen die amerikanische Gestensprache (American Sign Language = AMESLAN) beizubringen, haben Allan und Beatrice Gardner in den 60er Jahren unternommen. Vgl. Haraway: *Primate Vision*, S. 140 ff.

162

Zur weiteren Einbettung des Films vgl. Haraway: *Primate Visions*, S. 267 ff.





natürlich und ebenso zweifelhafter Herkunft wie der alte männliche Affe ist auch Jane: ein amerikanisches Mündel des Grafen Greystoke. Haraway erzählt diese Geschichten, um deutlich zu machen, dass Naturversionen im späten 20. Jahrhundert mehr mit Simulationen zu tun haben als mit Originalen. Die Konsequenz, die sie daraus zieht, betrifft nicht nur die Differenz, Natur/Kultur, sondern auch die Differenz der Geschlechter. So wendet sie gegen substantialisierende feministische Analysen, welche unterstellen, »die Gleichsetzung der Frau mit Natur, animalisch, dunkel etc. sei die einzige in die Serie dualer Begriffe eingegangene Differenz« ein, dass die Differenz von Natur/Kultur mit der Differenz Weiblich-Männlich in ein Netzwerk verwoben sei.<sup>163</sup> Die Dualismen Weiblich-Männlich, Natur-Kultur sind ebenso wie die Dualismen von Körper-Geist und Tier-Mensch systematisch aufeinander bezogen, sie sind keine statischen Zuschreibungen, sondern sie strukturieren Relationen. Die Folge ist, dass die Forschung entlang der Kategorie *Gender* nicht isoliert von diesem Geflecht von Relationen stattfindet. Geschlecht wird im besten Fall ebenso entsubstantialisiert wie andere substanzmetaphysische Größen. Und ebendiese dekonstruktivistische Arbeit macht die feministische Theorie so besonders fruchtbar:

Gender is always complexly part of many other categories that pull against it, with it, constantly. All of those issues have led feminist theorists to be writing about all sorts of things that at first blush don't look like topics in feminist theory, but are. The sensibilities of feminist theory are brought to those other topics, and those other topics turn out to be at the heart of things to do with positioning, insistence of gender, sexuality, species, being.<sup>164</sup>

## 7. Die Metapher und die Vision der Kybernetik

Lily E. Kay hat in ihrem Buch über die Wirkungsgeschichte der Metapher der Information in der Molekularbiologie der Nachkriegszeit einen hinreichenden Überblick über die Metaphernforschung gegeben, die sich in den 90er Jahren zu einer »regelrechten Industrie entwickelt«<sup>165</sup> habe. Ich kann an dieser Stelle auf ihre Darstellung verweisen.<sup>166</sup> Kay hebt unter anderem hervor, dass sich die Diskussion in der Wissenschaftsgeschichte und -philosophie über Metaphern und Modelle »fast ausschließlich auf Probleme der Theoriediskussion und nicht auf die materielle Praxis«<sup>167</sup> konzentriert hätten. Ihre eigene Studie führte sie zu der These, dass »Information« in der Molekularbiologie als Metapher für »biologische

163

Haraway: *Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln*, S. 147.

164

Haraway: *Conversations*, S. 131 f.

165

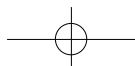
Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 45.

166

Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 44 ff.

167

Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 44.





Spezifität« verwendet wurde. Dabei habe »Information« im Diskurs der Genetik als Metapher einer Metapher fungiert. Sie sei, so Kay, ein Signifikant ohne Referent und damit im Sinne von Derrida eine »Katachrese«. <sup>168</sup> Gerade die metaphorische Verfehlung hat jedoch, wie Kay überzeugend nachweist, die »Information« zu einer »unerschöpflichen Quelle für die wissenschaftlichen Vorstellungswelten vom genetischen Code als Informationssystem und Buch des Lebens« <sup>169</sup> werden lassen.

Wenn Kay moniert, dass sich die Diskussion über Metaphern in der Wissenschaftsgeschichte auf Probleme der Theoriediskussion und nicht auf die materielle Praxis konzentriert habe, so zeichnet sich Haraways Bezugnahme auf die Metapher dadurch aus, dass sie die Produktivität der Metapher nicht nur als eine Technik der Übertragung reflektiert, sondern ihre eigene Arbeitsweise auf dieser besonderen Produktivität der Metapher aufbaut. Haraway nennt sie eine »materiell-semiotische Praxis«. <sup>170</sup> Sie spielt damit auf die der metaphorischen Übertragung inhärente Unentscheidbarkeit des Ursprungs und des Ziels an. Walter Benjamin hat in einem frühen Text mit dem Titel »Das Gespräch« die zeitbedingte, prozesshafte Verknüpfung und Verschiebung von metaphorischer Übertragung und Sinnproduktion beschrieben, indem er Worte als »Krüge« – Amphoren – bezeichnete und den Hörenden als die »ungefasste Quelle des Sinns« auswies. <sup>171</sup> Benjamin spielt in doppelter Weise auf die Wortbedeutung von Metapher an, die sich aus dem Präfix *meta* zusammensetzt, das eine Änderung, eine Verschiebung anzeigt, und dem Substantiv *phora*, das Bewegung, oder, genauer, ein »Im-Raum-Bewegt-Werden« bedeutet, und bringt Kommunikation auf diese Weise als einen komplexen und vieldeutigen Übertragungsprozess zum Vorschein, in dem die Übertragung nicht zielgerichtet ist. So empfängt der Sprechende in dieser Darstellung des Gesprächs den Sinn vom Hörenden:

der Hörende ist die ungefasste Quelle des Sinns. Das Gespräch hebt Worte zu ihm als die Fassenden, die Krüge. Der Sprechende senkt die Erinnerung seiner Kraft in Worte und sucht Formen, in denen der Hörende sich offenbart. <sup>172</sup>

Der Sinn ist nicht unabhängig, sondern ein Effekt des Übertragungsprozesses. Sinn und Übertragung sind Momente, in denen Sprechender und Hörender in Beziehung gesetzt und situiert werden. Die Übertragung wird in Benjamins Darstellung des Gesprächs selbst zum gesuchten Sinn: Sie erweist sich als Sinn des Gesprächs und zugleich als der im Gespräch gesuchte Sinn. Das heißt um-

168

Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 17.

169

Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 17.

170

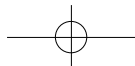
Haraway: *Modest\_Witness*, S. 11.

171

Benjamin, GS II.1, S. 91.

172

Benjamin, GS II.1, S. 91.





gekehrt, dass auch die Übertragung von der Frage nach dem Sinn bzw. der Bedeutung nicht abstrahiert werden kann, ohne beide zu substantialisieren. In ähnlicher Weise hat Derrida in »Signatur, Ereignis, Kontext« die metaphorische Übertragung mit Kommunikation und der Unentscheidbarkeit des Ursprungs und des Ziels von Sinn in Verbindung gebracht. Er bemerkt einleitend, dass das Wort *Kommunikation* ein semantisches Feld eröffne, das sich »eben nicht auf die Semantik, auf die Semiotik, noch weniger auf die Linguistik« beschränke.<sup>173</sup> Zu seinem semantischen Feld gehöre, dass es auch »nicht-semantische Bewegungen«<sup>174</sup> bezeichne. So kann sich eine Bewegung, »eine Erschütterung, ein Stoß oder eine *Kraftverschiebung*«<sup>175</sup>, mitteilen. Was sich dann, so Derrida, ereigne, ist keine Kommunikation von Sinn- und Bedeutungsphänomenen, in diesem Fall hätten wir es mit einer »nicht-semiotischen Bedeutung des Wortes *Kommunikation*«<sup>176</sup> zu tun. Nun unterstreicht Derrida, dass er damit nicht behaupten wolle, dass die nicht-semiotische Bedeutung des Wortes Kommunikation den »eigentlichen« oder »ursprünglichen«<sup>177</sup> Sinn darstelle und die semantische oder semiotische oder linguistische Bedeutung einer metaphorischen Verschiebung entspreche, und führt dafür zwei Gründe an:

1. weil der Wert der *eigentlichen Bedeutung* problematischer denn je erscheint,
2. weil der Wert von Verschiebung, Übertragung etc. eben jene semantische Verschiebung erklären soll, die zwischen der Kommunikation als nicht-semio-linguistischem Phänomen und der Kommunikation als semio-linguistischem Phänomen stattfindet.<sup>178</sup>

Derrida will den Wert der Übertragung zwischen »physikalischer« Übertragung und »übertragenem Sinn« nicht mit einer Metapher erklären, er will nicht die Metapher zur Metapher machen. Das heißt andersherum: Jeder »Begriff« der Metapher verfehlt die spezifische Bedeutung der metaphorischen Verschiebung; die Metapher *ist* die Übertragung, und dies uneinholbar.<sup>179</sup>

Haraway macht die Metapher aufgrund der Nachträglichkeit, die der semantischen Verschiebung zwischen der Kommunikation als nicht semio-linguistischem Phänomen und der Kommunikation als semio-linguistischem Phänomen zukommt, zum Ausgangspunkt für ein methodisches Verfahren, das sie als figurale materiell-semiotische Praxis bezeichnet. In *Modest\_Witness@Second\_Millennium*.

173

Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext. In: *Randgänge der Philosophie* [1971]. Aus d. Franz. v. Tuckwiller, Watts Donald. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1976, S. 124-155, hier S. 124.

174

Derrida: Signatur Ereignis Kontext, S. 124.

175

Derrida: Signatur Ereignis Kontext, S. 124.

176

Derrida: Signatur Ereignis Kontext, S. 124.

177

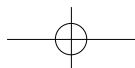
Derrida: Signatur Ereignis Kontext, S. 125.

178

Derrida: Signatur Ereignis Kontext, S. 125.

179

Derrida: Signatur Ereignis Kontext, S. 133.





*FemaleMan@\_Meets\_OncoMouse* führt sie den Begriff der »Figuration« ein, um die »tropische Qualität« aller materiell-semiotischen Prozesse herauszustellen.<sup>180</sup> Sie geht aus von Erich Auerbachs im Istanbul Exil geschriebener und 1946 veröffentlichter großer Studie *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*<sup>181</sup> und seinem Konzept des figuralen Realismus. Die Methode der Figuraldeutung stellt nach Auerbach eine Beziehung zwischen zwei Ereignissen her, in der das erste Ereignis nicht nur sich selbst, sondern zugleich das zweite bedeutet, während das zweite die Erfüllung des ersten bezeichnet. Derweil sind beide im fließenden Strom enthalten, welcher das Leben der Geschichte darstellt. Auerbach führt diese Technik der Figuraldeutung auf die christliche Reinterpretation der jüdischen Bibel aus der Perspektive der Erlösung durch das Leben und den Tod Jesu zurück. Die Technik der Figuraldeutung zeichnet sich, wie Auerbach an Dante entwickelte, durch einen hohen Realismus und durch eine Lebendigkeit aus, welche zur Folge hat, dass die rhetorische Figur selbst die Erfüllung zu sein scheint. Es ist dieselbe Technik der figuralen Interpretation, die, so Haraway, der Dramatik und Überzeugungskraft der säkularen Vorstellung der Geschichte als Apokalypse bzw. unendlicher Fortschritt zugrunde liegt. Diese Form der säkularen Erlösungsgeschichte gründet in der Kraft der Bilder und einer apokalyptisch auf Endzeitlichkeit und Erlösungsversprechen aufbauenden Zeitstruktur, die den Fluss der Ereignisse umfasst. Es sind diese säkulare Erlösungsgeschichte und dieser figurale Realismus, die, so Haraway, die Technowissenschaften in den USA informieren. Vor allem der Genetikediskurs und die Informationswissenschaften seien voll von Beispielen, in denen ein kaum säkularisierter figuraler Realismus am Werk sei.

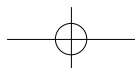
Diesen figural realistischen, materiell-semiotischen Praktiken der Technoscience will sie im Interesse und im Sinn eines situierten Wissens mit dem Konzept der Figuration begegnen.

Das Wort Figuration unterhält neben der Assoziation mit dem christlichen Realismus Beziehungen zu vielen weiteren Bedeutungen: Da wären zunächst die aristotelischen Figuren der Rhetorik und der Geometrie: Topoi und Tropen, rhetorische und geographische Wendepunkte, beides, wie Haraway unterstreicht, Begriffe, die auf räumliche Konzepte referieren. Im Französischen bedeutet *la figure* das Gesicht, eine Bezeichnung, die im Englischen in der Bezeichnung der (Gesichts-)Linien einer Geschichte aufbewahrt sei. *To figure* kann sowohl zählen und rechnen als auch vorstellen und darstellen meinen, in einer Geschichte sein und in dieser Geschichte eine Rolle spielen. Figuren sind Zeichnungen und graphische Darstellungen, visuelle Repräsentationen im Allgemeinen. Figuren müssen nicht repräsentativ und mimetisch sein, aber sie sind per se tropisch. Das Fazit: Figuren sind nicht buchstäblich und selbstidentisch, sie implizieren eine Verschiebung und unterlaufen Identifikationsprozesse und Gewissheiten. Figurationen spielen mit dem Schein; sie stellen, so Haraway, ihr Interesse an Figurationen begründend, die tropische Qualität aller materiell-semiotischen Prozesse,

180

Haraway: *Modest\_Witness*, S. 10.

181

Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern <sup>3</sup>1964.



insbesondere in den Technowissenschaften, aus.<sup>182</sup> Figurationen induzieren, in Abhebung zum figuralen Realismus, eine Form der Praktiken der Illusion. Bessere Darstellungen sind in dieser Perspektive Darstellungen, welche der Nachträglichkeit der Bedeutungsübertragung und der imaginären Ressource figuraler Realismen Rechnung tragen.

Wie erscheint nun von diesem Standpunkt aus Norbert Wieners Vision seiner Wissenschaft der Kybernetik oder »Theorie der Kommunikation und der Steuerungs- und Regelungsvorgänge bei Maschinen und lebenden Organismen«?<sup>183</sup> Wiener verband die Vision, die bei der Geburt seiner neuen Wissenschaft Pate stand, wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, mit den Arbeiten des US-amerikanischen Physikers und Mitbegründers der Theorie der Thermodynamik, Josiah Willard Gibbs. Gibbs (1839-1903) führte die statistische Behandlung thermodynamischer Vorgänge im Rahmen der klassischen Physik in seinen Untersuchungen der ersten Jahre des 20. Jahrhunderts auf ihren Höhepunkt. Nach einem dreijährigen Studium der Mathematik und Physik an unterschiedlichen europäischen Universitäten wurde er 1871 Professor für theoretische Physik an der Yale-Universität. Zusammen mit Ludwig Boltzmann definierte er die Entropie mittels der mechanischen Statistik und der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Gibbs wandte des Weiteren die Gesetze der Thermodynamik auf die Erklärung physiochemischer Phänomene und die Bestimmung der allgemeinen Bedingungen des Gleichgewichts in Systemen an und trug damit zum disziplinübergreifenden Universalitätsanspruch der thermodynamischen Gesetze, des statistischen Standpunkts und der Wahrscheinlichkeitsrechnung bei. Die Vision, die Wiener von Gibbs übernahm, ist die zu Beginn dieses Kapitels bereits zitierte »Vorstellung einer Welt nicht als einer isolierten Erscheinung, sondern als einer von vielen möglichen Erscheinungen mit einer allgemeinen Wahrscheinlichkeitsverteilung«.<sup>184</sup> Wiener folgte damit Gibbs' Vorschlag, das zu untersuchende makroskopische System »als ein einziges Gebilde mit vielen Freiheitsgraden«<sup>185</sup> zu betrachten. »Ich war«, so begründet er seine Entscheidung, »gezwungen, die Kausalität als etwas zu betrachten, das in größerem oder geringerem Maße vorhanden sein kann, und nicht als etwas, das entweder vorhanden ist oder nicht.«<sup>186</sup> Welche Vision der Geschichte und der Freiheit, welche Vorstellung des Verhältnisses von Natur/Kultur begründet diese auf der Metapher einer errechenbaren Wahrscheinlichkeitsverteilung beruhende Sichtweise?

Die Geschichte, die Wiener erzählt, ist eine dramatische, eine endzeitlich orientierte apokalyptische Geschichte. Sie folgt allen Regeln der figuralen Interpretation: Sie verbindet den drohenden Wärmetod mit Kierkegaards protestan-

182

Haraway: *Modest\_witness*, S. 11.

183

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 220.

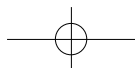
184

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 220.

185

Simonyi: *Kulturgeschichte der Physik*, S. 376.

186

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 264.



tischem Existentialismus, so als ob das zweite Gesetz der Thermodynamik die Erfüllung der von Kierkegaard angekündigten Welt darstellte. »Für mich«, so leitet Wiener diese Geschichte ein, »sind Logik, Lernen und alle geistige Tätigkeit stets als vollständiges Bild und geschlossenes Bild unbegreiflich gewesen und verständlich nur als Prozeß, bei dem der Mensch sich selber mit seiner Umgebung *en rapport* setzt. Nicht der Sieg, der Kampf um das Wissen ist wichtig.«<sup>187</sup> Wieners Geschichte stammt aus dem Arsenal des historischen Narrativs des 19. Jahrhunderts. Sie erinnert nicht von ungefähr an Nietzsches Kampf mit dem großen Schmerz, der Melancholie und der Acedia, der bekanntlich auch in Kierkegaards existentialistischer Philosophie eine zentrale Bedeutung zukommt.<sup>188</sup>

Wir schwimmen gegen einen reißenden Strom der Auflösung, der alles auf den im zweiten Hauptsatz der Thermodynamik beschriebenen Wärmetod von Gleichgewicht und Gleichheit reduzieren will. Was Maxwell, Boltzmann und Gibbs mit diesem Wärmetod in der Physik meinen, hat ein Gegenstück in der Ethik Kierkegaards, der darauf hingewiesen hat, daß wir in einem chaotischen moralischen Universum leben. Unsere Hauptverpflichtung bestehe darin, willkürliche Enklaven der Ordnung und des Systems in diesem Universum zu errichten. Haben wir diese Enklaven einmal errichtet, so bleiben sie dort nicht durch irgendein eigenes Bewegungsmoment unbegrenzt bestehen. Wie die Herzkönigin (in »Alice im Wunderland«) können wir nicht bleiben, wo wir sind, wenn wir nicht rennen, so schnell wir können. Wir kämpfen nicht für einen endgültigen Sieg in der unbegrenzten Zukunft. Der größtmögliche Sieg besteht darin, zu sein, zu bleiben und gewesen zu sein. [...] Dies ist kein Defaitismus, es ist eher ein Gefühl für die Tragödie in einer Welt, in der Notwendigkeit durch ein unvermeidliches Verschwinden von Differenzierung dargestellt wird. Die Manifestation unserer eigenen Natur und der Versuch, eine Enklave der Ordnung angesichts der überwältigenden Tendenz der Natur zur Unordnung aufzubauen, ist eine Anmaßung, gegenüber den Göttern und der eisernen Notwendigkeit, die sie uns auferlegen. Darin liegt Tragik, darin liegt aber auch Größe.<sup>189</sup>

In seinem 1954 veröffentlichten Buch *The Human Use of Human Beings* nennt Wiener die Naturkräfte und die organische Unvollständigkeit das negative Böse und setzt dieses mit den »augustinischen Teufeln«<sup>190</sup> gleich. Er unterscheidet das negativ Böse vom positiv Bösen der Manichäer. Anders als der »manichäische Teufel«, der zum Sieg entschlossen sei und mit Schlaueit Tricks einsetze, um diesen Sieg zu erreichen, gründet das negativ Böse allein in der Tendenz der

187

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 265.

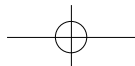
188

Vgl. Theunissen: *Vorentwürfe von Moderne*.

189

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 265.

190

Wiener, Norbert: *The Human Use of Human Beings*. New York 1954, S. 10.





Natur zur Indifferenz. Es ist schwer, in der Wiener'schen Vision nicht den Nachhall jener Geschichte herauszuhören, die bereits Kant in seinen Gedanken über das *radikal Böse* der Nachwelt übertrug. Die Entropie wird in Wieners Vision der Welt zur Metapher für jene betrügerische Neigung zur Gemächlichkeit, zur Trägheit und zur Indifferenz, in der Kant schließlich den natürlichen Hang zum Bösen ausmachte.<sup>191</sup>

Doch wie sieht es aus, wenn mit Entropie nicht Wärmetod, sondern die Zunahme der Möglichkeiten assoziiert wird, aus denen ausgewählt werden kann? Unabhängig von Wiener hatte der Mathematiker Claude Shannon seine mathematische Theorie der Kommunikation entwickelt und 1948 veröffentlicht, gleichzeitig mit Wieners *Kybernetik. Regelung und Nachrichtentechnik im Lebewesen und in der Maschine*. Shannons und Wieners Operationalisierung des Informationsbegriffs war ebenso wie deren Begriffsrahmen sehr ähnlich, beide definierten die Sprache als ein geschlossenes System einer Menge von Sprachzeichen und übertrugen die Entropie auf dieses System, um das Maß der Information am Maß der in diesem System bestehenden Ordnung auszurichten. Bei aller Ähnlichkeit bestand jedoch ein denkwürdiger Unterschied, auf den Shannon in einem Brief vom 13. 10. 1948 an Wiener aufmerksam machte: Wiener fasste die Information negentropisch, das heißt als negative Entropie und damit als Verneinung von Unordnung, während Shannon die Information ohne Bezugnahme auf den Neologismus der Negentropie mit dem allgemein üblichen Begriff der Entropie beschrieb. Shannon kommentierte diesen Unterschied in seinem Brief, indem er ihn einerseits auf einen unterschiedlichen »Blickpunkt auf die Information«<sup>192</sup> zurückführt und ihn andererseits im Hinblick auf die Sache für bedeutungslos erklärt:

Ich betrachte, wieviel Information *erzeugt* wird, wenn eine Auswahl aus einer Menge getroffen wird – je größer die Menge, desto *mehr* Information. Sie betrachten die größere Unsicherheit im Falle einer größeren Menge, woraus sich eine geringere Kenntnis der Situation und demnach *weniger* Information ergibt. Der unterschiedliche Gesichtspunkt ist teilweise ein mathematisches Wortspiel. Wir würden die gleichen numerischen Ergebnisse bei jeder speziellen Fragestellung erhalten.<sup>193</sup>

Anders als Wiener, der Information negentropisch fasste, setzte Shannon Information mit Entropie gleich. Damit wurde es möglich, Entropie nicht mehr allein mit dem Wärmetod, sondern mit der unendlichen Zunahme von Information zu assoziieren, was unter anderem zur Folge hatte, dass man in der Rezeption der beiden Informationstheorien Shannon einen positiven Blick auf die Welt attestierte, während Wiener, wie etwa Lily E. Kay schreibt, »ihren negativen

---

191

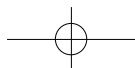
Vgl. I.3, S.

192

Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 136.

193

Shannon an Wiener, 13. 10. 1948, Box 2.85, MC 22, Wiener Papers MIT. Zit. in: Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 136.





Rahmen«<sup>194</sup> aufgespürt habe. Tatsächlich wurde die Shannon'sche Definition der Information als Anzahl der möglichen Zustände, aus dem ein Zustand ausgewählt wird, im Anschluss an die Kybernetik und die Systemtheorie zum Ausgangspunkt für Ansätze, welche Entropie im informationstheoretischen Sinn als Zunahme der Wahlmöglichkeiten zum Anfangs- und Entstehungspunkt von Neuem, von Selbstorganisation und Selbstreproduktion erklärten.<sup>195</sup> Diese an die Weiterentwicklung der Kybernetik und der Systemtheorie anschließenden Ansätze zentrieren sich um die Frage der Selbstorganisation und Selbstreproduktion von lebenden Systemen; sie verknüpfen über den Shannon'schen Begriff von Information, Evolution und Entropie die beiden großen Theorien des 19. Jahrhunderts mit ihren so gegensätzlichen naturgeschichtlichen Visionen des Wärmetods auf der einen und der Entwicklung und Ausdifferenzierung der Arten auf der anderen Seite.

N. Katherine Hayles sieht in ihrem Buch *How We Became Posthuman* in Shannons Blick auf die Information den zentralen Wendepunkt, welcher die Entropie und die Kybernetik aus dem Kontext des historischen Narrativs des 19. Jahrhunderts und seines eschatologischen Blicks auf die Thermodynamik befreit habe.<sup>196</sup> Die Identifikation von Entropie mit Information habe, so die These von Hayles, eine Rekonzeptualisierung der Entropie ermöglicht, in der Entropie nicht mehr als Dampfmaschine gedacht werde, welche die Welt in den universalen Wärmetod treibe, sondern als thermodynamischer Motor, welcher Systeme zur Selbstorganisation führe. Als Resultat sei, wie sie, auf die aus der Kybernetik hervorgegangene Chaostheorie anspielend, versichert, Chaos bzw. Unordnung nicht mehr im viktorianischen Sinn mit Lebensfeindlichkeit und mit einer endlosen Wüste assoziiert worden, sondern in einem positiven Sinn mit der Steigerung von Komplexität und neuem Leben.<sup>197</sup> In Hayles' Darstellung sind Wieners eschatologische Sicht auf die Welt und das damit verbundene Bekenntnis zu Humanismus und Liberalismus kein Problem der Kybernetik, sondern das lebensgeschichtliche Problem ihres Autors. Während Wiener sich weder von seiner Kindheit und der Dominanz seines ehrgeizigen Vaters noch von der Weltsicht des 19. Jahrhunderts lösen können, ist nach Hayles das von ihm gezeugte Kind, die Kybernetik, doch ganz das (postmoderne) Kind des 20. Jahrhunderts. Hayles spitzt die Ambivalenzen und die Widersprüche der Wiener'schen Visionen einer zukünftigen kybernetischen Gesellschaft in erhellender Weise zu. Sie zeigt detailliert, dass und in welcher Form Wiener die durch seine Kybernetik eingeleitete Korrosion der Grenze zwischen Mensch und Maschine mit dem Anliegen verbindet, die Kontrolle des Menschen über die Maschinen und die innere und

194

Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 136.

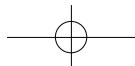
195

Zu nennen wären hier die Theorien der Autopoiesis, aber auch in der Tradition des Vitalismus stehende Ansätze wie jener von Ilya Prigogine und Isabelle Stengers in *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*. München 1990. Vgl. Holzhey, Christoph F. E.: Information zwischen Entropie und Einheit. In: *Cybermystik*. Hg. v. Luca Di Blasi. München 2006, S. 41-59.

196

Hayles: *How We Became Posthuman*, S. 102.

197

Hayles: *How We Became Posthuman*, S. 103.



die äußere Natur zu sichern. Der Punkt für Wiener war, wie auch Hayles betont, nicht, dass Menschen wie Maschinen, sondern umgekehrt, dass Maschinen wie Menschen funktionieren.<sup>198</sup> Während sie Wiens Visionen, seine politische Haltung und insbesondere sein Bekenntnis zu Liberalismus und Humanismus einer kritischen Analyse unterzieht, bleibt die Kybernetik jedoch eigentümlich unberührt. Die Beschränkung, die Hayles in der Gründungsphase der Kybernetik von 1945 bis 1960 erkennt, ist die unzureichende Komplexität, mit der das Konzept der Rückkoppelung gedacht wurde. Dieses Manko sieht sie jedoch mit der Entwicklung von der trivialen zur nicht-trivialen bzw. reflexiven Kybernetik überwunden, die Heinz von Foerster mit der Zuspitzung des Beobachterproblems einleitete und mit der die Frage der Selbstorganisation von Systemen und die Selbstreferentialität in den Mittelpunkt rückten.<sup>199</sup> Hayles zielt zwar auf die kritische Reflexion der die Geschichte der Kybernetik begleitenden Tendenz, den Begriff der Information von seinem Träger, dem Medium bzw. dem Körper, zu lösen, zugleich verbleibt sie jedoch mit dieser Kritik innerhalb des Denk- und Begriffsrahmens der Kybernetik. Anders als Haraway, die mit der Forderung nach einer »besseren Darstellung der Welt«, mit dem Konzept der Figuration und der »materiell-semiotischen Praxis« diesen Begriffsrahmen selbst befragt, verbleibt Hayles mit der Fokussierung auf den Begriff der Reflexion innerhalb desselben und schreibt, wie bereits aus der Formulierung der Forderung deutlich wird, die Information an ihr Medium bzw. ihren Träger, den Körper zurückzuführen, den Dualismus zwischen immateriellem Geist und materiellem Körper fort.

Wie aber verhält es sich nun mit der These, nach der Shannon mit seinem Blickwinkel auf die Information zu einer Umwertung der Entropie beigetragen habe? Anders als Shannons mathematische Theorie der Erkenntnis war Wiens Kybernetik als eine universale Epistemologie angelegt. Die Definition der Information als negentropisch stand im Zusammenhang mit seiner Vision der Welt als einer der vielen möglichen Welten mit einer allgemeinen Wahrscheinlichkeitsverteilung. Während Shannon seine Theorie der Information als Lösung eines definierten und dezidiert nachrichtentechnischen Problems – der Effizienzsteigerung der Signalübertragung – entwickelte, ging es Wiener um eine universale Theorie, welche sich sowohl auf Maschinen als auch auf lebende Organismen anwenden ließ. So veröffentlichte Shannon seinen Aufsatz zunächst in einer Fachzeitschrift für eine entsprechend spezialisierte Leserschaft, während Wiener sein Buch über die Kybernetik an ein großes, allgemeines Publikum richtete.<sup>200</sup> Zwar erhob auch Shannon mit seiner Theorie einen universalen Anspruch, doch dieser betraf seinerseits einen definiert technischen Bereich der Signalüber-

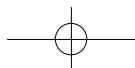
198

Hayles: *How We Became Posthuman*, S. 7.

199

Foerster leitete die Wende mit seinem Aufsatz »Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelten« ein, der das erste Mal 1960 in englischer Originalfassung erschien. Vgl. Foerster, Heinz von: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelten (1960). In: ders.: *Wissen und Gewissen*, S. 211-233.

200

1949 erschien in der University of Illinois Press das von Shannon und Weaver gemeinsam herausgegebene Buch *The Mathematical Theory of Communication*, das ein größeres Publikum erreichte.



tragung. Er integrierte die bereits vorhandenen Aspekte telegrafischer Übertragung, die seine Vorgänger H. Nyquist und R. Hartley ausgearbeitet hatten, in eine allgemeine Theorie der Übermittlung von Kommunikationssymbolen, die »das gesamte Spektrum von Telegrafen bis zu Computern und von der Kryptologie bis zu Steuerungs- und Kontrollsystemen umfasste«. <sup>201</sup> Zugleich betonte er stets als Erstes, dass sein Begriff der Information sich nur auf nachrichtentechnische Probleme beziehe und nicht auf semantische Probleme übertragbar sei. Dabei vermied er zugleich die Extrapolation seiner Informationstheorie auf die Biologie und die Genetik. <sup>202</sup> Wiener thematisierte diese Differenz zwischen seinem eigenen Anliegen und dem Shannons in folgender Passage aus einem Brief an den Technikredakteur des *Fortune Magazine* vom 13. 10. 1953, in der er nicht ganz frei von Eitelkeit schreibt:

Dr. Shannon ist Mitarbeiter der Bell Telephone Company und einem Beruf verpflichtet, bei dem Kommunikationsbegriffe in einem eher begrenzten Bereich entwickelt werden, der den Interessen von Bell entspricht. In diesem Bereich muß er sehr viel entschiedener auf unmittelbar nutzbare Resultate hinarbeiten als ich, allerdings war er in seiner Arbeit nicht nur fleißig, sondern auch produktiv an Ideen. Ich dagegen bin ein College-Professor und habe meine Stellung mit Billigung und Förderung meiner Hochschule immer als die eines Freischaffenden interpretiert. Ich habe den neuen Bereich von Kommunikationsideen als eine fruchtbare Quelle neuer Begriffe nicht nur in der Kommunikationstheorie, sondern auch beim Studium des lebenden Organismus und vieler verwandter Probleme betrachtet. <sup>203</sup>

Wie aber hat Shannon den Begriff der Information definiert, ohne ihn mit Negentropie – der Verneinung von Unordnung – zu konnotieren? Shannon geht ebenso wie Wiener von der thermodynamischen Unterscheidung Ordnung / Unordnung aus. Wie für Wiener ist für Shannon das Maß der Information gebunden an ein Ordnungsmaß. Und auch in der Annahme, dass die Entropie die Unordnung darstellt, unterscheiden sich die beiden Theorien nicht. Im Unterschied zu Wiener geht Shannon jedoch davon aus, dass das Maß der Information eines Systems gleich der Anzahl der möglichen Zustände ist, aus der ein Zustand ausgewählt wird. Das heißt, je größer die Wahlmöglichkeit, desto größer entsprechend die Entropie eines Systems ist, desto größer ist das Maß der Information. Als Basis für die kleinste Maßeinheit der Information führte Shannon den Begriff bit (binary digit) ein. Die Erfahrungen in der telegrafischen Übermittlung zugrunde legend, geht er des Weiteren davon aus, dass die Informationsquelle die Symbole bzw. Zeichen nach bestimmten Wahrscheinlichkeiten auswählt. Mathematisch repräsentiert die Informationsquelle, die aus einer endlichen Anzahl eine Folge von

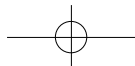
201

Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 139.

202

Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 139.

203

Wiener an Bello (Technikredakteur des *Fortune Magazine*), 13. 10. 1953, MC22, Wiener Papers, MIT. Zit. in: Kay: *Das Buch des Lebens*, S. 137.



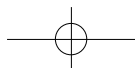
Zeichen auswählt, einen stochastischen Prozess. Das heißt, dass jedem Zeichen eine bestimmte Wahrscheinlichkeit des Auftretens zukommt. So tritt zum Beispiel der Buchstabe »e« im Deutschen häufiger auf als der Buchstabe »y« und die Folge »die« häufiger als »ide«. Die mathematische Repräsentation der Informationsquelle als stochastischer Prozess ermöglichte es, die Entropie-Formel auf das System anzuwenden, aus dem die Nachrichten ausgewählt werden, und damit das Maß der Information zu berechnen. Die Formel für den Informationsgehalt der einzelnen Variablen entspricht also der Entropie-Formel. Sie gibt die Anzahl der optimalen Ja-Nein-Fragen an, die man stellen muss, um den Wert der Variablen zu identifizieren. Information ist insofern ein Maß für die Ordnung bzw. Unordnung, als bei höherer Unordnung – bei mehr Information – mehr Fragen nötig sind und bei höherer Ordnung entsprechend weniger. Das bedeutet, dass eine zufällige Folge von Buchstaben mehr Information enthält als ein Wort, in dem die Folge der Buchstaben festgelegt ist. Der Informationsgehalt des Buchstaben »e«, der in der deutschen Schriftsprache oft vorkommt, ist entsprechend niedriger als der Informationsgehalt des Buchstaben »y«, der selten vorkommt. Sein Informationsgehalt ist höher – weil sein Auftreten unwahrscheinlicher ist und in der Folge mehr Ja-Nein-Fragen gestellt werden müssen, um ihn herauszufinden. Man sieht bereits an diesem Beispiel, dass die Verhältnisbestimmung von Ordnung, Information und Wahrscheinlichkeit sehr stark vom Standpunkt und vom jeweiligen Erkenntnisinteresse abhängt. Shannon hat mit der Bestimmung des Informationsgehaltes über die Anzahl der Zustände, aus denen ein Zustand ausgewählt wird, vor allem auch deutlich gemacht, wie unbestimmt der Begriff der Ordnung ist und wie sehr die Frage, ob etwas als Ordnung oder Unordnung betrachtet wird, von der Perspektive der Beobachtenden abhängt.

Nun ist Shannons eigenes Interesse dezidiert auf die Frage ausgerichtet, wie die zur Übermittlung von Informationen nötigen Daten möglichst optimiert bzw. komprimiert werden können. Das Maß der Information entspricht der Anzahl bits, in die eine Zeichenfolge übersetzt wird. Da viel Information nicht positiv konnotiert ist, sondern allein das Quantum bezeichnet, das zu ihrer Übermittlung nötig ist (und damit direkt in Kosten umgerechnet werden kann), ist bis hier innoch keine Umwertung der Entropie festzustellen.

In einem nächsten Schritt führt Shannon den Begriff der relativen Entropie ein. Relative Entropie bezeichnet das Verhältnis der Entropie ( $H$ ) der in einem bestimmten System codierten Nachricht zu der in dieser Nachricht unter Verwendung derselben Symbole maximal möglichen Entropie ( $H_m$ ). So ist zum Beispiel das Wort »der« in Symbolen des deutschen Alphabets geschrieben und mit der deutschen Sprache codiert. Die maximale Entropie wäre nun durch eine Umordnung der Symbole d, e, r etwa in »rde« zu bestimmen. Ausgehend von der relativen Entropie, definiert Shannon die Redundanz ( $R$ ) mit der Formel

$$R=1- H/H_m$$

Die Redundanz ( $R$ ) ist gleich 1 minus  $H$  im Verhältnis zum Maximalwert, den die Entropie bei der gegebenen Menge erreichen könnte. Redundanz bezieht sich auf





das Ausmaß, in welchem eine Sprache komprimiert werden kann.<sup>204</sup> Redundanz bezeichnet – positiv formuliert – den semiotischen Überschuss von natürlichen Sprachen (und anderen Notationssystemen) und ist damit in gewisser Weise überflüssige Ordnung. So beträgt die Redundanz der englischen Schriftsprache etwa 40%, das heißt, das Englische kann mit Hilfe einer angemessenen Codierung auf die Hälfte komprimiert werden, ohne dass Information verloren geht.<sup>205</sup>

Heinz von Foerster übertrug nun in seinem richtungweisenden Aufsatz »Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelten« die Shannon'sche Formel der Redundanz als Ordnungsmaß auf die Messung von selbstorganisierenden Systemen und führte damit die Shannon'sche Informationstheorie zur Berechnung der Selbstorganisation ein. Damit werde, wie er in Anspielung auf Erwin Schrödinger und seine 1948 erschienene Schrift *Was ist Leben?* schreibt, die Negentropie als Ordnungsmaß »eliminiert«.<sup>206</sup> Die Ersetzung der Negentropie durch die Redundanz leitete die Ausdifferenzierung der Trennung von Signalfluss (Shannon-Entropie) und Energiefluss (Boltzmann-Entropie) ein, führte jedoch immer noch nicht zu einer Umwertung der Entropie. Die Redundanz wird, wie wir gesehen haben, aus der relativen Entropie errechnet und bleibt damit an die Entropie gebunden. Wenn die Entropie in einem System maximal ist, dann ist die Redundanz gleich Null. Ist jedoch die Ordnung in einem System maximal – d. h., die Elemente des Systems sind so geordnet, dass mit dem Gegebensein eines Elements die Position aller anderen bestimmt ist –, dann ist die Entropie verschwunden und die Redundanz gleich 1. Was die Redundanz von der Negentropie unterscheidet und sie für die Berechnung der Selbstorganisation von Systemen, die ja ein Selbst-Verhältnis beinhaltet, angelegen sein lässt, ist, dass sie ihrerseits aus der relativen Entropie errechnet wird, sich also selbst auf ein Verhältnis bezieht. Was bedeutet dies nun für die Messung der Selbstorganisation in einem System? Foerster fasst zusammen:

Natürlich erwarten wir von einem selbst-organisierenden System, daß die Ordnung des Systems, wie sie in einem bestimmten Anfangszustand gegeben ist, im Laufe der Zeit zunimmt. Mit unserem Ausdruck (2) [die Redundanz-Formel, d. V.] können wir sogleich das Kriterium dafür angeben, dass ein System sich selbst organisiert, d.h. dass die Rate der Veränderung von R positiv ist.<sup>207</sup>

Aus Unordnung kann, wie Foerster im Fortgang seines Textes zeigt, keine Ordnung hervorgehen; Ordnung im Sinne der Selbstorganisation kann jedoch durch »Störung«<sup>208</sup> initiiert werden, wobei »Störung« die Zufügung »billiger, ungeord-

204

Shannon: *The Redundancy of English*, S. 248.

205

Shannon: *The Redundancy of English*, S. 248.

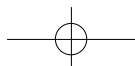
206

Foerster: *Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt*, S. 218.

207

Foerster: *Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt*, S. 219.

208

Foerster: *Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt*, S. 225.



netter Energie«<sup>209</sup> in ein System meint. Der »zweite Schlüssel zum Verstehen des Lebens«<sup>210</sup>, das berühmt gewordene Prinzip des *Order from Noise*, steht jedoch in keinem Widerspruch zur Entropie; es sekundiert vielmehr die Bedeutung der von Erwin Schrödinger als eigentlicher Schlüssel zum Verstehen des Lebens eingeführten Negentropie. So zitiert Foerster den Satz von Erwin Schrödinger aus *Was ist Leben?*: »Das, wovon ein Organismus sich ernährt, ist negative Entropie« mit dem Kommentar: »Ich glaube, daß meine Dämonen damit einverstanden wären und ich bin es auch.«<sup>211</sup>

Was Foerster in seinem Aufsatz nicht eigens thematisiert, ist, dass er mit der Übertragung der Shannon'schen Informationstheorie auf die Messung der Selbstorganisation von lebenden Systemen zugleich die mechanische Statistik und die Wahrscheinlichkeitsrechnung in das »Wesen« der Selbstorganisation implementiert und stillschweigend voraussetzt, dass ihre Anwendbarkeit auf das »Leben« gegeben ist. Dass er dies tut, wird in der Voraussetzung deutlich, die er seiner Bestimmung der selbstorganisierenden Systeme vorausschickt. Er fasst sie in folgenden drei Punkten zusammen: 1. dass mit selbstorganisierendem System jener Teil des Systems gemeint sei, welcher sich Energie und Ordnung aus seiner Umwelt einverleibe; 2. dass es eine Realität der Umwelt in dem Sinne gebe, den die Akzeptanz des Relativitätsprinzips nahe lege; und 3. dass die Umwelt eine Struktur besitze.<sup>212</sup> Alle diese drei Punkte lassen sich auf die eine Grundannahme zurückführen, dass »die Entropie immer noch zu[nehme]«, woraus Foerster schließt, dass es eine »gewisse Ordnung geben muss«.<sup>213</sup> Er wendet die Entropie gewissermaßen auf sie selbst an und erklärt dieses Vorgehen zugleich zu einer »empirisch gehaltvolle[n] Aussage«<sup>214</sup>, indem er vorgängig die »Realität« aus dem Beobachter »errechnet«.<sup>215</sup> Ausgangspunkt bildet die Feststellung, dass die »Philosophie der selbst-organisierenden Systeme« davon ausgehe, dass Systeme eine »Umwelt« haben.<sup>216</sup> Den »Beweis« dieser Annahme leitet Foerster ein, indem er zunächst die Menschen, »uns selbst«<sup>217</sup>, als selbstorganisierende Systeme auffasst und sich dann ein solches selbstorganisierendes System vorstellt, welches sich vorstellt, dass alles, was es wahrnimmt, nur Vorstellung sei. Dabei stellt er fest, dass zu dieser vorgestellten Vorstellung die Vorstellung von anderen selbstorga-

209

Foerster: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt, S. 227.

210

Foerster: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt, S. 225.

211

Foerster: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt, S. 225.

212

Foerster: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt, S. 217.

213

Foerster: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt, S. 217.

214

Foerster: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt, S. 216f.

215

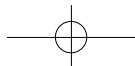
Foerster fasst Kognition als einen Prozess des »Errechnens«. Ausgeführt hat er es u. a. in: Foerster, Heinz von: Kybernetik einer Erkenntnistheorie. In: Ders.: *Wissen und Gewissen*, S. 50-71.

216

Foerster: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt, S. 214.

217

Foerster: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt, S. 217.





nisierenden Systemen gehört, die sich ein selbstorganisierendes System vorstellen, das sich vorstellt, dass alles nur Vorstellung sei. Diese *reductio ad absurdum* führt ihn schließlich zu einem Zirkel, und aus diesem Zirkel leitet er die Wiedereinsetzung der Realität her. Dieser »Beweis«, der, wie er im Folgenden erklärt, genau nach dem »Relativitätsprinzip« modelliert« gewesen sei, führt ihn zur »interessanten Feststellung, dass die Realität als konsistenter Bezugsrahmen für zumindest zwei Beobachter auftritt«. <sup>218</sup> Die auf diese Weise postulierte Realität fügt sich nun – interessanterweise – genau jenen drei Voraussetzungen, welche die Anwendung der Entropie möglich machen.

Betrachtet man Foersters Herleitung der »empirisch gehaltvollen Aussage«, dass eine Umwelt existiere und die Realität als konsistenter Bezugsrahmen für zumindest zwei Beobachter auftrete, vor dem Hintergrund der Whitehead'schen Wissenschaftsphilosophie, dann könnte man seiner Bestimmung der »Realität« genau jene *Fallacy of Mislplaced Concreteness* unterstellen, die Whitehead vermeiden wollte, indem er die Welt konsequent auf die relativistische Zeitauffassung hin zu denken versuchte. In der relativistischen Zeitauffassung definieren »keine zwei wirklichen Einzelwesen dieselbe wirkliche Welt«. <sup>219</sup> Dies widerspricht der klassischen Auffassung der Zeit, es widerspricht unserer Intuition, und es widerspricht Foersters Beschreibung der Realität, die so konstruiert ist, dass sie in allem der klassischen Auffassung der Struktur von Raum und Zeit und unserer Intuition entspricht. Durch seine Anwendung des Relativitätsprinzips auf den Beobachter verallgemeinert Foerster jedoch – und darauf bezieht sich die Kritik der *Fallacy of Mislplaced Concreteness* – die Newton'sche Vorstellung von Raum und Zeit, die, so Whitehead, zwar unseren Alltag strukturiert, jedoch, wenn sie verallgemeinert wird, zu einer »allgemeinen philosophischen Lehre« führt, deren Konsequenzen, wie Whitehead unter Rekurs auf die Relativitätstheorie zu bedenken gibt, »falsch zu sein scheinen, wenn man sie mit anderen wissenschaftlichen Prinzipien sieht«. <sup>220</sup> Nun könnte man fragen, ob Foerster diesem Einwand mit der »Errechnung« der Realität und der Übertragung des Relativitätsprinzips auf das Beobachterproblem, also einen Beobachter, der sich selbst beobachtet, nicht zuvorkomme. <sup>221</sup> Die Antwort auf diese Frage könnte jedoch mit Whitehead dahingehend beantwortet werden, dass die Konstruktion des Beobachters und seiner vorgestellten Welt jene Trennung zwischen einem beobachtenden Subjekt und einem beobachteten Objekt und damit jene substanzmetaphysische Subjekt-Objektrelation bzw. klassische Struktur von Raum und Zeit als Rahmen

218

Foerster: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelt, S. 217. Die folgenden Zitate entstammen der angegebenen Stelle.

219

Whitehead: *Prozeß und Realität*. S. 137

220

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 138.

221

Dass John von Neumann seinerseits höchste Vorbehalte gegen die kybernetische Übertragung der quantenmechanischen Probabilistik auf die Nervenvorgänge im Gehirn und über diese auf den Beobachter hatte, hat Wolfgang Hagen in seiner Rekonstruktion der Differenzen zwischen John von Neumann und Norbert Wiener gezeigt. Neumann hatte, so Hagen, »profunde Zweifel«, ob das Nervensystem der Quantenmechanik äquivalent sei. Genau dies setzt jedoch die autoreferentielle Rückführung des Beobachters in das System voraus. Hagen, Wolfgang: Die Camouflage der Kybernetik In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. II, S. 191-207, hier S. 206.







voraussetzt, die durch die Anwendung des Relativitätsprinzips und die darauf folgende Bestätigung der »Realität« wiederingesetzt und zu einer »empirisch gehaltvolle[n] Aussage« erklärt wird. Die vorausgesetzte Trennung zwischen Umwelt und System würde sich dadurch ebenso wie die vorausgesetzte Struktur der Umwelt als substantialisierte Konstruktion der Konstruktion des Beobachters erweisen. Die Frage der Existenz der Realität läuft, so wie sie von Foerster im Rekurs auf die informationstheoretische Entropie beantwortet wird, auf eine Postulation bzw. dezisionistische Ja oder Nein-Entscheidung hinaus: Ja, die Realität, Umwelt, Ordnung existiert, bzw. nein, die Realität, Umwelt, Ordnung existiert nicht.<sup>222</sup> Doch wie kann man sicher sein, die richtige Entscheidung getroffen zu haben?

Damit sind wir nun doch wieder bei Wiener und seinem Blick auf die Information, welcher den Schwerpunkt auf die Unsicherheit legt, die mit der Entropie anwächst. Denn dieser Blick ist keineswegs nur Ausdruck eines persönlichen lebensgeschichtlichen Problems, sondern er ist informiert durch das Wissen um jene grundlegenden Zweifel, welche die Betrachtung der Welt als eine »aus Schemata« – das meint aus Anordnungen von Zahlen – »zusammengesetzte« begleiten.<sup>223</sup> Bestandteil dieses Wissens ist die Erinnerung an die Entstehungsgeschichte der Informationstheorie aus der Kryptographie. Diese führte Wiener zu der denkwürdigen Aussage, in der sich existenzphilosophische, kreationistische, evolutionistische und behavioristische Erzählstränge verbinden:

*Wissenschaftliche Forschung besteht darin, ein Seinsgebäude, das ohne Hinblick auf uns geschaffen worden ist, uns angepasst auszulegen.*<sup>224</sup>

So deutet denn alles darauf hin, dass die Frage, ob die informationstheoretische Entropie die Zunahme von Vielfalt oder die Zunahme von Unsicherheit bedeutet, nicht entscheidbar ist. Sie läuft auf die Frage hinaus, wie wahrscheinlich die Wahrscheinlichkeitsrechnung ist.

Der Physiker und Kulturwissenschaftler Christoph Holzhey hat in seinem Aufsatz »Entropie zwischen Mystik und Einheit« in überzeugender Weise dargelegt, dass die Auslegung der informationstheoretischen Entropie entweder als Emergenz von Vielfalt oder als anwachsende Unsicherheit damit zusammenhängt, ob Entropie als »subjektive Größe« oder als »objektive Größe« betrachtet wird. Im ersten Fall wird das Maß der Information – also die Anzahl der möglichen Zu-

222

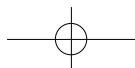
Dirk Baecker weist im Zusammenhang von Foersters Feststellung, nach der die Frage, welche wissenschaftliche Beschreibung gewählt werde, eine grundsätzlich unentscheidbare Frage sei bzw. durch jeden einzelnen Forscher selbst entschieden werden müsse, zu Recht darauf hin, dass Foerster damit jeden Forscher in einen Metaphysiker verwandle. Baecker selbst wendet im gleichen Aufsatz die Informationstheorie von Shannon auf die Formalisierung des sich aus dem Rauschen generierenden selbstreproduzierenden Systems an, indem er den Sender zum Empfänger erklärt, aus dem Shannon'schen Schema der Informationsübertragung einen Kreis macht, diesen als ein geschlossenes System präsentiert und Unterscheidung zwischen Rauschen und Nichtrauschen im Sinn von Spencer Browns Form der Unterscheidung deutet. Es erinnert ein wenig an ein Informations-Perpetuum Mobile. Baecker: *Soziologie und Kybernetik*, S. 282.

223

Wiener, Norbert: *Mensch und Menschenmaschine*. Frankfurt a. M. 1958, S. 113.

224

Wiener: *Mensch und Menschenmaschine*, S. 113. Hervorhebung im Original.





stände, aus denen ein Zustand ausgewählt wird – in ein Verhältnis zur Kenntnis bzw. Unkenntnis eines außen stehenden Beobachters gesetzt. In diesem Fall erscheint die Information als eine Größe, welche das Maß der Unsicherheit der Beobachtenden anzeigt. Als Vertreter dieser Position führt Holzhey den Physiker Edwin T. Jaynes an, der schon 1957 vorgeschlagen habe, »statistische Mechanik in dem Sinne als völlig subjektiv aufzufassen, dass es bei ihr nicht um eine Beschreibung der physikalischen Realität geht, sondern um die Frage, wie man mit beschränkter Information möglichst unvoreingenommen die bestmöglichen Voraussagen treffen kann.«<sup>225</sup> Die Entropie wird in dieser Perspektive zu einer »epistemologischen Ausgangsgröße« und die Shannon'sche Definition der Information zu einem Mittel, mit dem sich Unwissenheit maximieren und verdeckte Annahmen ausschließen lassen. Im zweiten Fall, wenn Entropie als »objektive Größe« betrachtet wird, geht man davon aus, dass Information zusammen mit Entropie anwächst; man nimmt, anders formuliert, an, dass »in irreversiblen Prozessen Information generiert wird«, was zu der, so Holzhey, »erstaunlichen Behauptung« führt, nach der »der zweite Hauptsatz nicht nur für entropischen Verfall und zunehmende Homogenisierung, sondern auch für die Emergenz von Neuem durch Selbstorganisation«<sup>226</sup> verantwortlich sei. Als Einwand gegen diese Position gibt Holzhey zu bedenken, dass es bei genauerer Beobachtung meist unklar sei, ob die Entstehung von komplexer Ordnung auf der Zunahme von Entropie oder auf »gegenläufigen oder zumindest verzögernden Prozessen«<sup>227</sup> beruhe. So können Systeme etwa dadurch an Ordnung gewinnen, dass sie nicht schnell genug an Ordnung verlieren. Als Beispiel führt er Turbulenzen an, die entstehen, wenn Gas aus einer geöffneten Luke strömt. Sie erinnern an die Strukturen von Fraktalen und können leicht als komplexe, selbstorganisierende Strukturen gedeutet werden, obwohl sie aus der Perspektive der Physik bzw. der Thermodynamik nur die flüchtige Erscheinung des irreversiblen Prozesses darstellen, der sich aus dem entropischen Ordnungszerfall der Anordnung der Gasmoleküle ergibt. Entstehen und Vergehen überlagern sich in ununterscheidbarer Weise.<sup>228</sup>

Wir können als Fazit festhalten, dass Shannon in einem weitreichenderen Sinn, als er selbst intendierte, Recht hatte, als er Wiener schrieb, der Unterschied zwischen ihren Ausformulierungen der Information sei eine Frage des Blickpunktes. Obwohl Shannon von sich selbst sagt, er betrachte, wieviel Information erzeugt wird, wenn eine Auswahl aus einer Menge getroffen wird, hätte er sich jedoch kaum zum Bekenntnis hinreißen lassen, dass Entropie eine »objektive Größe« sei. Ebensovienig hätte sich Wiener auf der anderen Seite der Sicht angeschlossen, dass Entropie eine »subjektive Größe« sei. Sie hätten, so ist zu ver-

225

Holzhey: Information zwischen Entropie und Einheit, S. 48.

226

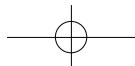
Holzhey: Information zwischen Entropie und Einheit, S. 51. Holzhey führt für diese Position als Beispiel Prigogine/Stengers an: Prigogine, Ilya u. Stengers, Isabelle: *Dialog mit der Natur. Neue Wege wissenschaftlichen Denkens*. München 1990.

227

Holzhey: Information zwischen Entropie und Einheit, S. 51.

228

Holzhey: Information zwischen Entropie und Einheit, S. 53.





muten, statt die phantastisch anmutende Frage zu beantworten, auf die Bedeutung und die Rolle der Technik verwiesen. Shannon hätte vielleicht darauf hingewiesen, dass sein Blick auf die Information eine elegante und funktionierende Lösung der nachrichtentechnischen Frage nach einer möglichst effizienten Signalübertragung hervorgebracht habe. Und Wiener hätte anführen können, dass eine universale Wissenschaft, die auf der mechanischen Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung beruht, eine universale *technische* Wissenschaft sei und sich auf das Wissen der Ingenieure und Elektrotechniker stütze. Eine technische Wissenschaft beruht auf Daten, sie fordert die wissenschaftliche Phantasie heraus, diese Daten dort, wo sie nicht vorliegen, in geeigneten Experimentalanordnungen – an simulierten Modellen – zu generieren. Eine experimentelle Epistemologie, so hätte er weiter argumentieren können, ist nicht spekulativ. Sie beweist ihre Theorien durch »Demonstrationsgeräte«. <sup>229</sup> Solche Demonstrationsgeräte sind rechnende, lernende, Rätsel und Labyrinth lösende, <sup>230</sup> Schach spielende, das Licht suchende oder das Licht meidende, kommunizierende, sich erinnernde und vergessliche Maschinen, die Labyrinthmaschine, Wanze oder auch Motte <sup>231</sup> genannt werden – die Geschichte der Kybernetik ist voll von ihnen.

Wie dieses Zusammenspiel von Probabilistik, experimenteller Datengenerierung und Beweis von Theorien durch den Bau von Demonstrationsgeräten im Konkreten vor sich ging, soll im Folgenden entlang einer kurzen Rekonstruktion von Wieners Bau des AA-Prädiktors und der Konsequenzen dargestellt werden, die er für das Verständnis von lernendem und zielgerichtetem Verhalten von Maschinen und lebenden Systemen daraus zog. Sie wird uns zur Frage der Wahrnehmung zurückführen und zu Benjamins Kennzeichnung der »technischen Großtat« der zweiten Technik auf der »Linie der fernlenkbaren Flugzeuge, die keine Beman- nung brauchen«. Benjamin hatte in Abgrenzung dazu »das Menschenopfer« als »technische Großtat« der »ersten Technik« bezeichnet. <sup>232</sup> Er spielte damit auf den Humanismus und den Gedanken der Stellvertreterschaft an, welche die »erste Technik« als anthropozentrisch auswies. Fragen wir also, wie es die Kybernetik mit dem Anthropozentrismus hält.

## 8. Fernlenkbare Flugzeuge, zielgerichtetes Verhalten und eine andere Wahrscheinlichkeit

Wiener begann mit der Arbeit an der Versuchsanordnung zur Entwicklung von selbstgesteuerten Flakgeschützen im Spätsommer 1940 im Auftrag des amerika-

229

Wiener: *Mensch und Menschenmaschine*, S. 113.

230

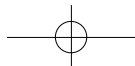
1951 präsentierte Claude Shannon auf der Macy-Konferenz eine »Maze-Solving Machine«, welche die Diskussionen um lernendes Verhalten von Maschinen und maschinelles Gedächtnis um ein berühmt gewordenes Demonstrationsgerät bereicherte. Vgl. Shannon, Claude: Presentation of a Maze-Solving Machine. In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. I, S. 474-480.

231

Vgl. Wiener: *Mensch und Menschenmaschine*, S. 161.

232

Vgl. oben, II.3, S. 270f.





nischen National Defense Research Committee unter dem Vorsitz von Vannevar Bush. Seine Aufgabe bestand in der Konstruktion von Feuerleitgeräten für Fliegerabwehrgeschütze. Vorausgegangen waren die Luftangriffe der deutschen Armee auf London. In Zusammenarbeit mit dem Elektrotechniker Julian Bigelow und mit Hilfe des Differentialanalysators<sup>233</sup> von Vannevar Bush entwickelte Wiener in den folgenden Kriegsjahren den Prototyp einer Maschine, welche die Flugbewegung des Ziels vorausberechnen und eine Rakete in Richtung des vorausberechneten Ortes starten sollte, an dem das Flugzeug sich aller Wahrscheinlichkeit nach beim Eintreffen der Rakete befinden würde. Wiener nannte seine Maschine AA-Prädiktor.<sup>234</sup> Die eigentliche Herausforderung bestand für Wiener darin, dass er es beim vorliegenden Problem mit einem »nicht-realisiertem Operator«<sup>235</sup> zu tun hatte: mit dem Piloten nämlich, dessen Gedankengänge, wie er in seinen Erinnerungen schreibt, nur ein Prophet kennen könne.<sup>236</sup> Die bekannten mathematischen Verfahren der Extrapolation hielt Wiener zur Lösung dieses Problems nicht für angemessen, denn sie setzten, so sein Einwand, eine bereits vorhandene Kenntnis der Zukunft voraus. Wiener hätte dieses Problem ignorieren können. Er hätte, die Unangemessenheit der mathematischen Verfahren ignorierend, die Zukunft aus der Ableitung der Flugbahn eines Flugzeuges von einem definierten Ausgangspunkt berechnen und die Fehler in Kauf nehmen können, so, wie es zum Beispiel Henrik Bode tat, dessen geometrische Voraussage-Maschinen – anders als der viel komplexere Prädiktor von Wiener – noch im Zweiten Weltkrieg zum Einsatz kamen.<sup>237</sup> Doch Wiener wollte keine unangemessenen mathematischen Verfahren anwenden, und er wollte den menschlichen Faktor im Feindverhalten nicht ignorieren. Er beschloss zusammen mit Bigelow, wenn schon kein »vollkommenes Universalleitgerät«, dann zumindest das »beste Leitgerät« zu entwickeln, das nach mathematischen Gesetzen möglich war.<sup>238</sup> Dies führte zwar nicht zur Konstruktion eines einsatzfähigen Prädiktors, doch zur Erkenntnis, dass zu einer »möglichst vollkommenen mathematischen Behandlung des gesamten Steuerungsproblems [...] die verschiedenen Teile des Systems einer einzigen Grundlage, sei es eine menschliche oder eine mechanische«, angeglichen werden müssen.<sup>239</sup>

233

Der Differentialanalysator war eine analoge Rechenmaschine zur Lösung von Differentialgleichungen. Er wurde von Vannevar Bush um 1930 entwickelt. Eine schöne Beschreibung gibt Claus Pias in: *Computer Spiel Welten*, S. 58 ff. Als Alternative dachte Wiener bereits 1940 an die Konstruktion eines sehr viel schnelleren »elektronischen Dualautomaten«, der zur Lösung von schwierigeren partiellen Differentialen tauglich sein sollte (vgl. Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 187). Zur Bedeutung der Differenz der gewöhnlichen und partiellen Differentialrechnungen und zur Möglichkeit, sie mechanisch zu lösen, für das Verständnis der Differenz von Fiktion und Simulation vgl. Rieger, Stefan: *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*. Frankfurt a. M. 2003, S. 49 ff.

234

Die Abkürzung AA bezieht sich auf »antiaircraft«.

235

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 197.

236

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 197.

237

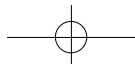
Galison: *Die Ontologie des Feindes*, S. 298.

238

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 197.

239

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 205.





Wiener und Bigelow betrachteten, anders formuliert, die maschinischen und menschlichen Faktoren als Elemente eines einzigen integrierten Systems und behandelten das Problem der Einheit des Systems als ein Problem der Steuerung, Kontrolle und Kommunikation – und eben damit waren die Grundlagen geschaffen für die Kybernetik.

Die Frage, die für Wiener im Lauf seiner Forschungen immer mehr ins Zentrum rückte, lautete entsprechend, wie menschliches Verhalten, konkret das Verhalten des ausweichenden Piloten und des Flakschützen, mathematisch operationalisiert werden könne. Den entscheidenden Durchbruch bildete der Vergleich des Verhaltens des Piloten beim Steuern seines Flugzeugs mit einem »Servomechanismus«. Damit war es möglich, das menschliche Verhalten auf mechanischer Grundlage zu beschreiben. »Wir haben«, so schreibt Wiener im Sommer 1942 in seinem *Summary Report For Demonstration*, »festgestellt, dass der ›Zufall‹ oder die Unregelmäßigkeiten in der Flugbahn eines Flugzeugs vom Piloten ausgehen; beim Versuch, seine dynamische Kraft für ein sinnvolles Manöver zu erhöhen – etwa beim Geradeausflug oder bei einer 180-Grad-Drehung –, verhält sich der Pilot wie ein Servomechanismus.«<sup>240</sup> Nun könnte Staunen erregen, dass Wiener den Vergleich des menschlichen Verhaltens mit einem Servomechanismus ausgerechnet bei den unregelmäßigen, willkürlichen Bewegungen des Piloten ansetzt. Tatsächlich hatten Testversuche mit dem AA-Prädiktor ergeben, dass sich zwei Arten plötzlicher Bewegungen nicht in die Kurve integrieren ließen, die der Prädiktor interpretieren konnte:<sup>241</sup> Die eine bezog sich auf die Ausweichmanöver des Piloten, der im Zickzack flog, um nicht getroffen zu werden, und die andere auf den Artilleriesoldaten, der die Kanone unvermutet schwenkte, um das Flugzeug in seinem Zickzackkurs zu verfolgen. Die Unregelmäßigkeiten in der Reaktion des Messgeräts legten, so Wiener in seinen Erinnerungen, den Gedanken nahe, dass diese »Schwierigkeit in der Natur der Dinge« liege und »sich überhaupt nicht beseitigen« lasse, dass sie ein »Beispiel für die gleiche Art einer Tücke der Natur« sein könne, »wie sie in Heisenbergs Prinzip zum Ausdruck kommt, wonach wir nicht genau und gleichzeitig sagen können, wo ein Teilchen sich befindet und wie schnell es sich bewegt.«<sup>242</sup> Für diese Art »Tücke der Natur« griff Wiener nun auf die mechanische Statistik und die Probabilistik zurück. Statt eine unbekannte Zukunft vorauszusetzen, galt es nun, die Verteilung der Kurven unter Berücksichtigung der Unregelmäßigkeiten vorauszusagen. Die beobachteten Unregelmäßigkeiten erschienen aus der Perspektive, nach der das Verhalten des Piloten als Servomechanismus behandelt werden konnte, als nervöse, stressbedingte, physiologische Reaktionen des Piloten beim Versuch, gleichzeitig sein Flugzeug zu kontrollieren, das Ziel seines Flugs nicht aus den Augen zu verlieren und den Raketen auszuweichen, die von unten auf ihn geschossen wurden.

240

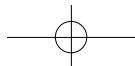
Wiener, zit. in: Galison: Die Ontologie des Feindes, S. 290. Im *Summary Report for Demonstration* fasste Wiener den Verlauf und die Ergebnisse seiner Forschungen zusammen. Er datiert vom 10. 6. 1942 und war für das National Defense Research Committee verfasst.

241

Galison: Die Ontologie des Feindes, S. 288.

242

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, 199.



Die Frage war nun, ob nicht auch das unregelmäßige, das willkürliche Verhalten des Piloten und des Flaksoldaten gewisse Zeitmuster aufwies – denn nur unter dieser Voraussetzung war der Zufall, der durch die menschliche Komponente ins Spiel kam, seinerseits in einen Zufall mit Anführungszeichen, und das meint in das Kalkül der Wahrscheinlichkeitsrechnung, übersetzbar. Um diese Zeitmuster zu generieren, brauchten Wiener und seine Mitarbeiter Daten, und zwar viele Daten. »Einmal«, so hatte Benjamin im Kunstwerkaufsatz vorausgesagt, »ist keinmal gilt für die zweite Technik (sie hat es mit dem Experiment und seiner unermüdlichen Variierung der Versuchsanordnung zu tun)«. <sup>243</sup> Wiener baute eine Versuchsanordnung, um das Verhalten des Piloten zu rekonstruieren und so in einer Reihe von Experimenten die nötigen Daten für die statistische Erfassung zu simulieren. <sup>244</sup> Ein von Bigelow entworfener Apparat sollte das Gefühl einer »konkreten (Flugzeug)Kontrolle« <sup>245</sup> vermitteln: ein von einem Scheinwerfer auf die Laborwand geworfener heller Lichtstrahl, der sich leicht vor und zurück bewegte und alle 15 Sekunden einen Schwenker über die ganze Wand vollführte, stellte das Flugziel dar, eine Testperson, die den Piloten imitierte, musste einen schwergängigen Hebel bedienen, der die Bewegung eines zweiten Lichtstrahls lenkte, mit dem der »Pilot« seinerseits den hellen Lichtstrahl ansteuern sollte. Dabei sollte die Person sich verhalten wie ein Pilot, der auf ein Ziel zusteuert und dabei gleichzeitig Umwege macht, um potentiellen Geschossen vom Boden auszuweichen. Es war die Simulation eines Flugzeugs, »das zwar ausweicht, jedoch seine Mission weiter verfolgt«, die Imitation eines Piloten, der einen bestimmten Kurs hält, dabei aber weiträumige Umwege fliegt. <sup>246</sup> Die Bewegungen und Positionen der Lichtstrahlen wurden auf Band aufgenommen, und die so gewonnenen Daten wurden dann vom AA-Prädiktor verarbeitet.

Bei der Auswertung der Daten ergaben sich tatsächlich bestimmte Zeitmuster. Sie ermöglichten Wiener, die Wahrscheinlichkeitsverteilung mittels eines Algorithmus zu errechnen und damit die Flugbahn vorauszusagen. Im Endeffekt stellte sich heraus, dass die Voraussagen gut funktionierten, wenn sich die Daten auf eine einzige Testperson und deren Unregelmäßigkeiten bezogen, jedoch eine hohe Fehlerquote aufwiesen, wenn sie von mehreren Personen stammten. Wiener fasste seine Erkenntnisse in zwei Punkten zusammen: Erstens hänge das Flugschema des Piloten nicht nur von den technischen Grenzen seines Flugzeugs, sondern auch von den Belastungsgrenzen seines Nervensystems ab; zweitens bediene sich der Flakschütze einer Technik, in die er durch die begrenzte Funktionsfähigkeit seiner Muskeln und Sinnesorgane bestimmte Zufallsfehler hineinbringe. Mit dem Vergleich des Verhaltens von Pilot und Flakschütze mit einem physiologischen Servomechanismus hatten Wiener und Bigelow eine

---

243

Benjamin, GS VII.1, S. 359.

244

Die Versuchsanordnung wird bei Galison ausführlich beschrieben. Vgl. Galison: Die Ontologie des Feindes, S. 291 ff. Wiener selbst beschreibt sie ein wenig spärlicher: Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 204.

245

Stibitz, George R.: zit. in: Galison: Die Ontologie des Feindes, S. 291.

246

Stibitz, George R.: zit. in: Galison: Die Ontologie des Feindes, S. 292.



mechanische Entsprechung des menschlichen Verhaltens gefunden, die es ihnen ermöglichte, die verschiedenen Teile des Systems, zu dem das Flugzeug, der Pilot, die Rakete und der Flakschütze gehörten, einer einzigen Grundlage – der Mechanik – anzugleichen. Gemäß der Erkenntnis, dass eine mathematische Behandlung des gesamten Steuerungsproblems eines Systems nur dann möglich ist, wenn alle Teile des Systems auf einer Grundlage beruhen. Dabei deutet bereits der Begriff des Flugschemas, den Wiener für das Verhalten des Systems Flugzeug/Pilot benutzte, an, dass die gemeinsame Grundlage auf der vorgängigen Abstraktion von den Differenzen zwischen menschlichen und maschinischen Bestandteilen des Systems beruht, die sich nicht durch Zahlen und deren Anordnung repräsentieren lassen. Aus der Perspektive der Statistik ist es gleichgültig, was die Zahlen repräsentieren. Keineswegs gleichgültig war dies jedoch Norbert Wiener. Anders als seine Vorgesetzten G. R. Stibitz und Warren Weaver, die sich im Sommer 1942 noch nicht im Klaren waren, ob es sich bei Wieners AA-Prädiktor um ein »nützliches oder ein nutzloses Wunder«<sup>247</sup> handelte, war Wiener fasziniert von dem Gedanken, mit Hilfe des entwickelten Verfahrens die intrinsischen Elemente menschlichen Verhaltens aufgrund äußerer Beobachtung zu beschreiben. Weit mehr als an der Entwicklung eines funktionierenden selbststeuernden Flakgerätes war er nun interessiert an der Entwicklung eines Verfahrens, willkürliches menschliches Verhalten mechanisch zu erfassen und mittels probabilistischer Berechnungen vorausszusagen. So schrieb Wiener schon am 22. 6. 1942 nach England an den Evolutionstheoretiker und Genetiker J. B. S. Haldane<sup>248</sup>, den er auf seinen Reisen durch Europa kennen gelernt hatte, mit der gebotenen Vorsicht, um die Pflicht der Geheimhaltung nicht zu verletzen:

Wie wir alle wissen, ist der Behaviorismus eine anerkannte Methode in Biologie und Psychologie, aber nirgendwo habe ich einen adäquaten Versuch gesehen, die intrinsischen Möglichkeiten der Verhaltenstypen zu analysieren. Das war aber notwendig im Zusammenhang mit dem Entwurf von Apparaten, die bestimmte Zwecke bei der Wiederholung und Veränderung von Zeitmustern erfüllen sollten.<sup>249</sup>

Die Schlussfolgerungen aus seinen Forschungen am AA-Prädiktor zog Wiener in dem kurzen Artikel »Behavior, Purpose and Teleology«, den er zusammen mit Julian Bigelow und dem Kardiologen Arturo Rosenblueth 1943 in der Zeitschrift *Philosophy of Science* veröffentlichte.<sup>250</sup> Der Aufsatz verfolgt einen ambitionierten, disziplinübergreifenden methodischen Anspruch, der auf eine Revision der

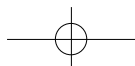
247

Notiz in einem Arbeitstagebuch von G. R. Stibitz, dem Vorgesetzten Wieners. Zit. in: Galison: *Die Ontologie des Feindes*, S. 292.

248

Haldane (1892-1964) hatte in seinem 1932 veröffentlichten Buch *The Causes of Evolution* die Synthetische Evolutionstheorie begründet.

249

Wiener, Brief an J. B. S. Haldane, 22. 6. 1942, Kasten 2, Mappe 62. Zit. in: Galison: *Die Ontologie des Feindes*, S. 295.250  
Bigelow, Julian, Rosenblueth, Arturo u. Wiener Norbert: Behavior, Purpose and Teleology. In: *Philosophy of Science*, 10 (1943) 1, S. 18-24.



grundlegenden Kategorien des wissenschaftlichen Selbstverständnisses zielt: auf das Verhältnis von Determinismus, Kausalität und Teleologie. »Behavior, Purpose and Teleology« gilt als Gründungsdokument der Kybernetik und fand auch bei den Vertretern des Behaviorismus Zustimmung.<sup>251</sup> Eine kurze Darstellung gibt Wiener in *Mensch und Maschine*:

Damals vermuteten wir, dass der Mechanismus willentlichen Handelns einen Rückmeldekreislauf entfalte, und dementsprechend suchten wir im menschlichen, willentlichen Handeln nach Erscheinungen dieses Zusammenbrechens, wie sie bei Rückmeldemechanismen vorkommen, wenn sie überlastet sind.<sup>252</sup>

In komprimierter Form enthält dieser Satz den programmatischen Anspruch der Kybernetik und das methodische Verfahren, wie er eingelöst werden sollte. In der Formulierung eines »Mechanismus willentlichen Handelns« verbirgt sich die These, nach der willentliche Handlungen weder unberechenbar sind noch den willkürlichen Charakter verlieren, wenn ihr Mechanismus offenliegt. Die Verbindung zwischen willentlichem Handeln und Rückmeldemechanismus setzt die formale Isomorphie zwischen dem Verhalten von Maschinen und Menschen voraus und bezieht sich damit auf Wieners erfolgreiche Anwendung der mechanischen Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung zur Voraussage der Flugbahnen des Piloten. Die »Erscheinungen, die beim Zusammenbrechen des Feedback auftreten«, waren der Grund für die Unregelmäßigkeiten in den Flugbahnen und das unkontrollierte Ausschwenken des Flakgeschützes bei zu abrupten Lenkmanövern. Diese Erscheinungen fanden Wiener, Bigelow und Rosenblueth wieder bei Menschen mit bestimmten Nervenkrankheiten, deren Hände beim Versuch, nach einem Glas zu greifen oder es zum Mund zu führen, je mehr sie sich auf das Ziel – das Glas bzw. den Mund – konzentrierten, um so mehr zu zittern anfangen. Die Identifikation dieser motorischen Dysfunktion mit den Erscheinungen, die beim Zusammenbruch des Rückmeldemechanismus auftreten, diente als Beweis für die These, dass teleologisches Verhalten bzw. willentliche Handlungen sich wie ein Rückmeldemechanismus entfalten. Die Autoren folgten dabei, wie sich Wiener erinnert, dem »Lehrsatz der Physiologen«, nach dem man aus der Pathologie eines Organs sehr viel über dessen normales Verhalten erfahren könne.<sup>253</sup> Die methodische Gleichbehandlung des Verhaltens von Menschen und Maschinen zielte nicht so sehr auf die Auflösung der Grenzen zwischen Menschen und Maschinen wie auf eine behavioristische Behandlung des willentlichen menschlichen Handelns.

251

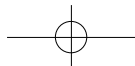
Galison zitiert eine Stelle aus einem Brief des berühmten Psychologen und Psychohistorikers Edwin Boring vom 13. 11. 1943 an Wiener, wo dieser schreibt, er »könne eine ziemlich vollständige Liste von psychischen Funktionen« zusammenstellen, da alle psychologischen Tatsachen im Prinzip mit den Kategorien Reiz und Reaktion erfasst werden könnten (Galison: *Die Ontologie des Feindes*, S. 301).

252

Wiener: *Mensch und Menschenmaschine*, S. 159.

253

Wiener: *Mathematik – mein Leben*, S. 206.







Unter willentlichen Handlungen versteht man Handlungen, die ziel- bzw. zweckorientiert sind. Daraus leiteten die Autoren den wissenschaftsphilosophischen Anspruch ihres Artikels ab: eine neue Definition der Teleologie zu liefern und zugleich zu zeigen, dass Teleologie nicht in einem Gegensatz zu Determinismus steht, sondern zu Nicht-Teleologie.

Der Zweck einer willentlichen Handlung sei, so die vielleicht provokativste These des Aufsatzes, nicht eine Frage der willkürlichen Interpretation, sondern eine »physiologische Tatsache«. <sup>254</sup> Sie folgt aus der Annahme, dass die willentliche Handlung selbst nicht frei gewählt sei, sondern, nachdem das Ziel oder der Zweck der Handlung feststeht, im wörtlichen Sinn automatisch erfolge. Das Erkenntnisinteresse gilt also nicht der Wahl des Zwecks oder des Ziels – wobei bereits die Formulierung, dass Zwecke ausgewählt und nicht zum Beispiel formuliert werden, signifikant ist. Ihr liegt ein universales Modell der Anpassung zugrunde, auf dem Wieners gesamtes Verständnis von lernendem Verhalten basiert. <sup>255</sup>

Unter Verhalten verstehen die drei Autoren, wie sie einleitend und dem behavioristischen Verständnis folgend ausführen, jede Veränderung eines Objekts – etwa eines Systems – im Verhältnis zu seiner Umwelt. Dabei soll diese Veränderung als Veränderung des Energieaustauschs dargestellt werden können. Aktives Verhalten ist ein Verhalten, bei dem der Output der Energie vom Objekt ausgeht. Passiv ist ein Verhalten, bei dem der Input der Energie von der Umgebung kommt, etwa wenn das Objekt geworfen wird. So weit folgen die Autoren den bekannten behavioristischen Definitionen. Nun besteht ihr Anliegen jedoch darin, den Begriff des Zwecks und des zweckgerichteten Verhaltens in den Behaviorismus einzuführen. Sie unterteilen das aktive Verhalten also weiter in ein zielgerichtetes und ein zufälliges Verhalten. Zielgerichtet ist ein aktives Verhalten, wenn es darauf gerichtet ist, ein Ziel zu erreichen. Dieses Ziel kann, wie am Beispiel von Maschinen ausgeführt wird, entweder teleologisch oder nicht teleologisch sein. »Teleologisch« sind Maschinen, wenn sie nach einem positiven Feedbackmechanismus funktionieren, etwa ein elektrischer Verstärker. Die Autoren unterscheiden Maschinen mit positiven Feedback, die sie »teleologisch« nennen, von Maschinen ohne Feedback, wie zum Beispiel eine Uhr, die zwar auch einem Zweck dienen, aber nicht über eine interne »final condition«, einen Endzustand, verfügen, auf welchen sich ihre Bewegung richtet. Gegen diese Unterscheidung zwischen teleologischen und nicht teleologischen Maschinen sollte sich übrigens Richard Taylor, ein junger amerikanischer Philosoph von der Brown Universität, in einer sieben Jahre später in der gleichen Zeitschrift *Philosophy of Science* veröffentlichten Erwiderung <sup>256</sup> mit dem Argument wenden, dass sie erstens inhaltsleer und zwei-

254

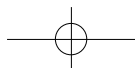
Bigelow u.a.: Behavior, Purpose and Teleology, S. 19.

255

Dies wird etwa deutlich in der Beschreibung der wissenschaftlichen Forschung, die darin bestehe, »ein Seinsgebäude, das ohne Hinblick auf uns geschaffen worden ist, uns angepasst auszuliegen« (Wiener: *Mensch und Menschenmaschine*, S. 113. Hervorhebung im Original).

256

Taylor, Richard: Comments on a Mechanistic Conception of Purposefulness. In: *Philosophy of Science* 17/4. (1950), S. 310-317. Und: Ders.: Purposeful and Non-Purposeful Behavior: A Rejoinder. In: *Philosophy of Science* 17/4. (1950), S. 327-332. Vgl. Galison: *Die Ontologie des Feindes*, S. 303 ff. und Hayles: *How We Became Posthuman*, S. 95-97.



tens willkürlich sei. Man könne, so Taylor, eine Uhr so richten, dass sie genau an Sylvester stehen bleibe, und nichts spreche dagegen, dies als zweckgerichtet zu definieren. Ebenso werde es durch die metaphorische Verwendung des Begriffs des Zwecks möglich, auch das Verhalten eines Ziegels, der vom Dach fällt, als zweckgerichtet zu interpretieren. Wiener und Bigelow reagierten darauf gelassen – mit dem Hinweis auf die Technik. Ich werde darauf zurückkommen, vorher jedoch kurz die Maschinen mit negativem Feedback und mit einem an einem äußeren Ziel orientierten Verhalten vorstellen, denn diesem Verhalten galt das Hauptinteresse des Aufsatzes von Wiener, Bigelow und Rosenblueth. Es handelt sich dabei um Maschinen, die, wie etwa ein zielsuchender Torpedo mit eingebautem Servomechanismus, ihr Steuerungsverhalten je nach den Signalen, die sie vom Ziel empfangen, ständig korrigieren. Unter »teleologischem Verhalten« ist in der Folge ein Verhalten zu verstehen, das durch die Entfaltung eines kontinuierlichen, von den Signalen des Ziels ausgehenden negativen Rückmeldemechanismus geregelt und kontrolliert wird. Kontinuierliche Feedback-Kontrolle kann jedoch zu den bereits erwähnten Unregelmäßigkeiten führen, wenn das Feedback zu wenig gedämpft und in der Folge positiv wird und aus schlägt.

Die Konsequenzen erläutern die Autoren zunächst am Beispiel des automatischen Flakgeschützes, das ein sich bewegendes Flugzeug treffen soll. Es wird sich jedes Mal korrigieren, wenn es über das Ziel hinauszuschießen droht, und die Position verändern, was, wenn dies zu schnell und zu abrupt geschieht, den erwähnten Umschlag in ein positives Feedback bewirken kann: d. h. das Flakgeschütz wird ausscheren. Das gleiche Verhaltensmuster demonstrieren die Autoren schließlich bei den willentlichen Handlungen von Menschen mit einer zerebral bedingten motorischen Bewegungsstörung.

Teleologisches Verhalten, das, wie die Autoren vorschlagen, als vom Ziel durch einen Rückmeldemechanismus kontrolliertes Verhalten verstanden werden soll, kann, wie im Fortgang ausgeführt wird, mit Hilfe der Erstellung von Zeitmustern und unter Anwendung der mechanischen Statistik und der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorausgesagt werden. Teleologisches Verhalten ist, so die Autoren abschließend, kein kausales, aber dennoch determiniertes Verhalten. Zusammenfassend halten sie fest, dass ihre Konzepte von Zweck und Teleologie erstens, im Rahmen behavioristischer Verhaltensforschung signifikant seien, und zweitens, dass eine uniforme behavioristische Analyse sowohl auf Maschinen als auch auf lebende Organismen anwendbar sei. Zum Schluss betonen sie, dass ihr Konzept der Teleologie ohne Rückgriff auf die Frage der Kausalität und des Endzwecks auskomme. Ihre Bestimmung der Teleologie verbinde, wie sie unterstreichen, mit dem Konzept der Kausalität einzig die Zeitachse. Dies allerdings hat zur Folge, dass teleologisches Verhalten als Zeitmuster repräsentiert, mathematisch operationalisiert und als Mechanismus beschrieben werden kann.

Wie bereits erwähnt, fand das Programm sowohl bei behavioristischen Psychologen und Physiologen als auch bei Elektrotechnikern, Physikern, Mathematikern und Biologen und den Pionieren der Computertechnologie begeisterte Aufnahme. So kam es bereits am 6. und 7. Januar 1945 zum ersten Treffen der von Wiener, John von Neumann und Howard Aiken ins Leben gerufenen Gruppe *Teleological Society*.



Kritik kam, wie ebenfalls bereits angedeutet, von Seiten der Philosophen. Sie glaubten, wie in Taylors Einwand exemplarisch deutlich wird, nicht an die Möglichkeit, Zweckgerichtetheit auf der Basis beobachtbaren Verhaltens zu definieren. Taylor bezeichnete Wieners Definition des Zwecks entlang der Unterscheidung von Feedback oder Nicht-Feedback als willkürlich. Wie sein bereits erwähntes Beispiel, dass nach der von Wiener vorgeschlagenen Definition auch ein vom Dach fallender Ziegel als zielgerichtet bezeichnet werden könne, deutlich macht, geht Taylor davon aus, dass Zweck eine intentionale Größe sei und die Definition von Wiener et al., nach der ein teleologisches Verhalten sich nach einem Feedback-Mechanismus entfalte, rein metaphorisch sei. Er wirft ihnen vor, auf der Basis von zufälligen Analogien eine metaphorische Verwendung des Zweckbegriffs zu begründen und damit willkürlich Zwecke in mechanische Bewegungen und Ereignisse zu projizieren, wo keine Zwecke seien. Dieser Einwand verfehlt jedoch den Punkt, um den es Wiener und seinen Mitautoren ging und der einen zentralen Grund für den Erfolg des Programms einer experimentellen Epistemologie darstellt. Dieser Punkt betrifft die Rolle, welche der Technik in der von Wiener, Bigelow und Rosenblueth vorgeschlagenen uniformen, behavioristischen Analyse zukommt.

In ihrer Erwiderung auf Taylor machen Wiener und Rosenblueth geltend, dass sich die Physik und die Technik der selbstregulierenden Systeme im Labor, also aus der Perspektive des Physikers und Technikers, signifikant von jener der Ziegelsteine und Uhren unterscheiden.<sup>257</sup> Während der fallende Ziegelstein und die tickende Uhr durch zeitlich reversible und kausale Geschichten gesteuert würden, seien die Geschichten, welche die selbstregulierenden Systeme determinierten, unumkehrbar. So beruhen die statistischen Angaben, auf deren Basis der AA-Prädiktor seine Voraussagen errechnet, auf den nicht umkehrbaren Leistungen der früheren Flugbahnen des Piloten.<sup>258</sup> Ihr Argument bezieht seinen Geltungsanspruch aus der spezifischen Beschaffenheit des technischen Wissens. Dazu gehört nicht nur das Know How, das Wissen, *wie* Maschinen konstruiert sind, sondern auch das Wissen, *dass* Maschinen (im Unterschied zu lebenden Organismen) gemacht sind, und zwar von Menschen gemacht sind.

In dieser spezifischen Beschaffenheit des technischen Wissens ist zugleich das Gegenargument gegen jene weitere Kritik beschlossen, die von Seiten der Philosophie formuliert wurde. Diese Kritik betraf die unzureichende Trennung von Verhalten und Struktur, mit der Folge, dass Wiener, Bigelow und Rosenblueth Beobachten und Deuten unzureichend unterschieden bzw. vermischt hätten.<sup>259</sup>

Nun zeichnen sich Maschinen vom Standpunkt des technischen Wissens dadurch aus, dass sie *nicht gedeutet* werden müssen. Anders als Organismen senden Maschinen keine Signale aus einer unbekanntem Informationsquelle.

257

Rosenblueth, Arturo u. Wiener, Norbert: Purposeful and Non-Purposeful Behavior. In: *Philosophy of Science* 17 (1950), S. 318-326. Vgl. Galison: *Die Ontologie des Feindes*, S. 304.

258

Vgl. Galison: *Die Ontologie des Feindes*, S. 304.

259

Hayles: *How We Became Posthuman*, S. 96.



Maschinen sind nach Regeln konstruiert, die von Menschen definiert und aufgestellt wurden. Techniker brauchen Maschinen nicht zu interpretieren. Man kann diesen Satz gar nicht oft genug unterstreichen. Denn: Weil Maschinen nicht gedeutet werden müssen, stellen sie aus der Perspektive des technischen Wissens die idealen Demonstrationsgeräte dar, um Theorien über menschliches Verhalten zu verifizieren. In diesem Sinn betonen Wiener und Rosenblueth in ihrer Erwiderung auf Taylor, dass der Vergleich von Menschen und Maschinen im Interesse einer effektiven wissenschaftlichen Methode stehe, menschliches Verhalten zu studieren. Im Zentrum des wissenschaftlichen Interesses stehen nicht die Maschinen und nicht die Tiere, sondern der Mensch:

Wir glauben, dass Menschen und andere Tiere in wissenschaftlicher Hinsicht wie Maschinen sind, weil wir glauben, dass die einzigen effektiven Methoden zum Studium des menschlichen und tierischen Verhaltens diejenigen sind, die auch auf das Verhalten von mechanischen Objekten angewandt werden können. Mit der Auswahl der diskutierten Begriffe wollten wir hauptsächlich hervorheben, dass Menschen als Gegenstände wissenschaftlicher Forschung sich von Maschinen nicht unterscheiden.<sup>260</sup>

Maschinen und andere mechanische Objekte sind, so könnte man in Abwandlung des Prinzips des *verum et factum convertuntur* schließen, wahr, weil sie gemacht sind. Maschinen sind für Wiener und Rosenblueth objektiv erkennbar, weil sie konstruiert sind, sie bedürfen keiner Interpretation und bilden deshalb auch die idealen Referenzobjekte für die wissenschaftliche Erforschung des menschlichen Verhaltens. Ein kleines Beispiel soll dies illustrieren:

In *Mensch und Maschine* berichtet Wiener, wie er zusammen mit Rosenblueth eine Theorie zur Erklärung des Parkinson-Tremors aufstellte, der sich – anders als der Intensions-Tremor, der sich beim Ausführen einer willentlichen Handlung verstärkt – verringert, wenn eine willentliche Handlung vollzogen wird. Sie entwickelten die These, nach der das Vorhandensein eines Zwecks dazu führe, eine »übermäßig verstärkte Posturalrückmeldung zu verringern«<sup>261</sup>, mit der Folge, dass die Hand weniger oder gar nicht mehr zittert. Theoretisch, so kommentiert Wiener in seinem Bericht, seien ihnen diese Dinge sehr gut bekannt gewesen, doch sie hätten sich »bisher noch nicht der Mühe unterzogen, ein arbeitsfähiges Modell davon zu entwerfen. Nun aber wurde es«, so fährt er fort, »doch wünschenswert, ein Demonstrationsgerät zu bauen, das unseren Theorien entsprechend handelte«.<sup>262</sup> Maschinen werden, wie hieraus deutlich wird, gebaut, um Theorien zu verifizieren, die dem menschlichen Verhalten gelten. Maschinen nehmen den Platz eines wissenschaftlichen Beweises im Rahmen einer Theorie menschlichen Verhaltens ein. Im vorliegenden Fall wurde eine kleine Maschine gebaut, die das

260

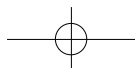
Rosenblueth, Wiener: Purposeful and Non-Purposeful Behavior. Zitiert in: Galison: *Die Ontologie des Feindes*, S. 305.

261

Wiener: *Mensch und Maschine*, S. 160.

262

Wiener: *Mensch und Maschine*, S. 160.





Licht suchte und den Spitznamen »Motte« erhielt; und eine, die das Licht floh, sie wurde »Wanze« genannt.<sup>263</sup> Beide sind konstruiert worden, um Momente menschlichen Verhaltens – den Intentions- bzw. Parkinson-Tremor – zu repräsentieren. Die Kybernetik ist, wie hieraus deutlich wird, ihrem Selbstverständnis nach ein Humanismus mit all den Widersprüchlichkeiten, die dem Begriff eigen sind, und sie ist ein Anthropozentrismus. Maschinen, Tiere, Technik werden unter dem Aspekt thematisiert, dass sie Verlängerungen des Menschen sind. Dass diese Betrachtung leicht ins Gegenteil kippen und das gesamte Menschengeschlecht umgekehrt als Verlängerung der Technik bzw. als Geschlecht der Medien<sup>264</sup> erscheinen kann, liegt in der Natur dieses Anthropozentrismus.<sup>265</sup> Man beginnt nun zu verstehen, warum Donna J. Haraway es für nötig hielt, die Cyborg und andere Maschinen und technische Objekte aus der menschlichen Umklammerung zu befreien: Den Hintergrund für ihre Intervention bildete das Studium der Interferenzen von Kybernetik, Kommunikations- und Computerwissenschaften und Verhaltensbiologie am Beispiel der Primatenforschung und deren Zusammenschluss zur neuen Disziplin der Soziobiologie, welche das soziale Verhalten von Menschenaffen stellvertretend für das Funktionieren von menschlichen Gesellschaften als *Command-Control-Communication-Systemen* untersuchte. Sie fasste ihre Schlussfolgerungen in folgende Sätze zusammen, die nicht nur zeigen, dass Technowissenschaften und Anthropozentrismus sich nicht ausschließen, sondern dass der Humanismus eine treibende Kraft in der Technisierung des Wissens darstellt:

If anything, sociobiology is a hyperhumanism, in some of its spokespersons' claims to provide an effective way to achieve goals of ›human fulfillment‹ through accurate knowledge of the requirements of human design and redesign. There are other humanisms, but they all rest on the rhetoric of commitment to the historical fulfillment of ›man‹. Nothing in sociobiology opposes such a commitment. From one point of view, sociobiology is simply

263

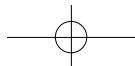
Wiener: *Mensch und Maschine*, S. 161.

264

Flusser warnt davor, dass die Menschheit zum »Verdauungs- und Geschlechtsapparat der Technobilder« werde (Flusser: *Kommunikologie*. Frankfurt a. M. 2000, S. 166). Und McLuhan sieht die Menschheit sich in das Geschlechtsteil der Maschinen verwandeln: »Man becomes, as it were, the sex organs of the machine world, as the bee of the plant world, enabling it to fecundate and to evolve ever new forms.« (McLuhan, Marshall: *Understanding Media. The extensions of man*. Reprint. London and New York 2001, S. 51).

265

Tholen hat dafür den Begriff des »anthropozentristischen Mediendiskurses« geprägt. Dazu zählt er nicht nur McLuhan und Flusser, sondern auch die Systemtheorie von Luhmann. Tholen, Christoph C.: Die Zäsur der Medien. In: *Schnittstelle. Medien und kulturelle Kommunikation*. Hg. v. Stanitzek, Georg u. Vosskamp, Wilhelm. Köln 2001, S. 32-50, hier S. 38. Der anthropozentristische Mediendiskurs reicht freilich weiter zurück bis zur ersten explizit als solche bezeichneten Philosophie der Technik von Ernst Kapp, der mit seiner Theorie der Organprojektion einen dezidiert anthropozentristischen Standpunkt einnahm und sich nicht zufällig auf H. Steinthal, den berühmten Sprachforscher und Mitherausgeber der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, berief. So ist die Organprojektion ihrerseits die Verlängerung einer Völkerpsychologie, welche die metaphorische Sprache der jungen Völker als Projektionen deutet. Kapp berief sich anders formuliert auf die Sprachwissenschaft, um die Wissenschaftlichkeit seiner Organprojektion zu belegen (Kapp, Ernst: *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Photomechanischer Neudruck der 1. Auflage Braunschweig 1877. Düsseldorf 1978, S. 51 ff.).





a communications humanism seeking the computer capacity to simulate semioises.<sup>266</sup>

Aus der Sicht eines Kybernetikers wie Wiener wäre es ein tiefes Missverständnis, den Vergleich des menschlichen Gehirns mit einer »wunderbaren Ziffernmaschine«<sup>267</sup> als antihumanistisch oder gar menschenfeindlich zu verstehen, denn aus der kybernetischen Perspektive ist es nicht das Gehirn, das die Ziffernmaschine, sondern umgekehrt die Ziffernmaschine, die das Gehirn repräsentiert. Die technische Wissenschaft baut sich ihre Gegenstände ebenso, wie es Vico für seine *Scienza nuova* und die Geometrie beschrieben hatte, die, dem Prinzip des *verum factum* folgend, »sich selbst die Welt der Größen schafft, während sie sich nach ihren Elementen konstruiert oder betrachtet«. Der Unterschied ist nur, dass die Technische Wissenschaft anders als die *Scienza nuova* und die Geometrie es nicht bei einer »idealen Geschichte« bzw. »idealen Größen« belässt, sondern ihre theoretischen Modelle experimentell realisiert und in Maschinen verkörpert. In der doppelbödigen Funktion, welche die Maschinen als Repräsentationen des *verum factum* einnehmen, verbinden sich der »geheime Technizismus«<sup>268</sup> der *Scienza nuova* und der Anthropozentrismus der modernen Naturwissenschaften. Dies kommt nirgends deutlicher zum Ausdruck als im kybernetischen Interesse an der Mechanik der Nervenbahnen und des menschlichen Gehirns. In diesem Interesse verbindet sich die neue Wissenschaft der »Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine« mit der ins 19. Jahrhundert zurückreichenden Psychophysik, der experimentellen Psychologie und Neurophysiologie. Ute Holl hat in ihrem Buch *Kino, Trance und Kybernetik* die Linie aufgezeichnet, die von den unterschiedlichen Formen des Zitterns, von den Zitterformen also, die Rosenblueth und Wiener in »Motte« und »Wanze« nachbauten, zu Wilhelm Wundts Institut für experimentelle Psychologie nach Leipzig führt.<sup>269</sup> Nun muss man berücksichtigen, dass Wiener und Rosenblueth sich mit großem Nachdruck von Wilhelm Wundts Ausdruckstheorie distanziert hätten. Indem sie mit der Orientierung der Analyse zweckorientierten Verhaltens am Mechanismus der Rückkoppelung ein methodisches Modell präsentierten, das ohne Rekurs auf Interpretationen und mehr noch, ohne Rekurs auf Bedeutungen auszukommen versprach, setzten sie nicht nur die Kritik fort, die bereits vom Funktionalismus an der Statik der Wundt'schen Psychologie formuliert worden war, sondern sie präsentierten mit der Perspektive auf das menschliche und maschinische Verhalten als Bestandteile eines einheitlichen mechanischen Systems auch eine Alternative zur Fixierung der Wahrnehmungsphysiologie und der empirischen Psychologie auf das leibgeistige Subjekt. Das »leibgeistige Ich« war, wie Hermann Cohen in seiner 1883 geschriebenen Schrift *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* dargelegt hatte, ein »metaphysischer

266

Haraway: *Primate Visions*, S. 110.

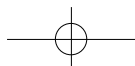
267

Wiener: *Mensch und Maschine*, S. 61.

268

Kittler: *Eine Kulturgeschichte*, S. 22.

269

Holl, Ute: *Kino, Trance und Kybernetik*. Berlin 2002, S. 181 ff., S. 189.



Rest« der kantischen Trennung von Anschauung und Verstand. Tatsächlich hatte Kant, wie gezeigt, selbst den Grundstock für die psychophysische Deutung der Empfindung gelegt, indem er sie als »Affiziertsein« auslegte und der empirischen Wahrnehmung zugrunde legte.<sup>270</sup> Die Frage, die sich im Kontext der kybernetischen Ersetzung des leibgeistigen Subjekts und im Kontext des kybernetischen Interesses an den Nervenbahnen und am Zittern stellt, zielt auf dieses Erbe: Hat sich die Kybernetik auch vom Erbe der sich auf diese psychologische Kantdeutung berufenden Psychophysik gelöst?

Sie hat sich offensichtlich nicht von diesem Erbe gelöst, sondern knüpft mit dem Stimulus-Response-Modell, das sowohl der Verhaltensforschung als auch der Neurophysiologie zugrunde liegt und lernendes Verhalten auf die »Leitung von Neuronen und Impulsen« und ihre Wanderungen »von Faser zu Faser« zurückführt,<sup>271</sup> just an jenen Erkenntnisbegriff an, der von der Vorstellung ausgeht, dass die Sinne Reize empfangen, auf deren Grundlage sich Vorstellungen bilden und Verhalten formt. So ist es kein Zufall, dass die kybernetische Wahrnehmungstheorie zuletzt doch wieder kompatibel ist mit der Vorstellung eines leibgeistigen Ich. Das leibgeistige Ich muss nur als komplexer Rückkoppelungsmechanismus repräsentierbar sein, der von gegebenen Zielen Stimuli erhält, die sein Verhalten lenken. Ein gutes Beispiel dafür ist Arnold Schwarzenegger alias Terminator.

Denken wir an die vielen im Geiste der Kybernetik entstandenen weiteren Science Fiction-Romane und -Filme, die von der Frage handeln, ob und wie man eine Maschine, wenn sie wie ein menschliches leibgeistiges Ich ist, vom menschlichen leibgeistigen Ich unterscheiden soll und ob man sie überhaupt unterscheiden soll. Sie alle bezeugen nicht nur den Anthropozentrismus der Kybernetik, sondern auch, wie tief sie im 19. Jahrhundert wurzelt.

Die Kybernetik ist durch die statistische Mechanik und die Probabilistik verbunden mit dem Stimulus-Response-Modell, und beide ermöglichen erst die Konstruktion einer uniformen Theorie des Verhaltens und der Wahrnehmung von Maschinen und lebenden Organismen. Fragen wir zum Schluss also, ob es eine andere Wahrscheinlichkeit gibt. Eine Wahrscheinlichkeit, welche nicht dezi-sionistisch ist und welche sich nicht auf Anordnungen von Zahlen, auf Muster und Schemata stützt.

## 9. Extensive Abstraktion, Anti-Eschatologie und Diffraktion

Begleiten wir Whitehead auf seiner Suche nach einer anderen Wahrscheinlichkeit. In *Prozeß und Realität* leitet Whitehead die Frage, in welchem Sinn die Wahrscheinlichkeit eine positive Tatsache in einem wirklichen Einzelwesen sein kann, mit der Feststellung ein, dass »Wahrscheinlichkeit im weitesten Sinn des Wortes« uns vor ein »verwirrendes philosophisches Problem« stelle.<sup>272</sup> Mathematische

270

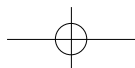
Vgl. oben, II.3, S. 178.

271

Wiener: *Mensch und Menschenmaschine*, S. 59.

272

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 372.





Wahrscheinlichkeit beruht auf statistischen Annahmen, und wenn diese gelten, betreffen die »einzigsten verbleibenden Schwierigkeiten«<sup>273</sup> die mathematisch-technische Entwicklung. Nun gebe es jedoch Fälle, in denen der Begriff der Wahrscheinlichkeit verwendet werde, in denen es nicht leicht sei zu verstehen, wie in diesen Fällen die statistische Theorie anwendbar sein solle. Diese Fälle beziehen sich, wie Whitehead konkretisiert, auf Situationen, in denen eine Aussage die Wahrscheinlichkeit einer anderen Aussage bestimmt, etwa wenn WissenschaftlerInnen eine Hypothese über die innere Beschaffenheit der Sterne erwägen oder versuchen, die Zukunft der Gesellschaft nach einem unvorhergesehenen Umsturz vorauszusagen. In diesen Fällen scheinen wir, so Whitehead, von einer Analogie beeinflusst zu sein, die uns nach statistischen Hinweisen suchen lässt, um das Urteil zu rechtfertigen. Dieser Suche nach einem statistischen Hinweis in Fällen, in denen wir es mit gänzlich Unbekanntem und neuen Situationen zu tun haben, liegt offensichtlich die unausgesprochene Annahme zugrunde, dass die mathematische Wahrscheinlichkeit ihrerseits wahrscheinlich sei. Doch von welcher Art ist die unterstellte Wahrscheinlichkeit der mathematischen Wahrscheinlichkeit? Sie ist, wie Whitehead im Folgenden ausführt, jedenfalls nicht mathematisch.

Um dies zu belegen, definiert er zunächst die Bedingungen der mathematischen Wahrscheinlichkeit. Die erste Bedingung bezieht sich auf das Belegmaterial, auf das sich die mathematische oder statistische Wahrscheinlichkeit stützt. Dieses Belegmaterial wird definiert durch die besondere Klasse von Fällen, die als Grundlage für den statistischen Vergleich ausgesondert wurden. Die mathematische Wahrscheinlichkeit bezeichnet das numerische Verhältnis von günstigen zu ungünstigen Fällen innerhalb der Klasse der ausgewählten Fälle. Die elementare »Grundlage«, auf die sich die Errechnung der Wahrscheinlichkeit selbst stützt, ist jedoch, wie Whitehead unterstreicht, vollständig willkürlich ausgewählt; es könnte sich aus der Perspektive der Mathematik auch um eine andere Klasse von Fällen handeln. Die elementare Grundlage wurde also dezisionistisch bestimmt und ist nicht mathematisch begründet. Die zweite Bedingung besagt, dass die gewählten Fälle von gleicher Wahrscheinlichkeit sein müssen. Whitehead führt dafür das Beispiel eines Würfels an, der nicht an einer Seite schwerer sein darf. Auch diese Bedingung der gleichen Wahrscheinlichkeit bezieht sich auf eine Erkenntnis, die sich nicht auf die statistische Wahrscheinlichkeit berufen kann. Die dritte Bedingung besteht darin, dass die als »Grundlage« ausgewählten Fälle von einer endlichen Anzahl sein müssen.<sup>274</sup> Um die Fragilität der Konstruktion zu unterstreichen, auf der die mathematische Wahrscheinlichkeit beruht, erinnert Whitehead schließlich an die Bedingtheit der Mathematik selbst:

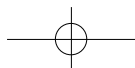
---

273

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 372.

274

Die vierte Bedingung bezieht sich auf die Auswertung von Stichproben, die zum Einsatz kommt, wenn die Anzahl von Fällen in der als Grundlage gewählten Menge unbestimmt ist. Da Whitehead davon ausgeht, dass bei übereinstimmenden Resultaten bei der Auswertung planloser Stichproben nur die Schlussfolgerung gezogen werden kann, dass eine verborgene Ähnlichkeit zwischen den »planlosen« Methoden besteht, aber nicht, dass damit eine statistische Wahrscheinlichkeit bei einer unendlichen Zahl von Fällen festgestellt werden könne, spielt diese Bedingung für unseren Kontext keine Rolle und kann ignoriert werden.







Die ganze Theorie der Verhältnisse von Kardinalzahlen, auf der die statistische Wahrscheinlichkeit beruht, bricht zusammen, wenn die Kardinalzahlen unendlich sind.<sup>275</sup>

Was folgt nun aus der aufgeführten Bedingtheit der mathematischen Wahrscheinlichkeit? Whitehead zieht daraus nicht den vielleicht nahe liegenden Schluss, dass die elementare ›Grundlage‹ der wahrscheinlichen Urteile die in Daten erfasste, objektiv gegebene Welt sei. Diese Annahme käme einer Reifikation der Newton'schen Vorstellung eines absoluten Raums und einer absoluten Zeit gleich und widerspräche dem Versuch, die Struktur von Raum und Zeit entsprechend der Revolution der modernen Physik neu zu überdenken. Nach dieser neuen Weise, die Natur zu denken, ist die elementare Grundlage der wahrscheinlichen Urteile nicht die objektiv gegebene Welt, sondern »die in den urteilenden Subjekten objektivierte wirkliche Welt«. <sup>276</sup> Sie ist nicht »objektiv«, sondern »objektiviert«. Entsprechend repräsentieren auch die Daten, auf die sich das mutmaßende Subjekt bei seinen wahrscheinlichen Urteilen bezieht, nach Whitehead nicht gegebene Substanzen. Diese Daten sind vielmehr ihrerseits Abstraktionen; sie sind, wie Whitehead spezifiziert »nichts als die soziale Umgebung, unter der durch die Objektivierung bewirkten Abstraktion.« <sup>277</sup> Whitehead benutzt den Begriff des Sozialen, um die nicht-mathematische Bedeutung der Wahrscheinlichkeit zu klären. Er bindet die Frage nach der ›elementaren‹ Grundlage der mathematischen Wahrscheinlichkeit in den Kontext »ethischer Überlegungen«. So stelle sich, wie er betont, »die organistische Philosophie in dieser Diskussion der Induktion als eine Erweiterung der Prämisse ethischer Überlegungen dar: Der Mensch ist ein soziales Tier.« <sup>278</sup> Dass die Erweiterung der Prämissen ethischer Überlegungen just an jener Stelle einsetzt, an der die organistische Philosophie mit dem Nachweis einer anderen Wahrscheinlichkeit die Universalisierung der statistischen Wahrscheinlichkeit als eine *Fallacy of Missplaced Concreteness* entdeckt, korrespondiert mit Hermann Cohens Rekonzeptualisierung der Kantischen Vernunftkritik als Erkenntniskritik und seiner Deutung des Dings an sich als Grenzbegriff; <sup>279</sup> diese Entsprechung folgt aus der Aufgabenstellung, die Whitehead im Kontext der Wahrnehmungsrevolution durch die Relativitätstheorie für die Philosophie formuliert: Demnach besteht die Aufgabe der Philosophie in der Kritik der Erkenntnis, im Nachvollzug der Objektivierungs- und Abstraktionsprozesse der Einzelwissenschaften, im Aufzeigen

275

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 374.

276

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 376.

277

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 376.

278

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 378.

279

Anders als Benjamin, der zwar an der diskontinuierlichen Struktur des philosophischen Systems festhielt, jedoch kein philosophisches System entwarf, bestand für Whitehead die ideale Form, in der die Philosophie ihrer erkenntniskritischen Aufgabe nachkommen kann, in der Form des generellen Systems (vgl. Hampe: *Die Wahrnehmungen der Organismen*, S. 20).





reduktionistischer und dogmatischer Fehlschlüsse. So kommen Whiteheads ontologische Philosophie, Cohens kritischer Idealismus und Benjamins historischer Materialismus bei allen Differenzen doch darin überein, dass sich die Aufgabe des Denkens über die Kritik der Erkenntnis erschließt.

In Whiteheads organistischer Philosophie ist die Hinwendung zur Ethik bereits in jener entscheidenden Feststellung angelegt, nach der das, was wir als Wirkliches vorfinden, nicht die Substanzen, sondern die Relationen zwischen den Substanzen sind. Diese Relationen beziehen sich wiederum auf die kleinsten Einheiten, die Whitehead als *actual occasions*, als wirkliche Ereignisse, bezeichnet. Nun sind die wirklichen Ereignisse der Philosophie ebensowenig zugänglich wie der Wissenschaft. So betont Michael Hampe in seiner Auslegung von Whiteheads Wissenschaftsphilosophie: »Dass die Philosophie *versucht* sich von den Abstraktionsbedingungen der Einzelwissenschaften zu befreien und ein konkreteres Bild der Tatsachen zu bieten, als diese es können, heißt nicht, dass sie sich von jeglichen abstrahierenden Bedingungen tatsächlich jemals lösen kann.«<sup>280</sup> Es gibt nach Whitehead keine Erkenntnis, die nicht auf einem Abstraktionsprozess der Erkennenden beruht. Dennoch bleibt die Kritik der Abstraktion die urtümliche Aufgabe der Philosophie. Sie führt Whitehead im vorliegenden Fall zur These, nach der die Relationalität der *actual entities*, der wirklichen kleinsten Einheiten, als Sozialität ausgelegt werden könne, so dass jedes Einzelwesen – und auch die einzelnen Menschen sind Einzelwesen – als »wesentlich sozial« erscheint. Erstens sind, so Whitehead, »die Umrisse seines [des Einzelwesens, d. V.] eigenen Charakters durch die Daten bestimmt, die seine Umgebung für seinen Empfindungsprozess bereitstellt. Zweitens sind diese Daten dem Einzelwesen nicht äußerlich; sie begründen die dem Einzelwesen inhärente Entfaltung des Universums.«<sup>281</sup> Die Daten, auf die sich die Wahrscheinlichkeitsrechnung stützt, setzen, wie Whitehead daraus schließt, »eine Umgebung mit einem bestimmten sozialen Charakter voraus.«<sup>282</sup> Dieser soziale Charakter ist die stillschweigende Voraussetzung, auf der das induktive Denken und die mathematische Wahrscheinlichkeit ihre Gültigkeit erreichen. Denn der soziale Charakter deutet auf die soziale Umgebung hin, deren Aufrechterhaltung vorausgesetzt ist, damit die Wahrscheinlichkeitsrechnung zur Anwendung kommen kann; der soziale Charakter ist zugleich der Ausgangspunkt für die Erwartung, dass eine *actual occasion*, ein aktuelles Ereignis, »eine besondere Gemeinschaft von Ereignissen bestimmen soll, die in gewisser Hinsicht wechselseitig durch ihre Zugehörigkeit zu eben dieser Gemeinschaft qualifiziert sind.«<sup>283</sup>

Diese besondere Gemeinschaft ist ein anderer Ausdruck für die Relationalität der vorgefundenen Relationen, welche den Begriff der kleinsten »Einheit« aufruft und im selben Moment subvertiert. Es ist eine andere Darstellung der Aus-

280

Hampe: *Die Wahrnehmungen der Organismen*, S. 20.

281

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 376 f.

282

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 377.

283

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 379.



gangsthese, nach der das, was wir vorfinden, nicht Substanzen sind, sondern die Verbindungen, die Relationen zwischen den Substanzen. Die Annahme, dass die statistische Wahrscheinlichkeit wahrscheinlich sei, beruht nach Whitehead, anders gesagt, auf einer Antizipation, die sich als eine vernetzte Bewegung bzw. Streben beschreiben lässt; sie bildet die »Voraussetzung über die Stetigkeit der allgemeinen Ordnung in der unmittelbaren Umgebung von wirklichen Ereignissen«<sup>284</sup> und liegt als solche jedem induktiven Urteil und damit auch der statistischen Wahrscheinlichkeit zugrunde. Für Whitehead bildet die nicht-mathematische Bedeutung der Wahrscheinlichkeit eine Art widerstrebende Fügung zur Entropie. Während die Entropie den stetigen Verfall der Ordnung voraussagt, antizipiert die nicht-mathematische Wahrscheinlichkeit jene allgemeine Ordnung in der unmittelbaren Umgebung von wirklichen Ereignissen, welche, wie er schreibt, zum »Überleben« eines Einzelwesens nötig ist. Die organistische Philosophie setzt mit anderen Worten nicht nur das Überleben des Einzelwesens, sondern mit diesem die Ordnung voraus, welche dieses zum Überleben braucht. Sie unterscheidet sich, wie Whitehead festhält, genau in diesem Punkt von »jeder Form der cartesianischen ›Substanzphilosophie‹«, welche Substanz isoliert denkt von der Umgebung und von der Zeitlichkeit:

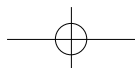
Wenn nämlich eine Substanz so existiert, daß es zu ihrer Existenz keines anderen Dinges bedarf, kann ihr Überleben nichts über das Überleben von Ordnung in ihrer Umgebung aussagen. Daher kann auch keine Schlußfolgerung hinsichtlich der äußeren Beziehungen der überlebenden Substanz zu ihrer zukünftigen Umgebung gezogen werden. Für die organistische Philosophie setzen Antizipationen bezüglich der Zukunft eines Felsbrockens eine Umgebung mit dem Ordnungstyp voraus, den dieser Felsbrocken verlangt. Deshalb geht die völlig unbekannte Umgebung niemals in ein induktives Urteil ein. Die Induktion betrifft die statistischen Wahrscheinlichkeiten dieser Umgebung oder die abgestufte Relevanz zeitloser Gegenstände für sie.<sup>285</sup>

Diese Antizipation der Zukunft eines Felsbrockens und seiner Umgebung unterscheidet sich nicht nur von Descartes' Rationalismus, sondern sie berührt zugleich ein weiteres Mal das Cohen'sche Denken des Ursprungs, das einerseits Erzeugung von Zukunft ist und andererseits zur Erfüllung seiner Aufgabe voraussetzen muss, dass das Weltganze – die Welt in ihrem Ordnungsgefüge – nicht aufhört zu sein. Cohens Wort für die andere Wahrscheinlichkeit war Vertrauen: Vertrauen darauf, dass die Welt weiter besteht. Wie aus Whiteheads und aus Cohens an den Naturwissenschaften orientierten Philosophien hervorgeht, hat die Frage des Bestehens der Welt durch die Entropie und durch die Fragen, die im Rahmen der die Generalisierung der mechanischen Statistik und der mathematischen Wahrscheinlichkeit aufgeworfen werden, eine neue Brisanz gewonnen, welche die Grundlagen betrifft, auf welchen die technowissenschaftliche

284

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 379.

285

Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 379.



Gegenwart beruht. Sowohl das Denken Cohens als auch das Denken Whiteheads sind dezidiert anti-eschatologisch. Doch ist diese Anti-Eschatologie, so könnte man fragen, rational begründet? Ist sie nicht, wenn nicht irrational, so doch a-rational? Worin unterscheidet sich eine Praktik der Illusion von einem selbst-aufgelegten Glauben und einer *self fulfilling prophecy*? Wie kann verhindert werden, dass Cohens kritischer Idealismus in einen naiven Optimismus umkippt, dass Whiteheads nicht-mathematische Wahrscheinlichkeit als Gewissheit genommen wird, dass die Antizipation der Zukunft des Felsbrockens und seiner Umgebung objektiviert bzw. naturalisiert wird?<sup>286</sup> All dies kann gar nicht verhindert werden. Dennoch gibt es gute Gründe, die Möglichkeit einer nicht-reduktionistischen Lektüre und Sichtweise zu bedenken. Es hängt immerhin die Gestaltung einer Zukunft daran.

Michael Hampe hat die Fallen einer reduktionistischen Lektüre am Beispiel von Whiteheads Texten ausführlich geschildert. Er geht von dem Eindruck eines reduktionistischen Physikalismus aus, den Whiteheads Ontologie an einigen Stellen seines Werks hinterlässt, und kommentiert:

Ist man mit physikalischen Theorien bekannt, so kann es leicht passieren, daß man einerseits diese Theorien in der Whiteheadschen Metaphysik zumindest in Bruchstücken interpretieren kann, andererseits aber in seinen Ausführungen über Wahrnehmung und Bewußtsein feststellt, dass die Terminologie nicht wechselt und also scheinbar ein Physikalismus vorliegt. Interpretiert man dagegen erst die höhere menschliche Erfahrung mit der Whiteheadschen Terminologie und geht dann zu seinen Ausführungen über die physikalische Natur über, so scheint ein Psychologist am Werk. Der Grund dieses Eindrucks besteht in unserem Festhalten an den Abstraktionsbedingungen einer bestimmten wissenschaftlichen Theorie, die für einen kleinen Ausschnitt unserer Erfahrung entwickelt worden ist. Weil Whitehead versucht, die Abstraktionsbedingungen von Physik, Biologie und Psychologie in der Terminologie seiner Metaphysik zu rekonstruieren, kann er sich aber natürlich in der Entwicklung dieser Metaphysik nicht selber den Abstraktionsbedingungen einer dieser Theorien unterwerfen.<sup>287</sup>

Hampe schließt daraus, dass der Eindruck des Psychologismus, Biologismus oder Physikalismus, »der einen wohl notwendigerweise in den verschiedenen Passagen des Whiteheadschen Œuvres beschleicht«<sup>288</sup>, das Produkt einer Projektion von Abstraktionsbedingungen in die Whitehead'sche Theorie sei, die für diese Theorie selber nicht gelten, aber in ihr rekonstruiert werden sollten. Man muss, so könnte man mit Kant formulieren, auch in der Lektüre mit dem Schein rechnen und muss mitspielen, wenn es sich um Praktiken der Illusion handelt, die mit dem Schein rechnen.

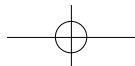
286

Dies ist etwa der Fall, wenn Whiteheads Wissenschaftsphilosophie als »objektive Entropie« gedeutet wird.

287

Hampe: *Die Wahrnehmungen der Organismen*, S. 277.

288

Hampe: *Die Wahrnehmungen der Organismen*, S. 277.



Whitehead beruft sich in seiner Behandlung der Wahrscheinlichkeitstheorie auf das 1921 erschienene Buch des Wirtschaftswissenschaftlers John Maynard Keynes, *A Treatise on Probability*. Seine eigenen Schlussfolgerungen weichen, wie er anführt, nicht von jenen des ihm bekannten Keynes und dessen Buch ab, das Whitehead ein Standardwerk nennt. Keynes geht in seiner Abhandlung von der Perspektive eines einzelnen individuellen Subjekts aus, für dessen Urteil nicht der Durchschnitt bzw. die mathematische Wahrscheinlichkeit ausschlaggebend sein kann, und definiert Wahrscheinlichkeit aus dieser Perspektive als eine Form des Nichtwissens. Whitehead teilt diese Perspektive und entwickelt aus ihr die nicht-mathematische Bedeutung der Wahrscheinlichkeit. Anders als Keynes bezieht Whitehead die Differenz zwischen der mathematischen Wahrscheinlichkeit und der Wahrscheinlichkeit als einer Form des Nichtwissens jedoch nicht allein auf die Differenz zwischen der individuellen und der mathematischen Perspektive auf die Wahrscheinlichkeit.<sup>289</sup> Für Whiteheads Behandlung der zwei Bedeutungen der Wahrscheinlichkeit ist nicht nur die Differenz zwischen individueller und mathematischer Perspektive wichtig, sondern ein methodisches Verfahren, das er bereits 1919 in seinen *Tarner Lectures* am *Trinity College* einführte und in *The Concept of Nature* das erste Mal veröffentlichte.<sup>290</sup> Er nannte dieses methodische Verfahren *Method of Extensive Abstraction*. Mit dieser Methode legte Whitehead nicht nur die Grundlage für seine Kritik an der Generalisierung der statistischen Wahrscheinlichkeit, sondern auch für die Kritik an der Übertragung des Stimulus-Response-Modells und des Reiz-Empfindungsschemas zur wissenschaftlichen Erforschung der Wahrnehmung. Ausgangspunkt der *Method of Extensive Abstraction* ist die Feststellung, dass es in der wirklichen Welt weder räumlich Punktuelleres noch zeitlich Punktuelleres gibt, dass alles Punktuelleres, alles Diskrete, alles Gezählte mithin als Effekt von Abstraktionsprozessen gedacht und erkannt sein will. Der Punkt, um den es Whitehead dabei geht, ist zunächst, dass ein Ereignis – in Übereinstimmung mit der Theorie der elektromagnetischen Felder der modernen Physik – nicht notwendigerweise ein bezeichnetes Objekt sein muss:

The point I want to make now is that being the situation of a well-marked object is not an inherent necessity for an event.<sup>291</sup>

Die Methode der extensiven Abstraktion besteht nun zunächst im Nachvollzug des Prozesses, in dessen Verlauf die Einzelwissenschaften von dieser unfassbaren Komplexität der Einzelereignisse und ihrer unterschiedlichen Zustände abstrahieren und die Einzelereignisse auf einen Zustand – den Zustand des bezeichneten Objekts – festschreiben. Im nächsten Schritt werden die bezeichneten Objekte mittels Analogiebildung in eine neue Ordnung gebracht. In dieser neuen

289

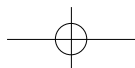
Bezeichnend dafür ist Whiteheads Kritik, dass Keynes am Ende seiner Abhandlung zu einer ›Häufigkeitstheorie‹ zurückkehre, was er, Whitehead, zu vermeiden suche. Vgl. Whitehead: *Prozeß und Realität*, S. 382.

290

Whitehead: *The Concept of Nature*, S. 74 ff.

291

Whitehead: *The Concept of Nature*, S. 78.





Ordnung – die im Prozess der »genauen Beobachtung« hergestellt wird – werden die Ereignisse auf ihre Repräsentanten – diskrete Zeichen – reduziert, was zur Folge hat, dass die im Prozess der Erkenntnis erzeugte Struktur von Raum und Zeit – Serien von Punkten in Raum und Zeit, als Zeitmuster und Schemata – als Repräsentation der wirklichen Welt erscheint. Whitehead vollzieht den beschriebenen Abstraktionsprozess mengentheoretisch nach und zeigt auf diese Weise, wie die Komplexität des Konkreten – die *actual entity*, das aktuelle Ereignis – der genauen Beobachtung notwendig entgeht. Die Methode der extensiven Abstraktion ist nicht nur eine Kritik an der Quantifizierung in der von Hampe geschilderten Form der mimetischen Wiederholung der Quantifizierung, die in gewisser Weise als ein Durcharbeiten des Abstraktionsprozesses der Erkenntnis aufgefasst werden kann, sondern sie sensibilisiert in dieser mimetischen Wiederholung die Anschauung und das Denken zugleich für die Symbolhaftigkeit der Erkenntnis. Damit drängt die Methode der extensiven Abstraktion über die Grenzen der Quantifizierung hinaus und eröffnet die Aussicht auf eine Theorie der Wahrnehmung, die Wahrnehmung nicht als Zusammensetzung von Sinnesdaten fasst, sondern als Perzeption von Symbolen. »Nichts liegt Whitehead ferner«, so kommentiert Hampe Whiteheads Denken der Wahrnehmung,

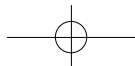
als zu behaupten, wir würden Farbflecken, Töne, Gerüche und Formen perzipieren und aus diesen Elementen die Gegenstände unserer Wahrnehmungen »konstruieren«. Vielmehr sind Gegenstände wie Tische, Stühle, Melodien und Suppen nach Whitehead als der primäre Inhalt unserer Erfahrung aufzufassen und nicht einzelne Sinnesdaten. Die Sinnesdaten mögen wir von den Gegenständen, die wir sehen, hören, riechen und schmecken, abstrahieren, wenn wir den Inhalt unserer Erfahrung einer bewußten Analyse unterziehen, sie sind aber nicht irgendein »unmittelbar Gegebenes«.<sup>292</sup>

Der Prozess der Objektivierung wird als eine Form der Symbolisierung erkennbar, in der wiederholbare Gegenstände »die sich ständig wandelnden kausalen Komplexe darstellen.«<sup>293</sup> Wir sind damit über einen langen Umweg wieder bei Donna J. Haraway und ihrer knappen Feststellung, nach der das Ziel feministischer Wissenschaftskritik Wissenschaft sei, und das heißt: bessere Darstellungen der Welt. Wir haben auf diesem Umweg nachvollzogen, wie eine Steigerung von Komplexität zu denken ist, wenn sie nicht Steigerung von Unwahrscheinlichkeit meint. Anders als Whitehead sieht Haraway die ideale Form einer Kritik der Erkenntnis jedoch nicht in einem generellen philosophischen System, sondern in der Kreation und Dekonstruktion von Figurationen. Doch welche Figur könnte andererseits die Whitehead'sche Methode der extensiven Abstraktion besser symbolisieren – und das meint darstellen – als die Figur der Diffraktion, die Haraway in ihrem Buch *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan@\_Meets\_OncoMouse*

292

Hampe: *Die Wahrnehmungen der Organismen*, S. 259.

293

Hampe: *Die Wahrnehmungen der Organismen*, S. 259.



den drei Bereichen der Semiotik: Syntax, Semantik und Pragmatik, beigelegt hat?<sup>294</sup> »Diffraction« bedeutet »Beugung« und ist wie »Reflexion« eine Metapher aus der Optik. Anders als der Begriff der »Reflexion« rekurriert der Begriff der »Beugung« jedoch nicht auf die Metaphorik des Spiegels und fügt sich auch nicht in das Modell des Abbilds. Das Phänomen der Beugung tritt bei Wellenbewegungen auf, wenn diese auf Hindernisse stoßen, die sie von ihrer Normalbewegung abbringen. Man kennt es als optisches Phänomen des »Hofes«, der sich bei einer bestimmten Feuchtigkeit um den Mond bildet. Der Hof erscheint als Bild, ohne etwas abzubilden.

Das Beugungsphänomen wurde zur Entwicklung des »X-ray diffraction apparatus« genutzt. Dieser dient einem technischen Aufzeichnungsverfahren, das nicht nach dem Schema des photographischen Abbilds funktioniert. Es wird bei der Kristallstruktur- oder Röntgenstrukturanalyse verwendet. Dabei werden von einer Probe von Einkristallen, polykristallinem Material, Flüssigkeiten oder Gasen gebeugte Röntgenstrahlen auf einem Film aufgezeichnet. In diesem Verfahren werden Röntgenbeugungsaufnahmen gewonnen, die durch komplizierte Rechenverfahren Rückschlüsse auf die räumliche Anordnung der Atome in einem Molekül zulassen. Die Röntgenbeugungsaufnahmen sehen aus wie Bilder, doch es sind keine Abbilder. Sie weisen zwar darauf hin, dass da etwas gewesen ist. Doch: wie das, was den Röntgenstrahlen im Weg war, ausgesehen hat, entzieht sich unserer Erkenntnis. Als Alternative zu »Reflexion« und Reflexivität lässt Diffraction, so Haraway, das Identitätsdenken der Metaphysik und die Metaphysik der Repräsentation hinter sich, um zu zeigen, dass die Optik eine weitere Art des Denkens über Licht bereithält.<sup>295</sup> Diffraction handelt von der *Geschichtlichkeit* des Lichts. Sie eröffnet neue Möglichkeiten der Darstellung von Welt, die nicht auf jene Vision der Aufklärung zurückgehen, die so tief in der christlichen Tradition verwurzelt ist und die Aufklärung regelmäßig in Apokalypse umschlagen lässt.

Diffraction ist, wie Reflexion oder Virtualität, ein physikalischer Begriff. Er bezeichnet die Abweichung einer Wellenbewegung von der ursprünglichen Ausbreitungsrichtung der Wellennormalen, die nicht durch Brechung, Reflexion oder Streuung hervorgerufen wird, sondern durch im Weg stehende Hindernisse. Diese Hindernisse können ein Spalt sein, eine Blende oder eine Kante. Der Erste, der diese Abweichung in ein Gesetz gebracht hat, war der Physiker Christiaan Huygens, ein Zeitgenosse und Kontrahent von Isaac Newton. Er beschrieb das Licht als eine Welle und führte das Phänomen der Beugung auf das Gesetz zurück – das später Huygens'sches Prinzip genannt wurde –, nach dem jeder Punkt einer Wellenfront als Ausgangspunkt einer neuen Elementarwelle (im Dreidimensionalen eine Kugelwelle) betrachtet werden kann. Am Rand eines Hindernisses führt das Huygens'sche Prinzip zur Beugung. Damit hatte Huygens eine Erklärung für das sogenannte Beugungsmuster gefunden, das sichtbar wird, wenn Licht durch einen schmalen Spalt oder durch ein kleines Loch geschickt wird. Dieses Muster wird durch die Interferenz der Lichtwellen hervorgerufen.

294

Haraway: *Modest\_Witness*, S. 274.

295

Haraway: *How Like a Leaf*, S. 102.

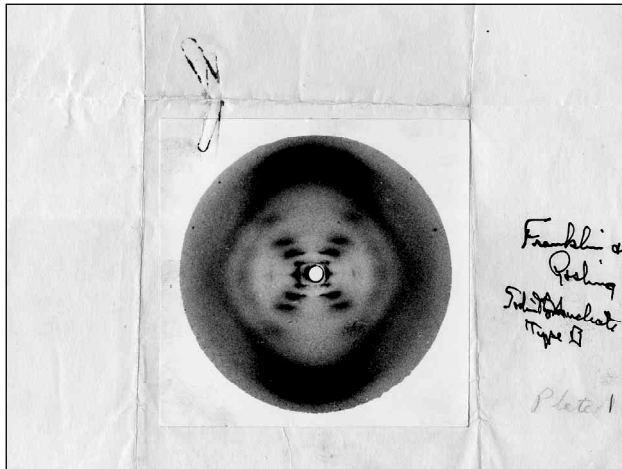


Abbildung: Röntgendiffraktometriaufnahme eines DNA-Moleküls, Struktur B, von Rosalind Franklin. Aufgenommen am 2. Mai 1952

Unter Interferenz versteht man die Wechselwirkung zwischen sich begegnenden Wellen, die dazu führt, dass sich je nach dem Lauf der Begegnung die Amplitude verstärken oder abschwächen kann. Dies führt zu charakteristischen Beugungsmustern, die nur erklärt werden können, wenn Licht als Welle interpretiert wird. Huygens hat damit den Beweis für die Wellennatur des Lichts erbracht und die Newton'sche Theorie, nach dem das Licht aus Teilchen bestehe, widerlegt. Die alte Teilchentheorie des Lichts wurde erst von Albert Einstein durch die Erklärung des Photoeffekts wieder aktualisiert. Dies war eine wichtige Voraussetzung für die quantenmechanische Erklärung, nach der das Licht je nach Experimentalanordnung als Teilchen oder als Welle erscheint.

Zentrale Bedeutung erhielt die Diffraktion im 20. Jahrhundert sowohl in der Physik als auch in der Molekularbiologie und Genetik. 1912 stellte der deutsche Physiker Max von der Laue mit seinen Mitarbeitern das Gesetz der Röntgenbeugung auf und entwickelte daraus das Röntgenbeugungsverfahren. Röntgenstrahlen sind wie Licht elektromagnetische Wellen, weisen jedoch eine kürzere Wellenlänge auf und können dadurch im Gegensatz zu Licht auch Materie durchdringen. Gleichzeitig ist die Wellenlänge von Röntgenstrahlen nicht so kurz wie die der Gammastrahlen, so dass eine schwache Interaktion mit den Atomen zustande kommt, die nach dem Gesetz der Beugung verläuft. Das Röntgenbeugungsverfahren wurde in der Kristallstrukturanalyse zur Bestimmung der räumlichen Anordnung der Atome angewandt. Dabei werden Röntgenstrahlen durch einen Kristall geschickt, wo sie durch die beschriebenen Interaktionen mit den Atomen gebeugt werden. Die gebeugten Röntgenstrahlen interferieren und lassen auf einem Photoschirm ein charakteristisches Interferenzmuster entstehen, heute benutzt man zur Messung der Intensität der Strahlung im Allgemeinen Szintillationszähler. Die Bewegungsmuster wiederum lassen mit Hilfe sehr aufwändiger Rechenverfahren Rückschlüsse auf den atomaren Aufbau des Kristalls zu.





Zentrale Bedeutung für die Molekulargenetik und damit für die Gen- und Reproduktionstechnologien erlangte das Röntgenbeugungsverfahren mit den Röntgenbeugungsbildern der kristallinen DNS, die von der Physikerin Rosalind Franklin Anfang der fünfziger Jahre in London am King's College aufgenommen worden waren. Sie bildeten die Grundlage, auf der James D. Watson und Francis Crick ihre Modelle der DNS aus dem Atombaumodellkasten errichteten und solange veränderten, bis es mit dem Muster auf Franklins Röntgenbildern kompatibel war.<sup>296</sup> Das Modell, das passte, war die Doppelhelixstruktur. In seinen Erinnerungen bezeichnet James D. Watson die Röntgenkristallographie als Schlüssel zur Genetik.<sup>297</sup> Tatsächlich zeigen die Bilder der Röntgenkristallographie jedoch nicht mehr als die Spuren einer Passage von Strahlen, die in diesem Fall als Wellen erscheinen und aufgrund des Musters, das sie bei ihrem Durchgang hinterließen, auf ein Hindernis schließen lassen.

Diffraction liefert keine Abbilder und folgt nicht dem Modell der Repräsentation. Diffraction beruht nicht auf der Differenz von Original und Kopie.

Diffraction handelt von der Nachträglichkeit und der Verbindlichkeit von Ereignissen, die immer schon vorbei sind und anderswo stattgefunden haben.

Weil Diffraction wesentlich geschichtlich ist, lässt sie Raum für jenes Sollen, das Kant als Möglichkeitsbedingung von Freiheit beschrieb und das vermittelt, »dass obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch hätte geschehen sollen.«<sup>298</sup>

296

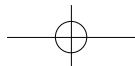
Zu Franklins Beitrag zur Entdeckung des Modells der Doppelhelix vgl. Hubbard, Ruth: *The Politics of Woman's Biology*. New Brunswick, London, 1990, S. 49ff.

297

Watson, James D.: *Die Doppelhelix. Ein persönlicher Bericht über die Entdeckung der DNS-Struktur*. Mit einer Einführung von Fölsing, Albrecht. Aus d. Engl. v. Fritsch, Wilma. Frankfurt a. M. 1968. <sup>17</sup>2001, S. 59.

298

Kant: *Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe*. Bd. 4, S. 490 (B 563/A 535).



## Literaturverzeichnis

## Siglen:

- AA: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Ab Band 22 v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Ab Band 25 v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff.
- GA: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. Hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt a. M. 1975 ff.
- GS: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Adorno, Theodor W. u. Scholem, Gershom. Hg. v. Tiedemann, Rolf u. Schweppenhäuser, Hermann. Frankfurt a. M. 1972 ff.
- GW: Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke*. Unter Mitw. v. Bonaparte, Marie. Hg. v. Freud, Anna, Bibring, Edward u. Kris, Ernst. Frankfurt a. M. 1999.
- KSA: Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*. Hg. v. Colli, Giorgio u. Montanari,azzino. Berlin, New York 1988.

- Adelmann, Dieter: H. Steinthal und Hermann Cohen. In: *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hg. v. Mosès, Stéphane u. Wiedebach, Hartwig. Hildesheim 1997, S. 1-34.
- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1970.
- Aland, Barbara: Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition. In: *Gnosis und Politik. Religionstheologie und Politische Theologie*. Bd. III. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984, S. 55-57.
- Arendt, Hannah: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. In: *Merkur* 10 (1969), S. 893-902.
- Arendt, Hans-Jürgen: *Gustav Theodor Fechner. Ein deutscher Wissenschaftler im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1999.
- Aristoteles: Über die Seele. *Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 13. Hg. v. Flashar, Hellmut. Berlin 1984.
- ders.: Kategorien. In: *Philosophische Schriften* I. Aus d. Griech. v. Rolfes, Eugen. Hamburg 1995, S. 1-42.
- Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern 1964.
- Aufmerksamkeit*. Hg. v. Rheinberger, Hans-Jörg, Haas, Norbert u. Nägele, Rainer. Erggingen 1998.
- Augs, Rüdiger: *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube – Acedia – Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus*. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1990.
- Baecker, Dirk: Soziologie und Kybernetik. In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. II, S. 277-298.
- Barre, Poulain de la: *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et morale où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*. Reprint Paris 1984.
- Barthes, Roland: *Sade – Fourier – Loyola*. Frankfurt a. M. 1974.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica – Metaphysik §§ 501- 623*. Halle 1739. Repr. der 7. Auflage (1763). In: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Übers. u. hg. v. Schweitzer, Hans Rudolf. Hamburg 1983, S. 1-65.
- Behler, Ernst: Die Sprachtheorie des jungen Nietzsche. In: *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Hg. v. Behler, Ernst, Gerratana, Federico u. Venturelli, Aldo. Berlin, New York 1994.
- Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München 1990.
- Benjamin, Walter: *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*. 2 Bde. Hg. v. Adorno, Theodor W. Frankfurt a. M. 1966.
- ders.: *Gesammelte Briefe*. Bd. I. 1910-1918. Hg. v. Gödde, Christoph u. Lonitz, Henri. Frankfurt a. M. 1995.
- ders.: *Gesammelte Briefe*. Bd. V. 1935-1937. Hg. v. Gödde, Christoph u. Lonitz, Henri. Frankfurt a. M. 1999.
- ders.: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitw. v. Adorno, Theodor W. u. Scholem, Gershom. Hg. v. Tiedemann, Rolf u. Schweppenhäuser, Hermann. Frankfurt a. M. 1972 ff. Zitiert als GS. Hieraus zitiert werden unter Angabe des Bandes und des Teilbandes sowie der Seitenzahl folgende Schriften:
- Berliner Kindheit um neunzehnhundert. GS IV.1, S. 235-304.
  - Das Gespräch. GS II.1, S. 91-96.
  - Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. GS VII, S. 350-384.
  - Das Paris des Second Empire bei Baudelaire. GS I.2, S. 511-604.
  - Der Begriff in der Kunstkritik der deutschen Romantik. GS. I.1, S. 7-121.
  - Deutsche Menschen. GS IV, S. 149-233.
  - Erfahrung und Armut. GS II.1, S. 213-218.
  - Fragmente zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik. GS VI, S. 9-52.
  - Goethes Wahlverwandschaften. GS I.1, S. 123-201.
  - Kapitalismus als Religion. GS VI, S. 100-103.
  - Kleine Geschichte der Photographie. GS II.1, S. 368-385.
  - Passagenwerk. GS V.
  - Spielzeug und Spiele. GS III, S. 127-131.
  - Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelschrift »Krieg und Krieger«. Hg. v. Jünger, Ernst. GS III, S. 238-249.
  - Über das Programm der kommenden Philosophie. GS II.1, S. 157-171.
  - Über den Begriff der Geschichte. GS I.2, S. 691-705.

- Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. GS II.1, S. 140-156.
  - Ursprung des deutschen Trauerspiels. GS I.1, S. 203-430.
  - Zentralpark. GS I.2, S. 655- 690.
  - Zur Kritik der Gewalt. GS II.1, S. 179-203.
  - Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. GS II.1, S. 105-125.
- Biemel, Walter: *Heidegger*. Reinbek bei Hamburg 1973.
- Bitsch, Annette: *Die Genealogie des Unbewussten aus der Medientheorie und Philosophie der Zeit*. Habilitationsschrift. Vorgelegt dem Fakultätsrat der Philosophischen Fakultät III der Humboldt-Universität zu Berlin am 2.1.2006.
- Blanchot, Maurice: Nietzsche und die fragmentarische Schrift. Aus d. Franz. v. Hamacher, Werner. In: *Nietzsche aus Frankreich*. Hg. v. Hamacher, Werner. Frankfurt a. M. 1986, S. 47-73.
- Bodmer, Johann Jacob: *Critische Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter*. Zürich 1941.
- Böhme, Gernot: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1985.
- Böhme, Hartmut u. Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a. M. 1983.
- Böhme, Hartmut, Matussek, Peter u. Müller, Lothar: *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbek bei Hamburg 2000.
- Böhme, Hartmut: Enträumlichung und Körperlosigkeit im Cyberspace und ihre historischen Vorläufer. In: *Modern Language Notes* 115 (2000), S. 423-441.
- Brandt, Reinhard: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg 1999.
- Brandt, Reinhard u. Stark, Werner: Einleitung der Herausgeber. In: Kant, Immanuel: Vorlesungen über Anthropologie. AA 25/2, S. VII-CXXXI.
- Bratu Hansen, Miriam: Room-for-Play: Benjamin's Gamble with Cinema. In: *October* 109 (2004), S. 3-45.
- Braun, Christina von: Das Weib als Klang. Die Frauengestalten im Werk Richard Wagners. In: *Logik und Leidenschaft. Erträge historischer Anthropologie*. Hg. v. Wulf, Christoph u. Kamper, Dietmar. Berlin 2002, S. 53-79.
- ders.: *NICHTICH. Logik, Lüge, Libido*. Frankfurt a. M. 1986.
- ders.: *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*. Zürich, München 2002.
- Breuer, Stephan: *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. Darmstadt 1996.
- Brown, Peter: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Keuschheit im frühen Christentum*. Aus d. Engl. v. Pfeiffer, Martin. München 1994.
- Braungart, Wolfgang: *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*. Tübingen 1997.
- ders.: Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen. Stefan Georges poetische Eucharistie. In: *George-Jahrbuch* 1 (1997-1998), S. 53-79.
- Brumlik, Micha: *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt a. M. 1995.
- Buber, Martin: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt a. M. 1911.
- Bühler, Karl: Die Krise der Psychologie. In: *Kant-Studien*. Bd. 31 (1926), S. 455-526.
- ders.: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena 1932.
- ders.: Tatsachen und Probleme einer Psychologie der Denkvorgänge. Habilitationsschrift. In: *Archiv für die gesamte Psychologie* 9 (1907), S. 297-365.
- Bürger, Peter: Benjamins Kunsttheorie. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Aktualisierbarkeit. In: *Schrift Bilder Denken. Walter Benjamin und die Künste*. Hg. v. Schöttker, Detlev. Frankfurt a. M. 2004, S. 168-185.
- Butler, Judith: Das Ende der Geschlechterdifferenz? Aus d. Amerik. v. Marius, Benjamin. In: *Interventionen 6. Konturen des Unentschiedenen*. Hg. v. Huber, Jörg u. Heller, Martin. Basel, Frankfurt a. M. 1997, S. 25-44.
- ders.: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Aus d. Amerik. v. Menke, Katharina. Frankfurt a. M. 1991.
- ders.: *Körper von Gewicht*. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Aus d. Amerik. v. Wördemann, Karin. Berlin 1995.
- ders.: Revisiting Bodies and Pleasures. In: *Theory, Culture & Society*. Vol. 16. No. 2 (1999), S. 11-20.
- Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Werk*. Berlin 1921.
- Caillouis, Roger: *Les jeux et les hommes: La masque et le vertige* (1958). Paris 1977.
- Clifford, James: Introduction: Partial Truths. In: *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*. Hg. v. dems. Berkeley 1986, S.1-26.
- Cohen, Hermann: *Werke*. Hg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Holzhey, Helmut. Hildesheim, Zürich, New York 1977 ff. Aus dieser Werkausgabe werden die folgenden Einzelwerke zitiert:
- Ästhetik des reinen Gefühls. 2 Bde. 1912. *Werke*. Bd. 8 und 9.
  - Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. 1883. *Werke*. Bd. 5.1
  - Ethik des reinen Willens. 21907. *Werke*. Bd. 7.
  - Kants Theorie der Erfahrung. 1871. *Werke*. Bd. I.3.
  - Kants Theorie der Erfahrung. Text der dritten Auflage 1918. *Werke*. Bd. I.1.
  - Logik der reinen Erkenntnis. 1902, 21914. *Werke*. Bd. 6.
- ders.: Der Stil der Propheten. In: *Jüdische Schriften*. Bd. I. Berlin 1924, S. 262-283.

- ders.: Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins. In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1869).
- ders.: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877.
- ders.: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß (1918). Wiesbaden 31995.
- Creuzer, Friedrich u. Mone, Franz Joseph: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. 6 Bde. Leipzig u. Darmstadt 21812 -23.
- Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953*. Bd. I. Transactions / Protokolle. Hg. v. Pias, Claus. Zürich, Berlin 2003.
- Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953*. Bd. II. Essays und Dokumente. Hg. v. Pias, Claus. Zürich, Berlin 2003.
- Das Geschlecht der Natur*. Hg. v. Orland, Barbara u. Scheich, Elvira. Frankfurt a. M. 1995.
- Daston, Lorraine: *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*. Aus d. Engl. v. Herrgott, Gerhard, Krüger, Christa u. Scharnowski, Susanne. Frankfurt a. M. 2001.
- David-Ménard, Monique: *La folie de la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*. Paris 1990.
- Démar, Claire: *Textes sur l'affranchissement des femmes (1832-1833). Suivi de symbolique groupale et idéologie féministe saint-simoniennes*. Hg. v. Pelosse, Valentin. Paris 1976.
- Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext. Aus d. Franz. v. Tuckwiller, Watts Donald. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1976, S. 124-155.
- ders.: Sporen. Die Stile Nietzsches. Aus d. Franz. v. Schwadener, Richard, überarb. v. Hamacher, Werner. In: *Nietzsche aus Frankreich*. Hg. v. Hamacher, Werner. Frankfurt a. M. 1986, S. 130-168.
- ders.: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. In: Ders.: *Apokalypse*. Aus d. Franz. v. Wetzell, Michael. Wien 1985, S. 9-90.
- Descartes, René: Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les choses. In: Ders.: *Philosophische Schriften in einem Band*. Mit einer Einf. v. Rainer Specht. Hamburg 1996, S. 1-163.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Das Gesetz und die Suspension des Ethischen. Jacob Taubes und Hermann Cohen. In: *Torah, Nomos, Jus. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*. Hg. v. Palmer, Gesine et al. Berlin 1999, S. 243-263.
- ders.: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte. Kritische Philosophie. Vergängliche Erfahrung*. Berlin 2000.
- ders.: Geschlecht als philosophische Kategorie. In: *Die Philosophin* 23 (2001), S. 11-29.
- ders.: Geschlecht und Repräsentation. Oder wie das Bild zum Denken kommt. In: *Die Philosophin* 18 (1998), S. 24-32.
- ders.: Konstruktivistische Ursprungsphantasien. Die doppelte Lektion der Repräsentation. In: *Under construction. Konstruktivistische Perspektiven feministischer Theorie und Forschungspraxis*. Hg. v. Helduser, Urte et al. Frankfurt a. M., New York 2004, S. 68-80.
- ders.: *Lara Croft. Modell, Medium, Cyberheldin*. Frankfurt a. M. 2001.
- ders.: Walter Benjamin's »Theological-Political Fragment«. Read as a Response to Ernst Bloch's »Spirit of Utopia«. Translated by Jonathan Luftig. In: *Yearbook of the Leo Baeck Institute*. XLVII. London 2002, S. 3-20.
- Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie*. 23 (2001). Gender Studies und Interdisziplinarität.
- Doane, Mary Ann: *The Emergence of Cinematic Time. Modernity, Contingency, The Archive* Cambridge, Mass., London 2002.
- Donna Haraway. Live Theory*. Hg. v. Schneider, Joseph. New York, London 2005.
- Edel, Geert: Einleitung. In: Cohen, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung. Werke* I.1, S. 8-59.
- Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Bibliographie*. Aus d. Franz. v. Henschen, Hans-Horst. Frankfurt a. M. 1991.
- Ermano, Andrea: *Substanz als Existenz. Mit Text, Übersetzung und Diskussion von Aristoteles, Categoriae 1 – 5*. Hildesheim, Zürich, New York 2000.
- Euler, Werner: Immanuel Kants Amtstätigkeit. Aufgaben und Probleme einer Gesamtdokumentation. In: *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Editionen, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*. Hg. v. Brandt, Reinhard u. Stark, Werner. Hamburg 1994, S. 58-90.
- Fackenheim, Emil L.: Kant and Radical Evil. In: Ders.: *The God within. Kant, Schelling and Historicity*. Toronto 1996, S. 20-33.
- Felt, Ulrike, Nowotny, Helga u. Taschwer, Klaus: *Wissenschaftsforschung. Eine Einführung*. Frankfurt a. M. 1995.
- Fenves, Peter: Is there an Answer to the Aestheticization of the Political? Some Remarks on a Passage in Walter Benjamin's »Work of Art« Essay. In: *Actualities of Aura. Twelve Studies of Walter Benjamin*. Hg. v. Petersson, Dag u. Steinskog, Erik. Göteborg 2005, S. 152-169.
- Fiorato, Pierfrancesco: Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen

- Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens. In: *Philosophisches Denken – politisches Wirken*. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992. Hg. v. Brandt, Reinhard u. Orlik, Franz. Hildesheim 1993, S. 163-178.
- Flashar, Hellmut: *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin 1966.
- Florenskij, Pavel: Anmerkungen „Die umgekehrte Perspektive“. In: *Raum und Zeit. Werke in zehn Lieferungen. Fünfte Lieferung*. Hg. v. Radetzkaja, Olga u. Werner, Ulrich. Berlin 1997, S. 365.
- Florenskij, Pavel: *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst*. Aus d. Russ. übers. u. hg. v. Sikojev, André. München 1989.
- Flusser, Vilém: Abbild-Vorbild. In: *Was heißt »Darstellen«?* Hg. v. Hart Nibbrig, Christiaan L., Frankfurt a. M. 1994, S. 34-48.  
ders.: *Kommunikologie*. Frankfurt a. M. 2000.  
ders.: *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*. Frankfurt a. M. 1995.
- Foerster, Heinz von: Circular Causality. The Beginnings of an Epistemology of Responsibility. In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. I. Zürich, Berlin 2003, S. 11-28.  
ders.: Kybernetik einer Erkenntnistheorie. In: Ders.: *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*. Hg. v. Schmidt, Siegfried J. Frankfurt a. M. 1993, S. 50-71.  
ders.: Über selbst-organisierende Systeme und ihre Umwelten. In: Ders.: *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, S. 211-233.  
ders.: Unordnung/Ordnung: Entdeckung oder Erfindung? In: Ders.: *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, S. 134-149.  
ders.: *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*. Hg. v. Schmidt, Siegfried J. Frankfurt a. M. 1993.
- Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste*. Aus d. Franz. v. Raulff, Ulrich u. Seitter, Walter. Frankfurt a. M. 1985.  
ders.: *Die Ordnung der Dinge*. 1966. Aus d. Franz. v. Köppen, Ulrich. Frankfurt a. M. 1980.  
ders.: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*. Aus d. Franz. v. Bokelmann, Ulrike. Frankfurt a. M. 2004.  
ders.: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*. Aus d. Franz. v. Ott, Michaela. Frankfurt a. M. 1999.  
ders.: Wachsen und Vermehren. In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. II: 1970-1975*. Hg. v. Defert, Daniel u. Ewald, François. Frankfurt a. M. 2002, S. 123-128.  
ders.: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Aus d. Franz. v. Köppen, Ulrich. Frankfurt a. M. 1969.  
ders.: *Was ist Kritik?* Aus d. Franz. v. Seitter, Walter. Berlin 1992.
- Fourier, Charles: *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*. Aus d. Franz. v. Holzhausen, Gertrud von. Hg. v. Adorno, Theodor W. Eingel. v. Lenk, Elisabeth. Frankfurt a. M. 1966.
- Fox Keller, Evelyn: *Das Jahrhundert des Gens*. Aus d. Amerik. v. Schöller, Ekkehard. Frankfurt, New York 2001.  
*Feminism & Science*. Hg. v. Fox Keller, Evelyn u. Longino, E. Helen. Oxford, London 1996.
- Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion (1928). In Ders.: *Gesammelte Werke*. Unter Mitw. v. Bonaparte, Marie. Hg. v. Freud, Anna, Bibring, Edward u. Kris, Ernst. Frankfurt a. M. 1999. Bd. XIV, S. 323-380.
- Frietsch, Ute: *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht von Michel Foucault zu Evelyn Fox Keller*. Frankfurt a. M., New York 2002.
- Funkenstein, Amos: *Die jüdische Geschichte und ihre Deutungen*. Aus d. Engl. v. Wiese, Christian. Frankfurt a. M. 1995.
- Galison, Peter: Die Ontologie des Feindes. Norbert Wiener und die Vision der Kybernetik. In: *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*. Hg. v. Rheinberger, Hans-Jörg, Hagner, Michael u. Wahrig-Schmidt, Bettina. Berlin 1997, S. 281-325.
- Garbe, Christine: *Die „weibliche“ List im „männlichen“ Text. Jean-Jacques Rousseau in der feministischen Kritik*. Stuttgart 1992.
- Gasser, Reinhard: *Nietzsche und Freud*. Berlin, New York 1997.
- Geertz, Clifford: Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture. In: Ders.: *The Interpretation of Cultures*. New York 1973, S. 3-30.
- Geier, Manfred, *Kants Welt*. Reinbek bei Hamburg 2003.
- George, Stefan: Das hellenische Wunder. In: *Blätter für die Kunst IX* (1910).  
ders.: Der Siebente Ring. In: Ders.: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 6/7. Hg. v. Landmann, Georg Peter u. Oelmann, Ute. Stuttgart 1986.  
ders.: Der Stern des Bundes. Ders.: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 8. Hg. v. Landmann, Georg Peter u. Oelmann, Ute. Stuttgart 1997.  
ders.: Eine kunstphilosophische Studie. In: *Neue Deutsche Rundschau 12* (1901).
- Gethen, Daniel: *Die Übertragung der Stimme. Zur Früh- und Vorgeschichte des Sprechens im Radio*. Zürich, Berlin 2006.
- Gilbreth, Frank B.: *Bewegungsstudien. Vorschläge zur Steigerung der Leistungsfähigkeit des Arbeiters*. Berlin 1921.
- Gnam, Andrea: Der Kameramann als Operateur. In: *Walter Benjamins Medientheorie*. Hg. v. Schulte, Christian. Konstanz 2005, S. 171-186.



- Gros, Frédéric: Situierung der Vorlesungen. In: Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*. Aus d. Franz. v. Bokelmann, Ulrike. Frankfurt a. M. 2004, S. 616-668.
- Guérin, Daniel: Vorwort. In: Fourier, Charles: *Aus der neuen Liebewelt*. Berlin 1977, S. 7-37.
- Hagen, Wolfgang: Die Camouflage der Kybernetik. In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. II, S. 191-207.
- Hamacher, Werner: Intensive Sprachen. In: *Übersetzen: Walter Benjamin*. Hg. v. Hart Nibbrig, Christiaan L. Frankfurt a. M. 2001, S. 174-235.
- Hampe, Michael: *Die Wahrnehmungen der Organismen. Über die Voraussetzungen einer naturalistischen Theorie der Erfahrung in der Metaphysik Whiteheads*. Göttingen 1990.
- Haney, Frank: Pavel Florenskij und Kant – eine wichtige Seite der russischen Kant-Rezeption. In: *Kant-Studien*. Bd. 92 (2001), S. 81-103.
- Haraway, Donna J.: Conversations with Donna Haraway. In: *Donna Haraway. Live Theory*. Hg. v. Schneider, Joseph. New York, London 2005, S. 114-157.
- ders.: *Crystals, Fabrics, and Fields. Metaphors That Shape Embryos*. Berkeley 2004.
- ders.: Das Abnehme-Spiel. Ein Spiel mit Fäden für Wissenschaft, Kultur, Feminismus. Aus d. Amerik. v. Haupt, Michael. In: Dies.: *Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft*. Hamburg 1995, S. 136-149.
- ders.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Aus d. Amerik. v. Fink, Dagmar u. a. Frankfurt a. M. 1995.
- ders.: Ein Manifest für Cyborgs. In: Dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Aus d. Amerik. v. Fink, Dagmar u. a. Frankfurt a. M. 1995, S. 33-73.
- ders.: *How Like a Leaf? An Interview With Thyrsa Nichols Goodeve*. New York, London 2000.
- ders.: Klasse, Rasse, Geschlecht als Objekt der Wissenschaft. Aus d. Amerik. v. Haug, Frigga u. Luijs, Diète Oudes. In: Dies.: *Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft*. Hamburg 1995, S. 149-165.
- ders.: Lieber Cyborg als Göttin: Für eine sozialistisch-feministische Unterwanderung der Gentechnologie. In: *Argument*. Sonderband 105 (1984), S. 66-84.
- ders.: *Modest\_witness@second\_millennium.FemaleMan@\_Meets\_OncoMouse™. Feminism and Technoscience*. New York, London 1997.
- ders.: *Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft*. Hamburg 1995.
- ders.: *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York, London 1989.
- ders.: Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln. In: *Das Geschlecht der Natur*. Hg. v. Orland, Barbara u. Scheich, Elvira. Frankfurt a. M. 1995, S. 136-198.
- ders.: *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge, New York 1991.
- ders.: Situiertes Wissen. Aus d. Amerik. v. Fink, Dagmar u. a. In: Dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a. M. 1995, S. 73-97.
- ders.: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People And Significant Otherness*. Chicago 2003.
- ders.: Wir sind immer mittendrin. Ein Interview. Aus dem Amerik. v. Scheidhauer, Anne u. Hammer, Carmen. In: Haraway, Donna J.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a. M. 1995, S. 98-123.
- Haß, Ulrike: *Das Drama des Sehens. Auge, Blick und Bühnenform*. München 2005.
- Hauser, Margit: *Gesellschaftsbild und Frauenrolle in der Aufklärung*. Wien 1992.
- Hayles, N. Katherine: *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago, London 1999.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. Hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt a. M. 1975 ff. Zitiert als GA mit Band und Seitenangabe.
- ders.: *Brief über den „Humanismus“*. Frankfurt a. M. 91991.
- ders.: *Sein und Zeit*. 1928. Tübingen 141977.
- ders.: Was heißt denken? In: GA. Bd. 7, S. 127-144.
- Heidelberger, Michael: *Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*. Frankfurt a. M. 1993.
- Helmholtz, Hermann von: *Vorträge und Reden*. Bd. 14. Braunschweig 1884.
- ders.: Über das Sehen des Menschen. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. Zum Besten von Kant's Denkmal am 27.2.1855. Leipzig 1855. Wieder abgedr. in: Ders.: *Vorträge und Reden*. Bd. 1. Braunschweig 1884, S. 365-396.
- Hemminger, Andrea: *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin, Wien 2004.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u. a. Bd. 4. Darmstadt 1976.
- Hödl, Hans Gerald: Musik, Wissenschaft und Poesie im Bildungsprogramm des jungen Nietzsche oder: »Man ist über sich selbst entweder mit Scham oder mit Eitelkeit ehrlich«. In: *Nietzsche und die Musik*. Hg. v. Pöltner, Günther u. Vetter, Helmuth. Frankfurt a. M. 1997, S. 17-43.
- Höffe, Ottfried: Ein Thema wiedergewinnen. Kant über das Böse. In: *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hg. v. dems. u. Pieper, Annemarie. Berlin 1995, S. 11-14.



- Hörl, Erich: Parmenideische Variationen. McCulloch, Heidegger und das kybernetische Ende der Philosophie. In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. II, S. 209-226.
- Holl, Ute: *Kino, Trance und Kybernetik*. Berlin 2002.
- Holzhey, Christoph F. E.: Information zwischen Entropie und Einheit. In: *Cybermystik*. Hg. v. Di Blasi, Luca. München 2006, S. 41-59.
- Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp*. 2 Bde., Basel 1986.
- ders.: Einleitung. In: *Hermann Cohen. Auslegungen*. Hg. v. dems. Frankfurt a. M. 1994, S. 9-26.
- ders.: Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen. In: *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hg. v. Mosès, Stéphane u. Wiedebach, Hartwig. Hildesheim, Zürich, New York 1997, S. 85-104.
- ders.: *Kants Erfahrungsbegriff: Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel, Stuttgart 1970.
- ders.: Vorwort. In: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*. Hg. v. Holzhey, Helmut, Motzkin, Gabriel u. Wiedebach, Hartwig. Hildesheim 2000, S. IX-XI.
- ders.: Wissenschaft und Gottesidee. Cohen vor dem Abgrund der „intelligiblen Zufälligkeit“. In: *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*. Hg. v. Dalferth, Ingolf u. Stoellger, Philipp. Tübingen 2000, S. 273-290.
- Homann, Renate: Zu neueren Versuchen einer Reaktualisierung des Erhabenen. Lyotards Utilisierung einer ästhetischen Kategorie für eine neue Ethik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 48 (1994), S. 43-68.
- Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib*. Frankfurt a. M., New York 1991.
- Hösle, Vittorio: Einleitung: Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der „Scienza nuova“. In: Vico, Giovanni Battista: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Übers. v. Hösle, Vittorio u. Jermann, Christoph. Hamburg 1991, S. XXXI-CCXCIII.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur. In zwei Bänden*. Aus dem Engl. m. Anm. u. Reg. vers. v. Lipps, Theodor. Mit neuer Einf. hg. v. Brandt, Reinhard. Nachdr. Hamburg 1989.
- Huizinga, Johan: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg 1981.
- Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Hg. v. Malter, Rudolf. Hamburg 1990.
- Jacob, François: *Die Logik des Lebenden. Eine Geschichte der Vererbung*. Aus dem Franz. v. Scherrer, Jutta u. Klaus. Mit einem Nachwort v. Rheinberger, Jörg. Frankfurt a. M. 2002.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. In: *Werke*. Bd. III. Darmstadt 1968.
- Jauch, Ursula Pia: *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*. Wien 1988.
- Jüdischer Nietzscheanismus. Monographien und Texte zur Nietzscheforschung*. Bd. 36. Hg. v. Stegmaier, Werner u. Krochmalnik, Daniel. Berlin, New York 1997.
- Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*. Hg. v. Herlitz, Georg u. Kirschner, Bruno. Berlin 1927.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In: *Was ist Aufklärung*. Hg. v. Bahr, Erhard. Stuttgart 1994, S. 8-16.
- ders.: *Briefwechsel*. Ausw. und Anm. v. Otto Schondörffer. Mit einer Einl. v. Malter, Rudolf u. Kopper, Joachim. Hamburg 1986.
- ders.: Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion. Übersetzt und erklärt v. Schmidt, Adolf Bernhard. In: *Kant-Studien*. Bd. 10 (1911), S. 5-21.
- ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Ab Band 22 v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Ab Band 25 v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff. Zitiert als AA mit Band und Seitenangabe. Zitiert wird aus folgenden Bänden:
- Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. AA 20, S. 1-192.
  - Entwurf zu einer Opponenten-Rede. AA 15/2/2. Hälfte, S. 903-935.
  - Opus postumum. AA 21/22.
  - Vorlesungen über Anthropologie. Editionstexte Collins (1772/73), Parow (1772/73), Friedländer (1775/76). AA 25/1.
  - Vorlesungen über Anthropologie. Editionstexte Pillau (1777/78), Mrongovius (1784/85). AA 25/2, S. 729-848 u. 1205-1430.
  - Vorlesungen über Moralphilosophie. Editionstext Collins (1774/75). AA 27, S. S. 241-473.
- ders.: *Werkausgabe*. Hg. v. Weischedel, Wilhelm. Frankfurt a. M. 1968. Zitiert unter Angabe der Titel und der Seitenzahl der Originalpaginierung werden folgende Schriften:

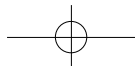
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798. In: Bd. 12, S. 395-690.
  - Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764. In: Bd. 2, S. 821-884.
  - Der Streit der Fakultäten. 1798. In: Bd. 11, S. 261-393.
  - Die Metaphysik der Sitten. 1797. In: Bd. 8, S. 303-634.
  - Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. In: Bd. 8, S. 645-879.
  - Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. 1790. In: Bd. 10, S. 7-69.
  - Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1749. In: Bd. 1, S. 7-217.
  - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785. In: Bd. 7, S. 7-101.
  - Kritik der praktischen Vernunft. 1788. In: Bd. 7, S. 103-302.
  - Kritik der reinen Vernunft. 1781. Bd. 3/4.
  - Kritik der Urteilskraft. 1790. Bd. 10.
  - Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783. In: Bd. 5, S. 109-263.
  - Rezension „Zu Peter Moscati: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen“. In: Bd. 12, S. 765-770.
  - Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. 1766. In: Bd. 2, S. 919-990.
  - Versuch über die Krankheiten des Kopfes. 1764. In: Bd. 2, S. 885-903.
- Kantorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. Aus d. Engl. nach der 2. Auflage aus dem Jahr 1966 von Walter Theimer. München 1994.
- Kar-Wai, Wong: Auf der Suche nach der verlorenen Liebe. Gespräch mit Koch-Haag, Donata. In: *Tip 02* (2005), S. 42-44.
- Kay, Lily E.: *Das Buch des Lebens. Wer schrieb den genetischen Code*. Aus d. Amerik. v. Rossler, Gustav. Frankfurt a. M. 2005.
- Kern, Hermann: *Labyrinth. Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbildes*. München 1982.
- Kierkegaard, Sören: »Die Krankheit zum Tode«. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 21. Hg. v. Hirsch, Emmanuel u. Gerdes, Hayo. München 31993.
- Kittler, Friedrich: *Aufschreibesysteme. 1800. 1900*. München 1987.  
ders.: *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München 2000.  
ders.: *Optische Medien*. Berlin 2002.
- Klemme, Heiner F.: Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht. In: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis. Tagung aus Anlass des 60. Geburtstags von Reinhard Brandt*. Hg. v. Klemme, Heiner F. Würzburg 1999, S. 125-153.
- Klibansky, Raymond, Panofsky, Erwin u. Saxl, Fritz: *Saturn und Melancholie*. Aus d. Engl. v. Buschendorf, Christa. Frankfurt a. M. 1992.
- Koch, Gertrud: Kosmos im Film. Zum Raumkonzept von Benjamins »Kunstwerk«-Essay. In: *Leib- und Bildraum. Lektüren nach Benjamin*. Hg. v. Weigel, Sigrid. Köln, Weimar 1992, S. 35-49.  
ders.: *Kracauer zur Einführung*. Hamburg 1996.
- Kofman, Sarah: Die Ökonomie der Achtung. Kant. Aus d. Franz. v. Schmeise, Leonhard. In: *Feministische Philosophie*. Hg. v. Nagl-Docekal, Herta. Wien 1990, S. 41-62.  
ders.: *Explosion I. De l'»Ecce Homo« de Nietzsche*. Paris 1992.
- Köhn, Eckhardt: »Nichts gegen die Illustrierte!« Benjamin, der Konstruktivismus und das avantgardistische Objekt. In: *Schrift Bilder Denken. Benjamin und die Künste*. Hg. v. Schöttker, Detlev. Frankfurt a. M. 2004, S. 48-70.
- Köhnke, Klaus Christian: *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt a. M. 1996.  
ders.: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt a. M. 1993.
- Kolk, Rainer: George-Kreis und zeitgenössische Germanistik 1910-1930. Eine Skizze. In: *George-Jahrbuch*. 1996/97, S. 101-124.
- Kowalewski, Arnold: Einleitende Betrachtungen zum kantischen Anthropologiekolleg. In: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Hg. v. dems. München, Leipzig 1924, S. 57-66.
- Kracauer, Siegfried: Das Ornament der Masse. In: Ders.: *Das Ornament der Masse*. Frankfurt a. M. 1963, S. 50-63.
- Krämer, Sybille: Zentralperspektive, Kalkül, virtuelle Realität. In: Vattimo, Gianni u. Welsch, Wolfgang: *Medien – Welten – Wirklichkeiten*. München 1998, S. 27-38.  
ders.: Die Welt, ein Spiel? Über die Spielbewegung als Umkehrbarkeit. In: *Spielen. Zwischen Rausch und Regel*. Hg. v. Deutschen Hygiene-Museum. Begleitbuch zur Ausstellung »Spielen. Die Ausstellung«. Dresden 2005, S. 11-19.
- Krauss, Rolf H.: *Walter Benjamin und der neue Blick auf die Photographie*. Stuttgart 1998.
- Kreutzfeld, Johannes Gottlieb: *Dissertatio Philologico-Poetica de Principiis Fictionum Generalioribus*. Particula I. Königsberg 1777.  
ders.: Dissertatio, Sectio II. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. XV, 2. Hälfte. Berlin 1913, S. 906-935.



- Krochmalnik, Daniel: Neue Tafeln. Nietzsche und die jüdische Counter-History. In: *Jüdischer Nietzscheanismus. Monographien und Texte zur Nietzscheforschung*, Bd. 36. Hg. v. Stegmaier, Werner u. Krochmalnik, Daniel. Berlin, New York 1997, S. 53-81.
- Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie. München 2003.
- Lacan, Jacques: Eine lettre d'amour. In: *Encore. Das Seminar, Buch XX*. Text hergestellt v. Miller, Jacques-Alain. Weinheim, Berlin 1975.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: „Der Umweg“. Aus d. Franz. v. Schestag, Thomas. In: *Nietzsche aus Frankreich*. Hg. v. Hamacher, Werner. Frankfurt a. M. 1986, S. 75-105.
- Lambert, Johann Heinrich: *Die freye Perspektive, oder Anweisung, jeden perspektivischen Aufriss von freyen Stücken und ohne Grundriss zu verfertigen*. Zürich 1759.
- ders.: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*. Nach der bei J. Wendler in Leipzig 1764 ersch. 1. Aufl. unter Mitarb. v. Peter Heyl. Hg. u. bearb. u. m. einem Anh. vers. v. Schenk, Günther. Berlin 1990.
- ders.: *Schriften zur Perspektive. Mit einem unveröffentl. Manuskript »Anlage zur Perspektive« und den ersten Originalzeichnungen Lamberts zur Perspektive aus dem Jahr 1752*. Hg. u. eingel. v. Steck, Max. Berlin 1943.
- Laplanche, Jean: *Leben und Tod in der Psychoanalyse*. Aus d. Franz. v. Stehlin, Peter. Freiburg i. B. 1974.
- Laplanche, Jean u. Pontalis, J. B.: *Urphantasie. Phantasien über den Ursprung. Ursprünge der Phantasie*. Aus d. Franz. v. Looser, Max. Frankfurt a. M. 1992.
- Laqueur, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. Aus d. Engl. v. Bussmann, Jochen. Frankfurt a. M., New York 1992.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*. In: Ders.: *Die philosophischen Schriften* Bd 4. Hg. v. Gerhardt, C. I. Nachdruck der Ausgabe von 1880. Hildesheim, New York 1978, S. 422-426.
- Lemke, Anja: *Gedächtnisräume des Selbst. Walter Benjamins »Berliner Kindheit« um 1900*. Würzburg 2005.
- ders.: Zur späteren Sprachphilosophie. In: *Benjamin-Handbuch*. Hg. v. Lindner, Burkhardt unter Mitarbeit von Küpper, Thomas u. Skrandies, Timo. Stuttgart, Weimar 2006, S. 643-653.
- Lenk, Elisabeth: Einleitung in die deutsche Übersetzung der »Theorie der vier Bewegungen«. In: Fourier, Charles: *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*. Hg. v. Adorno, Theodor W. Eingel. v. Lenk, Elisabeth. Frankfurt a. M. 1966, S. 6-33.
- Liebmann, Otto: *Analysis der Wirklichkeit*. Straßburg 1876.
- Lindner, Burkhard: Mickey Mouse und Charlie Chaplin. Benjamins Utopie der Massenkunst. In: *Schrift Bilder Denken. Benjamin und die Künste*. Hg. v. Schöttker, Detlev. Berlin 2004, S. 144-155.
- Lindner, Johann Gotthelf: *Kurzer Inbegriff der Aesthetik, Redekunst und Dichtkunst. Erster Theil / Zweyter Theil, der die Rhetorik und Redekunst in sich fasst*. Königsberg, Leipzig 1771/72. Reprint. Frankfurt a. M. 1971.
- ders.: *Lehrbuch der schönen Wissenschaften, insbesondere der Prose und Poesie*. Königsberg, Leipzig 1767/68.
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Aus d. Franz. v. Pfersmann, Otto. Wien 1986.
- Macho, Thomas: Künftige Generationen. Zur Futurisierung der Ethik in der Moderne. In: *Generation. Zur Genealogie des Konzepts. Konzepte der Genealogie*. Hg. v. Weigel Sigrid et al. München 2005, S. 315-324.
- ders.: *Todesmetaphern*. Frankfurt a. M. 1987.
- Macho, Thomas H.: Umsturz nach innen. Figuren der gnostischen Revolte. In: *Weltrevolution der Seele*. Hg. v. Macho, Thomas H. u. Sloterdijk, Peter. Zürich 1993, 485-524.
- Marx, Jörg: »Der Wille zum Kind« und der Streit um die physiologische Unfruchtbarkeit der Frau. Die Geburt der Reproduktionsmedizin im Kriegsjahr 1942. In: *Biopolitik und Rassismus*. Hg. v. Stingelin, Martin. Frankfurt a. M. 2003, S. 112-159.
- Mayr, Otto: Adam Smith und das Konzept der Regelung. Ökonomisches Denken und Technik in Großbritannien im 18. Jahrhundert. In: *Technik – Geschichte. Historische Beiträge und neuere Ansätze*. Hg. v. Troitzsch, Ulrich u. Wohlauf, Gabriele. Frankfurt a. M. 1980, S. 241-267.
- McLuhan, Marshall: *Understanding Media. The extensions of man*. Reprint. London, New York 2001.
- ders.: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*. Aus d. Engl. v. Amann, Meinrad. Basel 1995.
- Medien – Welten – Wirklichkeiten*. Hg. v. Vattimo, Gianni u. Welsch, Wolfgang. München 1998.
- Mendelssohn, Moses: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. In Gemeinschaft mit F. Bamberger u. a. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1931. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972. Hieraus werden die folgenden Einzelwerke zitiert:
- Rhapsodie oder die Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen. Philosophische Schriften. Bd. I. Schriften zur Philosophie und Ästhetik, S. 227-516.
  - Von der Herrschaft über die Neigungen. Bd. II. Schriften zur Philosophie und Ästhetik, S. 147-156.
- Menke, Christoph: *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt a. M. 2000.
- Mit dem Auge denken. Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten*. Hg. v. Heinz, Bettina u. Huber, Jörg. Wien, New York 2001.
- Motzfeld, Johann Christoph: *Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch*. Königsberg 1802.



- Nagl-Docekal, Herta: Rousseaus Geschichtsphilosophie als Theorie der Geschlechterdifferenz. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42/4 (1994), S. 571-589.
- Nietzsche, Friedrich: *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. Giorgio Colli u. Montanari,azzino. Bd. III. Berlin, New York 2002.
- ders.: *Kritische Studienausgabe*. Hg. v. Colli, Giorgio u. Montanari,azzino. Berlin, New York 1988.
- Zitiert als KSA, gefolgt von der Bandangabe. Hieraus zitiert werden folgende Einzelwerke:
- Also sprach Zarathustra. KSA 4.
  - Die dionysische Weltanschauung. KSA 1, S. 551- 577.
  - Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, S. 341-651.
  - Dionysos-Dithyramben. KSA 6, S. 375-411.
  - Ecce Homo. Wie man wird, was man ist. KSA 6, S. 255-374.
  - Erste unzeitgemäße Betrachtung. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. KSA 1, S. 159-247.
  - Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert. KSA 6, S. 55-161.
  - Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. KSA 5, S. 9-243.
  - Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. KSA 2.
  - Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. KSA 3.
  - Nachlass 1869-1874. KSA 7.
  - Nachlass 1884-1885. KSA 11.
  - Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. KSA 5, S. 244-412.
- Nietzsche aus Frankreich*. Hg. v. Hamacher, Werner. Frankfurt a. M. 1986.
- Oliver, Kelly: *Womanizing Nietzsche. Philosophy's Reaction to the »Feminine«*. New York 1995.
- Orland, Barbara u. Scheich, Elvira: Vorwort. In: *Das Geschlecht der Natur*. Hg. v. dens. S. 7-13.
- Orlik, Emil: Über Photographie. In: Ders.: *Kleine Aufsätze*. Berlin 1924, S. 32-42.
- Pagel, Elaine: Adam, Eva und die Schlange. In: *Weltrevolution der Seele*. Hg. v. Macho, Thomas H. u. Sloterdijk, Peter. Zürich 1993, S. 868-882.
- Palm, Kerstin: Lebenswissenschaften. In: *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*. Hg. v. Braun, Christina u. Stephan, Inge. Köln, Weimar, Berlin 2005, S. 180-2000.
- ders.: Wer organisiert das Leben? Lebensentwürfe in der frühen Biologie. In: *Die Philosophin* 30 (2004), S. 43-55.
- Patton, Lydia: *Hermann Cohen's History and Philosophy of Science*. Department of Philosophy, McGill University. Montreal 2004 (Diss). <http://home.uchicago.edu/~patton/Dissertation.pdf>. Download 18.9.2005.
- Pias, Claus: *Computer Spiel Welten*. München 2002.
- ders.: Wie die Arbeit zum Spiel wird. Zur informatischen Überwindung des thermodynamischen Pessimismus. In: *Anthropologie der Arbeit*. Hg. v. Bröckling, Ulrich u. Horn, Eva. Tübingen 2002, S. 209-229.
- ders.: Zeit der Kybernetik – eine Einstimmung. In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. II, S. 9-42.
- Platner, Ernst: *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Mit einem Nachw. v. A. K. Hildesheim. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1772. Zürich, New York 1998.
- Poetika Kino. Theorie und Praxis des Films im russischen Formalismus*. Hg. v. Beilenhoff, Wolfgang. Frankfurt a. M. 2005.
- Prigogine, Ilya u. Stengers, Isabelle: *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*. München 1990.
- Problemata Physica XXX,1. In: *Aristotelis Opera*, Vol. II, Berlin 1960, 953a10-955a40.
- Räume des Wissens. Repräsentation. Codierung. Spur*. Hg. v. Rheinberger, Hans-Jörg, Hagner, Michael u. Wahrig-Schmidt, Bettina. Berlin 1997.
- Renz, Ursula: *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*. Stuttgart 2002.
- Rheinberger, Hans-Jörg: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*. Aus d. Engl. v. Herrgott, Gerhard. Göttingen 2001.
- ders.: Objekt und Repräsentation. In: *Mit dem Auge denken. Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten*, S. 55-64.
- Rieger, Stefan: *Die Ästhetik des Menschen. Über das Technische in Leben und Kunst*. Frankfurt a. M. 2002.
- ders.: *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*. Frankfurt a. M. 2003.
- Ritzel, Wolfgang: *Immanuel Kant*. Berlin, New York 1985.
- Rosenblueth, Arturo u. Wiener, Norbert: Purposeful and Non-Purposeful Behavior. In: *Philosophy of Science* 17 (1950), S. 318-326.
- Roudinesco, Elisabeth: *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben. Geschichte eines Denksystems*. Aus d. Franz. v. Gondek, Hans-Dieter. Köln 1996.
- Rubinstein, Amnon: *Geschichte des Zionismus. Von Theodor Herzl bis heute*. Aus d. Engl. v. Willems, Elvira. München 2001.



- Safranski, Rüdiger: *Das Böse. Oder das Drama der Freiheit*. München 1997.
- Sander, August: *Antlitz der Zeit. Sechzig Aufnahmen deutscher Menschen des 20. Jahrhunderts*. München 1929.
- Schenk, Günter: Nachwort. In: Lambert: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*. Appendix. Berlin 1990, S. 1027-1056.
- Schmid, Peter A.: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg 1995.
- Schmidgen, Henning: Zeit als peripheres Zentrum: Psychologie und Kybernetik. In: *Cybernetics – Kybernetik*. Bd. II, S. 131-152.
- Schmidt, Adolf B.: Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion. In: *Kant-Studien*. Bd. 16 (1911), S. 5-21.
- Scholem, Gershom: *Briefe*. Bd. 1. Hg. v. Shedletzky, Itta. München 1994.  
ders.: *Walter Benjamin – Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt a. M. 1975.
- Schubert, Regina: Natur re-konstruieren. Perspektive als Erkenntniskonzept und künstlerische Praxis. Zur Perspektivtheorie Johann Heinrich Lamberts und ihrer Rezeption in der Kunst des frühen 19. Jahrhunderts. In: *The Osmotic Dynamics of Romanticism. Observing Nature – Representing Experience 1800-1850*. Hg. v. Erna Fiorentini. Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint 304. Berlin 2005, S. 165-179.
- Schulte, Christoph: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München 21991.
- Schulthess, Peter: Einleitung. In: Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Werke*. Bd. 5.1, S. 7-46.
- Schweitzer, Hans Rudolf: Einführung. In: Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg 1983, S. VIII-XXII.
- Sehgal, Melanie: *Der Begriff des Virtuellen bei Henri Bergson und seine zeittheoretischen und metaphysischen Implikationen*. Unveröffentl. Magisterarbeit. Institut für Philosophie, Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin 2005.
- Shannon, Claude E.: Eine mathematische Theorie der Kommunikation. In: *Claude E. Shannon. Ein/Aus. Ausgewählte Schriften zur Kommunikations- und Nachrichtentheorie*. Hg. v. Kittler, Friedrich u. a. Aus dem Amerik. v. Siebert, Bernhard u. a. Berlin 2000, S. 7-101.  
ders.: Presentation of a Maze-Solving Machine. In: *Cybernetics-Kybernetik. Bd I*, S. 474-480.  
ders.: *The Redundancy of English*. In: *Cybernetics – Kybernetik. Transactions / Protokolle*. Hg. v. Pias, Claus. Zürich, Berlin 2003, S. 248-273.
- Shedletzky, Itta: Das Eigene und das Fremde. In: *Ludwig Strauß 1892-1992. Beiträge zu seinem Leben und Werk*. Hg. v. Horch, Hans Otto in Verb. mit Shedletzky, Itta. Mit einer Bibliographie. Tübingen 1995, S. 173-183.
- Singer, Mona: *Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies*. Wien 2005.
- Sikojev, André: Pavel Florenskij (1882-1937). In: *Florenskij: Die umgekehrte Perspektive*, S. 157-168.
- Simonyi, Károly: *Kulturgeschichte der Physik von den Anfängen bis heute*. 3. überarb. Auflage. Frankfurt a. M. 2001.
- Steinbrügge, Lieselotte: *Das moralische Geschlecht*. Weinheim, Basel 1987.
- Stengers, Isabelle: *Cosmopolitique*. Paris 2003.
- Stiegler, Bernd: Benjamin und die Photographie. Zum historischen Index der Bilder. In: *Schrift Bild Denken. Walter Benjamin und die Künste*. Hg. v. Schöttker, Detlev. Frankfurt a. M. 2004, S. 128-143.
- Stöckmann, Ernst: "Natur des Menschen" als ästhetisches Paradigma. Anthropologischer Perspektivenwechsel in der Ästhetiktheorie der deutschen Spätaufklärung. In: *Asthetik von unten*. Hg. v. Klein, Wolfgang u. Guthmüller, Marie. Tübingen 2006, S. 48-94.
- Strube, Wilhelm: Artikel »Illusion«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u. a. Bd. 4. Darmstadt 1976, S. 204-218.  
ders.: *Ästhetische Illusion. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Wirkungsästhetik des 18. Jahrhunderts*. Bochum 1971 (Diss.).
- Tagliacozzo, Tamara: *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*. Macerata 2003.
- Taubes, Jakob: Zur Konjunktur des Polytheismus. In: Ders.: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine einer Kritik der historischen Vernunft*. München 1996, S. 340-352.
- Taylor, Richard: Comments on a Mechanistic Conception of Purposefulness. In: *Philosophy of Science* 17/4 (1950), S. 310-317  
ders.: Purposeful and Non-Purposeful Behavior: A Rejoinder. In: *Philosophy of Science* 17 (1950) 4, S. 327-332.
- Tenenbaum, Katrin: Introduzione. In: *Kant, Immanuel. Bemerkungen. Note per un diario filosofico*. Hg. und aus d. Dt. übers. v. ders. Rom 2001, S. 7-29.
- Theisen, Bianca: Rhythms of oblivion. In: *Nietzsche and the feminine*. Hg. v. Burgard, Peter J. Charlottesville, London 1994. S. 82-103.
- Theunissen, Michael: *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*. Frankfurt a. M. 1993.  
ders.: *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*. Berlin 1996.

- Tholen, Christoph C.: Die Zäsur der Medien. In: *Schnittstelle. Medien und kulturelle Kommunikation*. Hg. v. Stanitzek, Georg u. Vosskamp, Wilhelm. Köln 2001, S. 32-50.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologica*. Übers. u. komm. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hg. v. der Albertus-Magnus-Akademie. Bd. 17 B. Welberberg bei Köln. Graz, Wien, Köln.
- Vaihinger, Hans: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Berlin 1911.
- Vattimo, Gianni: *Friedrich Nietzsche*. Aus d. Ital. v. Laermann, Klaus. Stuttgart 1992.
- Vernant, Jean-Pierre: *Der maskierte Dionysos. Stadtplanung und Geschlechterrollen in der griechischen Antike*. Berlin 1996.
- Vico, Giovanni Battista: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Übers. v. Höhle, Vittorio u. Jermann, Christoph. Hamburg 1990.
- Vorländer, Karl: *Geschichte der Philosophie*. 2 Bde. Leipzig 1903.  
ders.: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. 3. Aufl. mit einer Biographie von Rudolf Malter und einem Verzeichnis der Bibliographien zum Werk Immanuel Kants von Heiner Klemme. Hamburg 1992.  
ders.: *Kants Leben*. Neu hg. v. Malter, Rudolf. Hamburg 1986. 1. Aufl. 1911, 2. verb. Aufl. 1921.
- Watson, James D.: *Die Doppelhelix. Ein persönlicher Bericht über die Entdeckung der DNS-Struktur*. Mit einer Einführung von Fölsing, Albrecht. Aus d. Engl. v. Fritsch, Wilma. Frankfurt a. M. 172001.
- Weber, Jutta: *Umkämpfte Bedeutungen. Naturkonzepte im Zeitalter der Technoscience*. Frankfurt a. M. 2003.
- Weber, Samuel: *Mass Mediauras, or: Art, Aura and Media in the Work of Walter Benjamin*. In: Ders.: *Mass Mediauras. Form, Technics, Media*. Stanford 1996, S. 76-108.  
ders.: *Mass Mediauras. Form, Technics, Media*. Stanford 1996.  
ders.: *Targets of Opportunity. On the Militarization of Thinking*. New York 2005.
- Wedemeyer, Arnd: *Kant. Spacing Out*. In: *Modern Language Notes* 109 (1994), S. 372-398.
- Wenzel, Siegfried: *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought on Literature*. Chapel Hill 1960.
- Wenzel, Uwe Justus: *Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie*. Berlin 1992.
- Whitehead, Alfred North: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*. Aus d. Amerik. v. Holl, Hans Günter. Frankfurt a. M. 1987.  
ders.: *Science and the Modern World*. New York 1928.  
ders.: *The Concept of Nature*. Cambridge 1920.
- Wiedebach, Hartwig: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*. Hildesheim, Zürich, New York 1997.
- Wiener, Norbert: *Mathematik – mein Leben*. Aus d. Amerik. v. Walther, Gertrud. Frankfurt a. M. 1962.  
ders.: *Mensch und Menschenmaschine*. Aus d. Amerik. v. Walther, Gertrud. Frankfurt a. M. 1958.  
ders.: *The Human Use of Human Beings*. New York 1954.
- Wiener, Norbert, Bigelow, Julian u. Rosenblueth, Arturo: *Behavior, Purpose and Teleology*. In: *Philosophy of Science*, 10/1 (1943), S. 18-24.
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewissheit. Werkausgabe*. Bd. 8. Frankfurt a. M. 1984, S. 114-255.  
ders.: *Vortrag über Ethik*. In: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Hg. v. Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 1989, S. 9-19.
- Wundt, Wilhelm: *Erlebtes und Erkanntes*. Leipzig and Stuttgart 1920.
- Zoontologies. The Question of the Animal*. Hg. v. Wolfe, Cary. Minneapolis, London 2003.

### Textnachweis

Die Arbeit an dem vorliegenden Buch hat viele Jahre gedauert. Einige Kapitel konnte ich an Tagungen und Workshops zur Diskussion stellen, sie sind zum Teil in die anschließenden Dokumentationen eingeflossen und dort publiziert worden. Ich möchte an dieser Stelle all jenen danken, die mir die Gelegenheit gegeben haben, meine Thesen zu diskutieren und die mich mit ihrem Interesse, ihrer Kritik und Geduld unterstützten. Insbesondere geht mein Dank an Christina von Braun und an Samuel Weber, die in ihren Gutachten der Philosophischen Fakultät III der Humboldt-Universität zu Berlin empfahlen, eine frühere Fassung der Arbeit im Jahr 2003 als Habilitationsschrift anzunehmen. Besonders bedanken möchte ich mich auch bei Reinald Gußmann für das umsichtige Lektorat und bei Jutta Reinisch für die sorgfältige Endkorrektur.

Folgende Kapitel sind in früheren Fassungen erschienen:

I.8. Lamberts Phänomenologie als transzendente Optik, unter dem Titel: Eine Aussicht auf die Zukunft, so wie in einem optischen Kasten. Transzendente Perspektive, optische Illusion und beständiger Schein bei Immanuel Kant und Johann Heinrich Lambert. In: *...kraft der Illusion*. Hg. v. Koch, Gertrud u. Voss, Christiane. München 2006, S. 103-120. Und in: *Apparaturen bewegter Bilder. Kultur und Technik Band 02*. Hg. v. Gethmann, Daniel u. Schulz, Christoph B. Münster 2006, S. 19-36

II.1. Nietzsches Tanz um die Philosophie, unter dem Titel: Ariadne und der Tanz um die Philosophie. Zu Nietzsches Bilderdienst. In: *Einbruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung*. Hg. v. Mattern, Jens. Berlin 2002, S. 100-129.

II.2. Erzeugung von Zukunft. Sprachformen der Apokalypse bei Hermann Cohen, unter dem Titel: Sprachformen des Apokalyptischen bei Hermann Cohen. In: *Apokalypse und Erinnerung*. Hg. v. Brokoff Jürgen u. Jacob, Joachim. Göttingen 2002, S. 19-38.

Ein Teil des Kapitels II.3: Zu Benjamins Kritik des Scheins im Wahlverwandtschaftenaufsatz mit einem Exkurs zu Cohens Behandlung des Empfindungsproblems, unter dem Titel: Die nichtexistente Frage. Zu Benjamins Verbindung von Kritischer Philosophie und Kunstkritik. In: *Ethik oder Ästhetik? Zur Aktualität der neukantianschen Kulturphilosophie*. Hg. v. Merz-Benz, Ulrich-Peter u. Renz, Ursula. Würzburg 2004, S. 203-225.

II.5. Antigenealogische Revolte und Reproduktion, unter dem Titel: Die Krise der Männlichkeit in Benjamins Passagenwerk. In: *Urgeschichte des 20. Jahrhunderts. An Walter Benjamins Passagen-Projekt weiterschreiben*. Hg. v. Rautmann, Peter u. Schatz, Nicolas. Bremen 2006, S. 267-283.

