

2. PHILOSOPHISCHE ORIENTIERUNG IM SCHWINDEL

Es ist zwar möglich, das Schwindeln zu verfemen, unmöglich aber, es zu eliminieren. Seine Ökonomie, seine Turbulenz, seine Maskierungen sind zu verifizieren, die Effekte, die er hervorruft, zu prognostizieren und die Erwartungen zu durchschauen, die ihn ermöglichen. Der Schwindel ist eine Weise, sich in der Welt zu orientieren, indem man taumelnd an die Grenzen des eigenen Körpergefühls sich stößt. In praktischer Hinsicht hat Szenografie als „Orientierungsgestaltung und -leitung“ ihren Ort. Der Schwindel ist nicht immer nur mit einer Enttäuschung verbunden. Dort, wo nichts stößt und begrenzt, wo Abgründe sich auftun, wo Absturz droht und die Vermittlungen ausfallen, sind Ängste nicht weit. Dort, wo Schwindelfreiheit sich artistisch halten kann, entwickeln sich Effekte, die Erwartungen zu übertreffen vermögen, von denen wir nicht wissen, dass wir sie überhaupt erwartet haben. Es geht im Schwindel gerade nicht um Realisierung, sondern um die Suspendierung und Verschiebung von Erwartungen, von denen wir wissen, dass sie durch Wirklichkeiten nicht zu erfüllen sind. Der Schwindel, wenn er reine Wiederholung ist, verschafft die Illusion der Aufhebung der Zeit über den Tod: Evidenz der *Erwartung*. Gehen wir aber wieder zur Szene über.

DAS SCHWINDELN. EINE EXAKTE WISSENSCHAFT heißt eine kleine Gaunergeschichte von Edgar Allan Poe.¹² Ihre Essenz liegt in der Beschreibung von Schwindelszenen, in denen es um die Desorientierung der Gutgläubigen geht, die ihr Geld nicht im reziproken Tausch, sondern im artistischen Schwindel gewinnen wollen – und verlieren. Wenn hier Schwindel ein technologisches Produkt ist, dann deshalb, weil der Schwindler darin geübt ist, Erwartungshaltung erst zu erzeugen, die Spuren und Schlingen so verführerisch auszulegen, dass der Betrogene selbstgefällig in die Falle tappt. Im Hinblick auf Geldversprechen ist das ein leichtes Unterfangen. Dass es dem Schwindler in der Geschichte Poes stets um einen geldwerten Vorteil geht, ist die eine Sache der Tauschoption, dass er aber – das spürt man an Poes Ironie – durchaus darauf aus ist, Exerzitien in Weltorientierung zu verbreiten, von denen die Gutgläubigen und Unaufmerksamen nicht gerade heim gesucht sind, das zeigt die Reputation eines gut gebauten Schwindels, der

¹² Edgar Allan Poe: *Das Schwindeln. Eine exakte Wissenschaft*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin 1984, S. 305-319.

als pädagogische Moral des Zauberkunststücks ein „Geschicht ihnen recht so!“ entlockt, den Schwindel gesellschaftlich aufwertet und ihn in die Moral einer Fabel erhebt. Als Konzept zur Stärkung des Vorzustandes von Glauben und Erwartung durch geschärfte *Beobachtungsgabe*, *Erkenntnistraining* und Schule der *Aufmerksamkeit* wird der Schwindel mit Häme an jene durchgeführt, die sich in schwindelerregender Gier und Rausch schon verloren haben. Bei Poe schlägt der Schwindel in einen positiven moralischen Effekt um. Denn wer schwindelt, muss strategisch denken und Sinn für Inszenierungen haben. Wer beschwindelt wird, muss lernen, flexibler mit seinen Erwartungen umzugehen.

Richtet sich also das eine Orientierungsmoment an eine Strategie des Wissens an, die *wahr* und *falsch* zu beurteilen lernt, so richtet sich das andere an eine Strategie, Naivität von kühler Beobachtungsgabe zu unterscheiden. Der Schwindel ist nicht auf Fokussierung, sondern auf Vororientierung angelegt, er manipuliert Illusionen und grenzt sich allein deshalb von der Lüge streng ab. Es geht darum, die Sinne untereinander und mit der Welt in Koordination und Gleichgewicht zu halten, ohne dass die Aufmerksamkeit nachlässig wird. Das beginnt bei Poe etwa mit dem profanen Taschendiebstahl und wird mit immer artistischeren Techniken gesteigert.

Es sind Wirkungen ohne Ursache, Illusionen und Simulakren, die deswegen um die Mitte des 19. Jahrhunderts der Untersuchungsgegenstand geradliniger Wissenschaftler eines Schlages von Ernst Mach oder Hermann von Helmholtz werden, weil sie bereit sind, die Sinnesleistung an Parametern maschinell erzeugter Schwindelexperimente abzulesen und daraus *Gesetze der Aufmerksamkeit und Gewöhnung* abzuleiten, die das psychophysische Korrelat von Sinnableitung und Wirklichkeitsbestimmung jeglicher szenischen Logik entkleiden. Objektivierung von Subjektivität ist das eine Schlagwort, Reizsensibilisierung das andere.

Robert Musil, selbst einer jener rechnenden Psychophysiker, die seltsamerweise sich der Literatur und somit der Imagination mehr verpflichtet fühlen als den objektiv vergesellschafteten Sachverhalten, beschreibt spät, um das Jahr 1932, unter dem Titel *DIE FLIEGENDEN MENSCHEN* den Übergang vom alten Ringelspiel zum modernen Schwindelverfahren. Dann streicht er den Titel durch, belässt den Inhalt der kurzen Erzählung und setzt darüber den Titel *INFLATION*. Zackiger kann man den Übergang zwischen Schwindelexperiment und Tauschgeschehen, erhöhter Aufmerksamkeit und ermüdender Gewöhnung wohl nicht konfrontieren. Dass sich der neue Titel „Inflation“ sowohl auf die Gewöhnung an den Schwindel der Goldenen

Zwanziger wie an das inflationäre Tauschgebaren der Weimarer Republik bezieht, zeigt eindringlich, wie Politik und Ökonomie sich im Wechsel von Verausgabung und Vereinnahmung angleichen. Das Sinnbild ist und liefert die Rotationspresse, mit der sich nicht nur Zeitungen, sondern auch Geld drucken lässt. Der Fortschritt dreht sich im Kreise. Während hier etwas passiert, kann an einem anderen Ort zu gleicher Zeit – hinter meinem Rücken – etwas anderes passieren. Das zu durchschauen bedarf einer doppelten Zeitauffassung: Die lineare Zeit der Geschichte lässt keine Reversibilität zu, die Verkehrszeit der Routinen, Rituale und Techniken erfordert sie nachgerade. Beide Zeitauffassungen – die fortschreitender Differenzierung und die der Wiederholung – verbinden sich als Spielformen von Medialität: Aufzeichnung, Speicherung, Wiederholung im nimmermüden technischen Einsatz.

Durch wirklichkeitsmächtige Erfolge zwingen die Naturwissenschaften den philosophischen Weisheitsbegriff zwar in die Defensive, aber sie fordern Philosophie auch heraus, sich über die Dynamisierung im Klaren zu werden: Begriffe wie „Geist“, „Bewusstsein“, „Wille“, „Kraft“, „Macht“ – alle in mehr oder weniger gerader Analogie zu Regelkreisen der Elektrizität gebildeten Übertragungsökonomien – lösen das spätnominalistische Repräsentationsverständnis von Sprache und Schrift differential auf. Buchstabenschrift, das Medium der Philosophie seit Platon, wird Medium unter anderen. Mit Hegel beginnt eine Philosophie des Werdens und mit Bergson eine der Dauer. Beide bilden jenes funktionale Medienverhältnis ab, das Konstanz und Variation nicht mehr vom Begriff, sondern von der performativen Funktionalität einer Sprach- sprich Reizfolge, von der *Codierung* her denkt. Die Radikalität der Momentaufnahme der Fotografie wird im Film moderiert und manipulierbar und lässt nicht nur Raum, sondern auch Zeit qualitativ erfahrbar werden. Mit der Pluralität der medialen Übersetzungen in den technischen Maschinen stellt sich die Frage der Äquivalenz wirtschaftlicher Kreisläufe schon seit dem Barock. Aber noch in der „klappernden Dialektik“ Hegels wird Ökonomie im Wesentlichen in ihrer Linearität und Dualität (Geben und Nehmen) und nicht in ihrer zirkularen Opfersphäre gedacht. Aber muss man nicht der Psychophysik einen Dualismus unterstellen, der erst allmählich – gemäß der Ökonomie der Maschinen – ökologisch anders gedacht wird, etwa im Sinne eines sich selbst stabilisierenden Systems, das die Widersprüche als medierte vermittelt, aber dennoch eine Unruhe der „Werdens“ zulässt? Im Feld dieser parametrischen Beziehungen bewegt sich das Karussell als mechanistische, soziale und ökonomische Demonstration.

Gehen wir doch einmal zurück zur Ausgangssituation des Schwindels in den Debatten der Aufklärung, zu Descartes, einem der historischen Anker, der Zweifel als Urszene der Äquivalenz von Ich (Konstanz) und Denken (Variation) reflektiert. Denn Denken ist aktive Bewegung zur Stabilisierung von Wissen, d.h. eine Logik des „Schließens“ von Kreisläufen in Äquivalenzen. Es geht darum, ein Begehren zu befrieden, es stillzustellen. Descartes setzt diese Stillstellung zwischen *res cogitans* und *res extensa*, Begriff und Sache an, von wo aus Marx und Sohn-Rethel – wir haben es kurz angesprochen – sie in das Verhältnis von Kopf- und Handarbeit umformen. Der Begriff „Arbeit“ hat die Funktion, den Ruhepunkt als eine ökonomische Zirkulation zwischen Menschen und Dingen zu kennzeichnen, und zwar durch die Mühen ihrer wechselseitigen Widerständigkeit hindurch – sofern sich Wünsche eben nicht von selbst erfüllen. „Ruhe“ und „Wissen“ sind deswegen äquivalente Begriffe zirkularer Bewegung. Man ist eben auch im Schlaf noch träumend in Bewegung. Vielleicht, so Descartes' bekannte Vision, ist man ja im Traum der abstrakten Bewegung des Wollens konkret auf der Spur. Vielleicht gibt es ja eine funktionale Tauschkonstante zwischen der „Motion“ des Körpers in der Immobilität des Schlags und der funktionalen „E-Motion“ des Geistes im Traum, zwischen Wunsch und Realisierung. Kopfarbeit selbstredend findet im Medium des Verstandes, und seine Logik in der Vernunft als deren ökonomisches Verhältnis statt. Unvernunft, Narretei und Wahn sind ebenso wie der Schwindel aus dieser Ökonomie verbannt und allenfalls als Momentum der Idee ihres Streits fassbar. Die Parabel des Midas zeigt das Dilemma: Wenn ich alles, was ich anfasse, zu Gold mache, gehen die ökonomischen Vermittlungen zugrunde. Die Exzentrizität der Zirkulation zur neuen Idee des Fortschritt hin kommt zustande, weil sich die Erwartungen (die etwa in der Waren- und Medienpräsentation virtuell eingeräumt werden) mit der Wirklichkeit der Körpererfahrung niemals decken: Die Dinge bleiben außen, sie können – Gold hin oder her – nur im Glanz der ästhetischen Betrachtung strahlen, also im Tausch von Visualität und Vision.

Die Subsistenzforderungen des Körpers sind an die Lokalitäten der Arbeit in Raum und Zeit gebunden, während die Phantasie chaotisch umherschweifen kann, um in solchen Phantasieprodukten wie Foto und Film, Eisenbahn und Flugzeug, elektrischem Licht und Telegrafie wenigstens medial dem Körper Ruhe zu gönnen, den Sinnen aber eine gewisse Konzentration abzuverlangen. Statt eine kapitalistische Verschwörung für alles verantwortlich zu machen, sollte einmal der Blick auf die Topologie

und Dynamik des Verhältnisses von Ruhe (Muße) und Bewegung (Arbeit) gelenkt werden. Erinnern wir uns: Descartes behauptet, seine wesentlichen Einsichten Träumen zu verdanken.¹³ Sieht man sich einmal die Zeitmaschinen von Jules Verne an, so erkennt man ihren zirkularen Transportcharakter: Sich in Zeiten zu transportieren heißt, Träume wirklich werden zu lassen. Das wiederum heißt aber in gewisser Weise, das Verhältnis von Erwartung und Erfüllung körperlos zu gestalten. Nicht viel mehr als ein leichtes Gefühl der Körper-, d.h. der Schwerelosigkeit und der verwandelten Identität leistet auf den ersten Blick recht hilflos das Karussell. Es ist deshalb bezeichnend, dass die Psychophysiker ihre Aufmerksamkeit zuerst auf das Problem der Gleichgewichtsbestimmung richteten, noch bevor man die entsprechenden Organe verifiziert hatte.

Neben diesem philosophischen Panorama, das in der Romantik auf die Zentrifugalkräfte der Kommunikation und weniger auf die Zentripedalkräfte der Information setzt, sind nun *erstens* die Überlegungen der Psychophysiker des 19. Jahrhunderts beachtenswert, da sie sich der Frage widmen, wie aus den mannigfaltigen Reizzuständen eine kohärentes Bild der Welt wie des Ichs sich herausbildet und wie es manipulierbar wird. *Zweitens* wird die Frage gestellt, wie die Sinnesleistungen ohne Manifestationen eines Sinns oder Willens objektiv zu messen sind. Die Vorgehensweise ist einfach: Man isoliert die Reiz-Reaktion von den Vorstellungen, testet erstere empirisch aus, verallgemeinert sie statistisch und kann dann das personalisierte Schema eines Verhaltens einer Bevölkerungsgruppe ergründen. Die Ergebnisse samt den Apparaturen werden dem Markt zugeführt, wo sie als Medienmaschinen die Wünsche erzeugen, deren Erfüllung die Warenproduktion anbieten kann. Wer genauer hinschaut, kann in der Bilanzierung der Instanzen – Individuum, Subjekt, Person – schon das Geschäft der psychoanalytischen Therapie (Es, Ich, Über-Ich) erahnen, das die Neurotiker so ineffektiv aufzuklären und zu überbieten versuchen.

Die andere Konkurrenz- und Wettkampfstellung von Kopf- und Handarbeit ist von agonaler Art, wie sie Nietzsche ganz im Gegensatz zu Marx – eine Denkfigur Winckelmanns und Schellings aufnehmend – bei den antiken Griechen als Gegensatz zwischen dem dionysischen Rausch und der apollinischen Phantasie feststellt. Nietzsche greift, nicht ohne geringe Kenntnisse psychologischer Forschung seiner Zeit, auf eine Konzeption zurück, in

¹³ Adrien Baillet: *Brief Olympica*. In: René Descartes: *Discours de la Méthode*. Hamburg 2011, S. 173-188.

der Kunst noch zwischen *ars* (Idee) und *téchne* (Ausführung) ungeschieden wurde. Trennt man beides, etwa in Medientechniken und medialen Auführungen, muss eine Phase der Konzeption die Vorstellung des Künstlers zur Ausführung und Vermittlung an den Handwerker darstellen können. Genau in diese Lücke der Vermittlung (dem *concetto* oder *designo*) nistet sich das Wesen der Illusionsmaschinen ein, die provisorisch und kulissenhaft *so tun, als ob* sie schon Ausführungen wären. Obwohl Nietzsche seine Untersuchungen am Fall Wagner und dessen Illusionstechniken illustriert, gehen diese Vermittlungs-, Irritation- und Vexierkünste vornehmlich auf den Barock zurück, aus dem auch jene unbedeutende Maschine stammt, die den Vorzustand der Orientierung in Form eines kleinen dionysischen Rausches simuliert: das Karussell. Das Karussell dient nicht der Überschreitung der Phantasie – dem Traum im Sinne von *Vision* –, so heißt es bei Nietzsche, sondern der Überschreitung in Richtung Rausch, *Derealisierung*. Aber wie gesagt, die Derealisierung muss sich zugleich inkorporieren. Denn selbst die Vorstellung von etwas muss, wenn sie im Entwurf Gestalt findet, einen *chaotischen* Vorzustand haben, aus dem sie schöpft. Das eben ist der Rausch bzw. die Traumbewegung an der Grenze zum Schlaf. Mit der Realisierung einer Derealisierung geht, wie Pierre Klossowski sagt, aber ein Komplott einher, das in drogierter Form den Verlust der Identität mit sich führt. Im griechischen Mythos wird dieser Raum von Dionysos, der als *zerrissener* Gott sich immer wieder neu konstituiert, bewohnt. Es ist eben so: Damit überhaupt etwas sich einschreiben kann, muss vorweg tabula rasa gemacht werden.

Dieser Riss mit anschließender Neukonstitution, der jeweils den Tod *als* Wunscherfüllung aufschiebt, lässt sich im oszillierenden Schwindel durchführen. Im Mythos des Dionysos ist dafür der Wein verantwortlich. Im Kreislauf des Karussells diszipliniert sich dagegen ein Manöver der Neukonstitution der Identität erstens durch die Warenmäßigkeit der Bewegung (zehn Umdrehungen für einen Bezahlvorgang), zweitens durch die Simulationen der Fahrzeuge, mit der die Individuen auf die Reise gehen. Sie, die Kinder, personalisieren sich als Ritter, Lokomotivführer, Autofahrer, Prinzessin in der Kutsche, Feuerwehrmann usf. Eingeebt wird das Spiel und das Pathos der Identitätsfindung am formalisierten Herrschaftsanspruch über die kreisenden Mobile, die der Reizidentifizierung dienen. Mobile, Gefährte, Sozios gewähren den Genuss, ein anderer zu sein, als der, der man ist, nämlich zugleich Herr und Sklave dieser permanent wechselnden Tauschoperationen von Identität. Genau das kennzeichnet das Komplott, und für Nietzsche, so Klossowski, das Delirium der Macht, einer aggressiven Macht, die, um den

Genuss aufrechtzuerhalten, sich permanent steigern muss – bis zur Katastrophe der Ohnmacht. Zu der aber kommt es auf dem Karussell gewiss nur dann, wenn das Getriebe der Maschine versagt. Wir werden das im Wahn von Hitchcocks Karussell in *DER FREMDE IM ZUG* vertiefen. Jetzt gilt es zu behalten, dass diese kleine Maschine ein Exempel für eine Makroökonomie abgeben kann, die sich in der ewigen Wiederkehr des Nichtidentischen als identisch feiert – nämlich im Sog konventionalisierter Zeichen in die Ökonomie von Differenz und Wiederholung eintritt – und die noch das kleinste Kind als Freiraum einer vom Anderen auferlegten Identität bejubeln lässt.

Der Verstand hat nicht etwa die zentrifugalen Kräfte gemeistert, um sie kommunizierbar zu machen oder um sie mitzuteilen; [...] Zuerst der *Ring*, dann das *Glücksrad* und schließlich der *Circulus vitiosus deus*: all diese Figuren verlangen an sich die *Aufrechterhaltung der Distanz* zu einem Zentrum, einem Brennpunkt, einem Nichts und vielleicht zu einem Gott, der die Kreisbewegung anregt und sich in ihr zum Ausdruck bringt. Die zentrifugalen Kräfte fliehen das Zentrum nicht, sondern sie nähern sich ihm immer wieder an, um sich immer wieder erneut von ihm zu entfernen: eben das führt zu den heftigen Schwankungen, die ein Individuum erschüttern, das immer nur sein eigenes Zentrum sucht und nicht den Kreislauf erkennt, dessen Bestandteil es selber ist; denn das Individuum wird von diesen Schwankungen erschüttert, weil jede einzelne aus der Sicht des unfindbaren Zentrums einer *anderen* Individualität entspricht als der, die es zu sein glaubt.¹⁴

Was Klossowski im obigen Zitat als Resümee der Biografie Nietzsche unterzieht, hat in der Abstraktion der Bewegung allgemeine Gültigkeit für ein Individuum, das sich – als Teil einer Allgemeinheit – je auf die konventionalisierten Zeichen beziehen muss, um kommunizierbar zu sein. Zugleich aber entwinden sich in die Kräfte der Lust und des Genießens seiner *Möglichkeit*, selbst ein Zeichen für einen anderen zu sein; nämlich einerseits Authentizität und Autonomie einzufordern, andererseits Teilhabe zu bewahren. In dieser Hinsicht exponieren sich die Kinder im Beisein ihrer wartenden Eltern und die Erwachsenen als Gruppen füreinander auf der Kirmes. Das *Karussell des Lebens* hat die Aufgabe, die Distribution der Verausgabung des Mehrwerts der *Arbeit* als *Form positiv besetzter Selbstermächtigung* zu illusionieren. Denn der kleine Mann auf dem Pferdchen, der dem Kitsch sich hingibt, weiß, er ist nicht wirklich der Ritter, den er zu sein vorgibt. Aber gerade durch das Spiel ist die Realität auf Möglichkeit hin überschritten und in einem gewissen Sinne befreit, die der große Mann dann hinter der Fotokamera zu sichern beansprucht.

¹⁴ Pierre Klossowski: *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*. München 1986, S. 337f.

Die Marge der fingierten und fiktionalen Überschreitung auszuloten, ist im 19. Jahrhundert nicht mehr die Aufgabe der Philosophen – so Nietzsches Dilemma –, sondern der wissenschaftlichen Psychologie, die sich mit der Dynamik der Affekte beschäftigt, sodass die aggressive Steigerung zum Rausch hin (und zur Pathologie) moderiert und therapiert werden können soll. „*Uniformität der Empfindung*, ehemals durch Gesellschaft Religion erstrebt, wird jetzt durch die Wissenschaft erstrebt: der *Normalgeschmack* an allen Dingen festgestellt, die Erkenntnis, ruhend auf dem Glauben an das Beharrende.“¹⁵

Mit dem Problem der Affektsteuerung und der Gestaltbildung als Erkenntnis- und Wahrnehmungsproblem ist dann jene Gruppe von Forschern beschäftigt, die zuerst unter Franz Brentano in Wien, Wilhelm Wundt in Leipzig und Carl Stumpf (bei dem Robert Musil 1908 promovierte) in Berlin Effekte der *Realisierung von Illusionen* auf sinnlich-ästhetischer Ebene untersuchen, ohne die Frage zu beantworten, die Kant nicht mehr im cartesianischen Zweifel, sondern im Imperativ der Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft als für Kritik maßgeblich aufgeworfen hat. Kurz gesagt, wird das Verhältnis von Vision und Visualität, wie es auch im nostalgischen Kitsch des Karussellbildes zum Ausdruck kommt, psychologisch, oder besser: psychoökonomisch untersucht. Offenbar ist auch hier von einem vermittelnden Übergang auszugehen, der als solcher nur negativ, provisorisch oder medial als „Geist“ oder „Bewusstsein“ zur Erscheinung kommt, der also erst empirisch kommunizierbar gemacht werden muss, also im Schnelldurchlauf statistischer Experimentalanordnung Konventionalisierungen der Gesellschaft nachbildet. Praktischerweise und sinnfrei geschieht das in der fluiden und zugleich äußerst „beharrenden“ Sprache der Mathematik.

Rebekka Ladewig hat in ihrer Darstellung des Zweifels im Übergang zum Schwindel die Metaphern der cartesianischen Erweckungsszenen aus dem Orientierungswissen der damaligen Seefahrer (Niederländer und Engländer) ableiten können. Die Seefahrer haben nicht nur mit dem Problem der Orientierung zu arbeiten, beständig ist auch die Angst, dass das fragende Denken im Objekt der Erfüllung zugrunde gehen wird, das Schiff bei Flaute manövrierunfähig ist. Auf Descartes zurückbezogen zeigt Ladewig, dass die Figur des Zweifels sich deswegen in eine Unendlichkeit flüchten wird, die in eine funktionale und integrale Mathematik mündet, und zwar, nachdem sie

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*. In: Giorgio Coll, Mazzino Montinari (Hg.): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 9, München 1980, S. 501.

Schritt für Schritt den Zweifel an den Sinnesleistungen eliminiert, Qualität in Quantität verwandelt und so schlicht den Schwindel der Sinne durch die Genauigkeit der unendlich feinen Zahlenreihe unterläuft. „So geht es nicht zuletzt auch bei Descartes darum, der scheinbaren Evidenz sinnlicher Erfahrung zu misstrauen und die Gewohnheiten des Denkens ebenso wie das tradierte Wissen kritisch zu hinterfragen bzw. sie radikal in Zweifel zu ziehen.“¹⁶ Auch hier geht es in der Denkfundierung darum, Erfahrungsbildung durch technisches Wissen abzukürzen und kulturfrei zu normieren. Die Methode dieser Eliminierung der Zeit besteht darin, die Unendlichkeitsmarge rechnerischer Ungenauigkeit algebraisch so weit zu treiben, dass sie den Sinnen nicht mehr ins Auge fällt. Anders gesagt: Die Methode *Mathematik* ist exakt, während das *Rechnen* sich den jeweiligen Erfordernissen der Darstellung anpassen darf. Die Genauigkeit von Berechnungen sind praktischerweise nicht absolut, sondern so trennscharf, wie es die Auflösung der Sinne erlaubt, aus Inhalten (Störungen) zuerst homogene Medien zu machen, in denen dann wieder Störungen als Einschreibungen sich hervorheben können. Erst mit diesem wissenschaftshistorischen Paradigmenwechsel von Absolutheit zu ökonomischer Relativität lassen sich (seit dem Barock) Theologie von Philosophie und Physik sich von Psychologie trennen, noch radikaler gesagt: Ökonomie und Wahrheit schließen sich aus.

Diese Ausgangssituation, die Descartes aus seinen „Visionen“ und „Mediationen“ entwickelt und die für die elektrifizierte und motorische Instrumentalisierung der Medien von Bedeutung sein wird, findet ihre zweite Etappe in den Auseinandersetzungen Kants mit dem Problem der Dimension der Welterfahrung, in einem kleinen Text mit dem Titel WAS HEISST, SICH IM DENKEN ORIENTIEREN? Die Fragestellung habituiert den Orientierungsbegriff nicht von der Mitte des Ichs, sondern von den Grenzen der Bestimmung des vernünftig Denkbaren. Diese Figur ist zwar erneut darum bemüht, einen Ankerplatz, eine Haltestelle für die schwindelnden Sinne und das zweifelnde Bemühen zu finden, Wissen zu objektivieren, geht aber dazu über, nicht die Sinne, sondern die Denkbewegung selbst kritisch zu hinterfragen. Nicht so, dass das Begehren nach Wissen explizit würde, wie bei Schopenhauer und später Foucault, sondern, indem eingesehen wird, dass der Verstand in seiner organischen Verfassung durchaus zu täuschen und zu schwindeln im Stande ist, was etwa in den logischen Paradoxien, Syllogismen und Paralogien zum Ausdruck kommt, mit denen sich Kant beschäf-

¹⁶ Rebekka Ladewig: *Schwindel. Eine Epistemologie der Orientierung*. Tübingen 2016, S. 25.

tigt. Doch dieser Schwindel hat Methode. Von nun an gilt es, der Logik des Schließens ebenso seine Aufmerksamkeit zu widmen wie den Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung, einer Logik der Psyche. Während die Logik noch mit Wahrheitswerten operiert, operiert die Psycho-Logik mit ökonomischen „Lust-Unlust Realisierungen und Derealisationen“. Bei Kant ist es nicht die Grenze der Rechenkunst, sondern ein profaner *Glaube*, der die Vororientierung und den Übergang zum Denken arrangiert, d.h., Kant arbeitet mit einer Grenzbedingung von Vernunft, die er „Vermögen“ nennt. Mit *Orientierung im Denken* ist eine Art Vorzustand gemeint, in der a priori die Situierung des Menschen im unendlichen Raum und in endloser Zeit angenommen werden muss. Jenseits dieser Kontinuitäten des Glaubens regieren Magie und Mystik, Wahnsinn und Schwindel, Traum und Ohnmacht. Die *Kritik der Vernunft* besteht darauf, auf dem Meer der Sinneseindrücke und der möglichen Schlüsse nur solche zuzulassen, die in eine vergesellschaftete Akzeptanz münden, in der das Apriori göttlichen Wirkens keine Sprünge macht. Das protestantische Sittengemälde, das sich daraus ableitet, frönt einem asketischen Ideal „reiner Vernunft“, „die nicht zufällig als sesshafte Vernunft gilt. *Sich orientieren* im Sinne Kants bedeutet dann zu allererst, dass die Vernunft die Grenzen ihrer eigenen Fragen erkennen und entsprechend kartieren musste.“¹⁷ Kant, den bekanntlich schon eine kleine Fährfahrt auf der Ostsee seekrank machte und der jeglicher Fernorientierung abgeneigt war, die nicht per Post sich organisieren ließ (da ist sie, die Mediendelegation), wird nun gewillt sein, alles, was in der Vernunft unrein ist, auszugrenzen. Hierzu gehört das pathologische und das nichtpathologische Programm des Schwindels und des (moralischen) Schwindeln, der Täuschung der Sinne und der Tausch der „Vermögen“. Um es aber auszugrenzen, muss er es zuerst identifizieren. Als Einfallstor aber auch Barriere dient der Begriff „Orientierung“, also die Gewährung eines vorbewussten Zustands. Ladewig übernimmt für die Grenzbestimmung den Begriff des „impliziten Wissens“ von Polanyi, der sich weniger über Zeichen als über *Spuren* organisiert, also *Protozeichen*, denen die Eindeutigkeit des Bedeuten noch fehlt und denen die *Protomedien* „Meer“ oder „Ozean“ zugestellt werden.

Bei Kant ist der historische Augenblick erreicht, in dem die Grenzziehung der Vernunft umgekehrt in eine Grenzziehung des Schwindels, seine *Nutzbarmachung zur Erweiterung der Vernunft* umschlägt: nämlich dann, wenn in Schwindelmaschinen der Normfall der Weltorientierung instru-

¹⁷ Ebd., S. 67.

mentalisiert werden kann, wenn Raum und Zeit sich so stückelbar erweisen wie Geld. Dafür muss man die Kontinuitäten in diskrete *Erlebniseinheiten* zerlegen, die struktural wie Sprache organisiert sind. Der Seemann folgt dann nicht mehr den Erfahrungen mantischer Astronomie, sondern dem Kurs des Kompasses, was aber erst dann Sinn macht, wenn er das Meer kartografiert hat. Erst dann wird der Witz einer nicht mehr in Gott, sondern im Vordenken fundierten Orientierung offenbar. Nun, die Kartographen fahren nicht zur See, sie sammeln und montieren die Erfahrungen der Seefahrer. Medien wie Raum und Zeit haben ihre Vorgeschichte in einem Chaos, das sich organisiert. Wie anders kann der Wunsch entstehen, in dieses schwindelerregende Chaos wieder einzutreten, Herr über die schwankende und zweifelnde Theosophie zu werden, die Avenarius und Mach lässig in eine Denkökonomie verwandeln.

Wie in einer Honigschleuder trennt sich das Flüssige vom Festen, das Symbolische vom Funktionalen. Das Karussell dient, weil es die Sinne destabilisiert, zu ihrer Stärkung und das Denken wird auf Gebiete ausgedehnt, die vordem der Vernunft entzogen waren, jenen großen Bereichen des Vorbewussten, des Unbewussten, des Unterbewussten. Was da an Ozeanen erobert und kolonialisiert wird, beginnt mit der Entwicklung von Optiken bei Galilei und endet wahrlich nicht mit den Schaukel-, Schwing- und Schwindelmaschinen, die Purkinje sich ausdenkt und die erst um 1871 zur Entdeckung der Gleichgewichtsorgane führen – die, wie alle Organe, sich alsbald auch manipulieren lassen.

Unsere Darstellung beginnt mit der Beschreibung jener Schwindelmaschine Namens Karussell, die nicht dem Begehren nach Wissen dient, sondern der Erhaltung des Begehrens. Die These, die Ladewig so genau lokalisiert, gilt es zu bestätigen:

Denn Orientierung, so die hier vertretene These, ist unterhalb der Schwelle der gegenständlichen Wahrnehmung, Erfahrung und Reflexion situiert. Sofern sie glückt, zeichnet Orientierung sich dadurch aus, dass sie unbemerkt abläuft. Was im Umkehrschluss bedeutet, dass sie erst in der Unterbrechung thematisch wird: in Momenten der Diskontinuität oder Störung, der Desorientierung und des Schwindels. Insofern sind Orientierung und Schwindel in der hier entwickelten Perspektive stets aufeinander bezogen – nicht derivativ, sondern in Form einer konstitutiven Negativität.¹⁸

Während Ladewig daran interessiert ist, die Untersuchung bis in jene Schwindelmaschinen zu leiten, die von Purkinje bis Breuer, Mach und

¹⁸ Ebd., S. 2.

Helmholtz als Vorläufer und Vorbilder raffinierter Kirmesmaschinen und Medienarrangement unschwer zu erkennen sind, geht es mir darum, zwei andere Fragen aufzuwerfen.

Erstens stellt sich die Frage, welche Grundorientierung *Medienszenen* des Protomediums Karussells darstellen und *szenisch* rückentwickeln.

Zweitens ist zu fragen, wie die jeweiligen tauschökonomischen Bedingungen von Schwindel und Objektivität, „Vermögen“ (nach Kant geistig) und „Vermögen“ (nach Marx materiell) sich in einem oszillierenden Gleichgewicht derart halten, dass einerseits nicht der Abgrund unendlicher Vororientierung (Gott), andererseits nicht der Stillstand in göttlicher Allwissenheit (Ende des Tauschs, Paradies) droht. Es geht also um die subliminale Funktion des Tauschs, der offensichtlich nicht einfach in die Kategorien von „wahr“ und „falsch“ und von „Lüge“ und „Wahrheit“ aufgeht, sondern als *konstitutive Negativität* eine Dynamik antreibt, die dem Hier und Jetzt die Möglichkeit eröffnet, an einem ganz anderen Hier und Jetzt teilzuhaben, ohne in jenen Schwindelabgrund zu blicken, der, wie die Anekdoten verbreiten, jene Leute befallen hat, die zum ersten Mal den Spiegelglanz einer Daguerreotypie betrachten, Stimmen aus Bells Apparat zu hören bekamen oder Lumières einfahrenden Zug auf einer Leinwand ängstlich zur Flucht bewegte. Die Medien also versichern ein Gleiten unterhalb des Beharrens sinnlicher Erkenntnis. Können wir uns auf jenen kindlich-protomedialen Augenblick zurückbewegen, in dem wir zum allerersten Mal vom Wunder einer Fotografie ergriffen wurden – dass eine Fotografie bewirkt, wie jedes Bild, in einen anderen Raum und eine andere Zeit hinüberzugehen, ohne dass wir auf der Schwelle die Orientierung verlieren?

Während bei Ladewig sehr genau nach einem Paradigma der Vororientierung des labilen Gleichgewichts durch den moderiertenden Schwindel gefahndet wird, geht es mir um den *Kategoriensprung* zwischen dem semantischen Schwindeln, dem Unterlaufen der Konventionalität von Zeichen und Wahrnehmung, und dem körperlichen Schwindel, dessen Grenzfunktion dem Stillstand, dem Tausch ohne Opfer gewidmet ist. Die Privationen (Tauschüberbietung, Tauschstillstand und deren jeweilige Pathologien) sind nach meiner These Versuche der Rückeroberung dessen, was im Tausch hinter dem Rücken der Tauschenden sich *als* Mediengesellschaft ritualisiert und konventionalisiert.

Diesen Sprung hat Alfred Sohn-Rethel – wie bereits erwähnt – nicht als strukturellen, sondern als historischen Zusammenhang begriffen, mit der Pointe, dass erst die Erfindung des gemünzten Geldes um 680 v. Chr. im

antiken Griechenland die philosophische Logik und die Philosophie entfesselt hat, weil das Geld den reinen Tausch symbolisiert. Jochen Hörisch hat die komplexen und diffizilen Argumentationswege Sohn-Rethels so zusammengefasst:

Einzelne Subjekte mögen sich inhaltlich denken und vorstellen, was immer sie wollen – im Tausch (und nicht etwa im Dialog) sind sie zu der schlechthin verbindlichen Form von Inter-subjektivität verhalten. Der geldvermittelte Tausch von Äquivalenten ist somit die Abstraktionsleistung, die sowohl vereinzelte Subjekte zu einer Gesellschaft als auch (kantisch gesprochen) die beiden Stämme des Erkenntnisvermögens, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, erst zu einer Einheit synthetisiert und sie dadurch zu homogener Dingkonstitution befähigt. Konstitutiv für die kategoriale Verfassung verbindlichen Bewußtseins ist deshalb die Sphäre der Distribution und nicht etwa die Erfahrung gemeinschaftlicher Produktion oder Kommunikation.¹⁹

Nun sind „vereinzelte Subjekte“ offensichtlich nichts anderes als Individuen, die ihre Orientierung in Gesellschaft als instabil oder unerfindlich ausmachen, sich also an Widerständiges als das andere ihrer selbst anlehnen müssen, naiv gesagt: *Kinder*.

Ob der historische Ausgangspunkt des abstrakten Tauschs oder die materielle Basis des Warengeschäfts geeignet erscheinen, einem materialistischen Gesichtspunkt des Schwindels durch Zeichen einerseits, durch Sinnenüberbietung oder Hintergehung in Simulakren andererseits gerecht zu werden, spielt für unseren Zusammenhang keine Rolle. Wesentlich ist die u.a. im Geldmedium geleistete Abstraktion, die eine absolute Basis für die selektive und differentielle Vernunft bietet, da das Medium selbst frei ist von jeglichem Wert bzw. von jeglicher Aufmerksamkeit und somit alle möglichen Wert- und Tauschbeziehungen in sich aufnehmen kann – immer in Bezug auf die mediale Substitution und transversal über alle möglichen kategorialen Bestimmungen hinweg. Schließlich sehen wir nicht Fernsehapparate an, sondern Fernsehsendungen. Der Fernstehtechner aber sieht die Sache genau andersherum. Beide Nutzer stehen jeweils in ihrem Abstraktionsfeld, so wie Bauern, die den Wert von Schafen gegen den von Ziegen abzuwägen vermögen. Allerdings brauchen diese Bauern nicht abstrakt zu denken. Sie können rein sinnempirisch den Schafen ins Maul schauen und somit auch nicht dem Gegenüber einen Schwindel unterstellen. Sohn-Rethel bindet deswegen das Problem von Wahrheit und Lüge an den Sachverhalt der Abstraktionsfähigkeit (Theorie), schlicht also an den subkutanen Aufmerk-

¹⁹ Sohn-Rethel: *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, S. 9.

samkeits- und Sinnenschwindel, mit dem Quantitäten (Oszillationen) die Qualitäten (Werte) unterlaufen. Magnetismus, Elektrizität, Mikroelektronik und Fotochemie sind solche qualitativ, also sinnlich nicht zu erfassenden Prozesse, die heute als Rechenmaschinen das Tauschen hintergehen, um anschließend die Eingaben in sinnliche Zeichen verwandeln. Dieser Umweg über das nicht sinnliche Medium (Mikroelektronik) ist kein Nachteil, sondern bietet den Vorteil des Tauschs jenseits sinnlichen Bewusstseins. „Das Problem und seine Schwierigkeit liegt nicht darin, daß dieses Bewußtsein immer in bestimmter Weise verkehrt ist, sondern darin, daß *dieses verkehrte Bewußtsein die Wahrheitsfrage hat*, ja, daß mit ihm überhaupt die Wahrheitsfrage erst in die Welt gekommen ist!“²⁰ Setzt man statt „Bewusstsein“ den Parameter „Aufmerksamkeit“, der sich auf die Fokussierung und Dauer der Ereignispräsenz *innerhalb* einer Gesellschaft (Szene) bezieht, wird das abstrakte Medium „Bewusstsein“ zu einem konkreten, praktischen Verhalten, zur praktischen Vernunft. Den tauschenden Bauern wie den fernsehenden Betrachtern wird dann die Frage nach Wahrheit und Irrtum eine relative, die sich am situativen Objekt schult. „Denn das Bewußtsein abgesehen von seiner Wahrheitsfrage ist ein bloß dingliches Sein, bestenfalls von der Art einer Sinnestäuschung, ein physiologisches Phänomen also oder ein *Gegenstand* der Erkenntnis, nicht aber die Erkenntnis und das Bewußtsein selbst.“²¹ Die Kernthese Sohn-Rethels, „das Bewußtsein der Menschen werde von ihrem gesellschaftlichen Sein bestimmt“²² muss Privation und Individuation gesellschaftlich sanktionierbar machen, schon erst recht, wenn sie sich im Besitz – so Marx – materialisiert, aber auch, wenn sie sich als Moral verinnerlicht. Das ist aber im Mediumkonsum schon nur mehr am Rande der Fall. Walter Benjamin hat das mit einer Anmerkung zur Kernthese Sohn-Rethels salopp formuliert: „Und wenn ich ein Buch lese?“²³

Wie gezeigt, steht neben dem Wissen als Normorientierung in Raum und Zeit einerseits, der Sinnestäuschung andererseits ein Bereich der nützlichen Illusionskünste zur Verfügung, die uns zur Kenntnis nehmen lassen, dass ohne asymmetrischen Tausch, ohne die Anerkennung der Illusion des Symbolischen, Ökonomie als sich selbst be- und entgrenzender Bereich, als disziplinierter Schwindel, sich nicht erhalten kann. Die marxistische Protektion des Fetischs *Ware* ist um die Kategorie *Medien* zu erweitern. In Medien

²⁰ Sohn-Rethel: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, S. 159.

²¹ Ebd., S. 159.

²² Ebd., S. 163.

²³ Sohn-Rethel: *Warenform und Denkform*, S. 45.

bekommt das Geld seine direkte Beziehung auf die Sinne wieder zurück und ist wieder, was es im Naturaltausch war.

Tatsächlich heißt „tauschen“ nicht, den Apfel oder die Birne zu essen, sondern, sie in Besitz zu bringen und somit in Verfügung der sinnlich-potentiellen Erscheinung zu halten. Erst danach, nach ihrer Präsentation, darf man die Früchte des Tauschs verzehren. „Der Tauschakt entbindet nämlich (...) eine Denkabstraktion, die die Tauschenden lehrt, sinnliche Gewißheiten prinzipiell als mögliche Täuschungen zu verdächtigen und statt dessen in Funktionskategorien (...) zu denken.“²⁴ Erst der Biss in den Apfel bestätigt und konsumiert zugleich den Gewinn der Tauschhandlung. Nun ist der Apfel noch ein Naturalprodukt, dessen Herstellung zwar Arbeit und Boden, nicht aber wieder Rohstoffe bedarf, wie in der maschinellen Produktion. Erst wenn diese selbst zu Waren werden, vollendet sich, so Sohn-Rethel, die Zirkulation in einer Inertialbewegung. Dann ist der durch den Tausch angeregte Schwindel jedoch nicht mehr auf einen Stillstand zurückzuführen. Auch wenn die Rohstoffe begrenzt sein mögen, lassen sie sich doch recyceln. Die Realorientierung fällt aus, die Wertbeziehungen inflationieren.

Die Produktion findet hier also nach den Gesetzen des Tausches statt, der Tausch jedoch mit dem Inhalt und der Bedeutung der Produktion. Erst diese Verschmelzung verleiht der Zirkulation den dynamischen Charakter der nicht-endenwollenden Bewegung, der sich im neuzeitlichen Initialbegriff ausdrückt und durch ihn zum Fundamentalbegriff der exakten Wissenschaft wird.²⁵

Eine eingängige Beschreibung des Dilemmas der Vermittlung von Produktion (Arbeit) und Genuss (Konsum) versucht Pierre Klossowski jenseits der marxischen Werteschemata zu skizzieren. Ihm geht es nicht um den Warentausch, sondern um die damit einhergehende Perversion im Moment der Überbietung reiner Bedürfnisbefriedigung, in dem der Körper nicht mehr als Ware für eine Arbeitskraft, sondern als Produzent deklariert wird: als Produzent seiner Begierden und Lüste und als Produzent seiner Produkte. In diesem Fall pervertiert der Wert derjenigen Arbeit, die Soziologen schon länger als „Freizeitarbeit“ bezeichnet haben.

Damit die Vergesellschaftung nicht bloß der Produktionsmittel, sondern auch der Individuen den strafenden Charakter der Arbeit aufhebt, soll die Produktion derselben geräteartigen Objekte nicht mehr *einem industriell bestimmten Bedürfnis* entsprechen, sondern einem *lei-*

²⁴ Sohn-Rethel: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, S. 21.

²⁵ Sohn-Rethel: *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, S. 48.

denschaftlichen Streben: die Arbeit soll in der Euphorie der Einbildungskraft als spontanes und schöpferisches Agieren des Menschen ausgeführt werden.²⁶

Die Erfüllungskomponente des „leidenschaftlichen Strebens“ führt, parallel zur Reproduktionskultur der Ware, zu einem Wettbewerb der Überbietung der Lüste, die wir gleich der Erhöhung der Geschwindigkeit des Karussells als aggressives Spiel bezeichnen können, in der die Verausgabung auf den Körper zurückschlägt und bis in den *Rausch* führt. Die Pointe der Darlegung Klossowskis ist nämlich die, dass die Lüste nicht für einen anderen austauschbar erscheinen. Wir können die Konsequenz daraus Sadismus nennen. In dieser Hinsicht referiert meine Position – betrachtend, fotografierend – vor dem Karussell, genau den *asketischen* Part des Spiels um den Rausch. Denn es gibt keine Lüste ohne Gesetz. – Je strenger das Gesetz, umso höher die Lust. Auf der Grundlage dieser stabilisierenden Verschiebung von Freizeitarbeit und Arbeitsverweigerung, die in ihrer Mikroökonomie in jedem Urlaubsressort und eben auch in der Topologie des Karussells oszilliert, „soll sich eine jede Aktivität als ein rituelles Spiel organisieren, *bei dem dasselbe Schauspiel – nämlich die Inszenierung der Tauschakte zwischen Neigungsgruppen – das Gleichgewicht und die Fähigkeiten des einzelnen und der Gesamtheit sichern muß.*“²⁷ Die Stabilisierung „der ‚Ökonomie‘ der Affekte und der Ökonomie der Bedürfnisse, die durch den Tausch definiert sind“²⁸ erweisen sich nur deshalb nicht als analog, weil Klossowski sie an die Vermutung bindet, dass der übliche Warentausch und der Austausch der Lüste durch die Instrumentalisierung von Medien- und Freizeitinstrumenten pervertiert ist, Letzteres nicht mehr der Notwendigkeit geschlechtlicher Sexualität dient, sondern auf allen Ebenen sich in ein erotisches Spiel einlassen kann: auf dem Karussell im Rausch und hinter der Kamera als Voyeur und Dieb dessen, was eigentlich *nicht tauschbar* ist, nämlich die unmittelbare körperliche Erfahrung des Schwindels. Tauschbar wird sie nur, so Klossowski, im wetteifernden Agon, mit der die Produktion die Freizeit erzeugt in dem Maße, wie die Freizeit sich als produktives „künstlerisches“ Spiel, als zweckloser Zweck bezweckt. Es ist notwendig zu beachten, dass die taumelnde Ökonomie von „Ernst“ und „Spiel“ nicht mehr dialektisch, sondern unmittelbar gekoppelt, ökologisch unabdingbar geworden ist. Mit dem Spiel ist es ernst: „Man kann

²⁶ Pierre Klossowski: *Die lebende Münze*. Berlin 1998, S. 27.

²⁷ Ebd., S. 27.

²⁸ Ebd., S. 22f.

hier sagen, daß die Aggressivität die Materie des Spiels darstellt.²⁹ Spiel, das meint nun die sich steigernde Tauschbarkeit und Reversibilität auch dessen, was als individuelle Einheit, als körperliches „Eigentum“ – nennen wir es positiv *Erfahrung* – aufs Spiel gesetzt wird: die Überschreitung. Im Austausch des Tauschs geschieht der Schwindel als Simulation der veräußerlichten Unveräußerlichkeit: Kurzum, die Lust wird zur Ware – dezent angetrieben und zugleich verflüchtigt in einer Prostitution neben der Kirche auf dem Karussell, das man für ein paar Münzen besteigt, bevor der Einkaufstempel ruft. „Das Simulakrum in diesem Sinne ist jedoch nicht die Katharsis, welche nur eine Ablenkung der Kräfte ist, denn es reproduziert die Realität des Phantasmas auf der Spielebene, als *Inszenierung* der aggressiven Realität.“³⁰

Unter dem Dilemma medialer Verwertung der Affekte gilt es *erstens* die Tauschparameter (Werte), *zweitens* die szenischen Rücktauschbarkeiten (Gewinne) und *drittens* die pathogene Verweigerung in den Schwindeltausch eintreten zu lassen und zu beobachten. Im Begriff des Affektes zentriert sich nämlich jene *Metapsychologie*, die in der Lehre Freuds im Austausch von *tonischer* und *freier* Energien das Wunder der Ökonomie des Lebens feiert. Und dass es da taumelt und zweifelt und schwindelt, ist gerade die Rückversicherung dafür, dass es ein Momentum gibt, das sich jedem Willen entzieht, nämlich dem *Tausch als Konstanzprinzip*. Die angsterfüllende Drohung eines Tauschstillstandes präzisiert Freud in seinen Vorlesungen mit dem Medium der Kapitalökonomie: „Die Angst ist also die allgemein gangbare Münze, gegen welche alle Affektregungen eingetauscht werden können“.³¹ Folglich ist die Angst – wie wir im letzten Kapitel mit Lacan sehen werden – das, was nicht täuscht, weil sie Ausdruck dessen ist, was – trotz der illusionären Lustbetonung des Spiels – *nicht* getauscht werden kann.

Während der *erste Teil* meines Textes das ökonomische Verhältnis von Tausch und Schwindel in Parametern zu sortieren versucht, szenifiziert der *zweite Teil* das Karussell als Objekt, in dem die drei Ordnungen des Schwindels dramaturgisch wechselwirken. Das geschieht in einer Darstellung von populären Medieninszenierungen, in denen das Karussell real, symbolisch oder funktional in Erscheinung tritt. Es ist nicht immer das Karussell selbst, sondern auch dessen Effekt, der Schwindel, der sich in den Figuren mathema-

²⁹ Ebd., S. 28.

³⁰ Ebd., S. 29.

³¹ Sigmund Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt a. M. 1991, S. 385.

tischer Kegelschnitte ein dramaturgisches Pendant gibt. Nicht immer läuft die Ökonomie der Verräumlichung kreisförmig oder elliptisch. So zeigt das Märchen vom Hasen und Igel nicht wirklich einen Rundlauf, sondern ein Hin- und Her, während der Western *HIGH NOON* die Ökonomie auf den Affekt des Duells reduziert oder *VERTIGO* sowohl den Höhengschwindel als auch den kriminellen Schwindel konfiguriert und so einen Übergang zwischen Moral und Ökonomie, Pathologie und (krimineller) Vernunft anzeigt. Medieninszenierungen des Karussells spielen aber auch mit komplexeren Figuren, Wetten und Wettkämpfen, mit Erwartungserweckung und deren Erfüllung, mit Parabeln, Hyperbeln, Schrauben und Knoten, die sich alle der Disziplinierung von Ursache-Wirkungsketten entziehen wollen.

Der dritte Teil widmet sich einer historischen Konturierung des Karussells, die auch eine Geschichte von Askese, Opfer, Gabe und Verausgabung ist. Insbesondere in der Symbolik des Karussells als Haltepunkt, Ankerplatz, Drehachse der Erschwindelung einer anderen Wirklichkeit, die vorgeblich nicht täuscht und nicht tauscht, die also dem Erkalten, der Erstarrung, den Tod jeglicher Ökonomie und der Überdrehung des Schwindels in der Angst bis zur Ohnmacht zur Folge hat, werden wir die Polarisierung von asketischer und rauschhafter Komponente kontrastiv erkennen. Unsere Referenz ist die Nietzsches: der zerrissene Gott Dionysos.

Historisch betrachtet hat das Karussell zwei Wurzeln, die eine ist das Ringstechen, ein Trainingsgerät für angehende Ritter, die andere ist der Festzug, der Umzug mit Reiterei. Die eine testet Aufmerksamkeit und Geschicklichkeit, die andere schult einen Betrachter für Momente der Anökonomie.

Wenn im dritten Teil nach einem Halte- oder Orientierungspunkt jenseits des Schwindels gefragt wird, ist von der Überwindung des Todes die Rede. Dessen Grenzerfahrung ist Angst, Verlust einer stabilisierenden Repräsentation, Todesabwehr. Die Angst ist für Lacan das, was nicht täuscht.

Die Ökonomie des Schwindels endet also gerade dort und hat dort ihre Wahrheit, wo sie sich entfliehend begegnet, in der Angst davor, dass Präsenz und Repräsentant tatsächlich fusionieren, dass zum Schrecken des Subjekts zwischen Dingen und Menschen kein Unterschied mehr besteht – nicht weil die Menschen verdinglichen, sondern eher, weil die Maschinen sich immer mehr vitalisieren. Entweder gibt es dann den Schwindel nicht oder der Schwindel überdreht derart delirierend, dass es das nicht mehr gibt, was ein Ich für sich selbst bedeutet, nämlich eine bequeme Illusion, die insgeheim von allen geteilt wird und sich seiner Beruhigung erfreut.