

nem ganz anderen Regelwerk nicht. Kurz: Die Geschichte der Abseitsregel ist wechselhaft, aber es wird nicht im Spiel ausgefochten, welche gerade gilt.

Die Menschenwürde hat aber nicht den Status eines regulativen Ideals. Es ist nicht lediglich strittig, wie weit sie praktisch realisiert ist, sondern strittig ist, was sie überhaupt bedeute. Der Kampf um Menschenwürde trägt immer auch mit aus, unter welch würdigen Verhältnissen er selbst ausgetragen wird. Und dagegen hilft kein Natur-Trick: Der Maßstab der Kritik menschenunwürdiger Verhältnisse ist nicht erkennbar, sondern er ist als solcher politisch umkämpft und *auf Dauer prekär*. Zum Glück sorgt das Völkerrecht für humane Asymmetrien: Wer die Folter oder die Kategorie des lebensunwerten Lebens wieder salonfähig machen will, der trägt heute die Beweislast. Aber auch dann bleibt der Ausgang offen. Manchmal wird die Gemeinde mit »tödlichem Mitleid« betört und läuft dem Tabubruch, wenn auch mit zahlreichen Bocksprüngen, hinterher.⁴⁴

Und im Politischen?

Wer den Maßstab der Kritik menschenunwürdiger Verhältnisse für *erkennbar* hält, der kritisiert bestehende Verhältnisse (nur deshalb), weil die Menschenwürde nicht hinreichend praktisch verwirklicht ist. *Weil* scheinbar nicht strittig ist, was Würdigkeit denn sei, können Menschen gegebenenfalls zu ihrem Glück gezwungen werden. Der Kampf um Anerkennung dagegen ist als *social engineering* nicht zu haben.⁴⁵ Politischer Kultus wäre die Pflege der Einsicht, dass Menschen Glück haben müssen, zu ihrem Glück zu gelangen.

Muße und politische Kulte | Alle Erfahrung zeigt, dass eine Gesellschaft gelegentlich den Geist ihrer Verfassung beschwören

44 | Siehe Klaus Dörner, Tödliches Mitleid, Gütersloh ²1989. Das Verfahren der Betörung ist immer das gleiche: eine unsägliche Beispielkultur. Zu dem Beispiel »Folter« siehe Heribert Prantl, Gute Folter, böse Folter. Indizien für eine zivilisatorische Regression, in: Süddeutsche Zeitung vom 10.3. 2003; zu dem Beispiel »Euthanasie«: »Schmerzhafter und grauenhafter ist das Lesh-Nyan-Syndrom, ein äußerst seltenes Erleiden, das ... [es folgt Horrorszenario]« (Bräutigam/Thomsen); zitiert nach und diskutiert von Wolfgang Jantzen, Maklerin von Gedankenmassen. Schwierigkeiten der »praktischen« Moralphilosophie mit der Euthanasiedebatte, in: Forum Wissenschaft 1(1993), S. 36–42, hier: S. 38

45 | Siehe Pieper, Phänomen, a.a.O. (Fn. 3), S. 25

muss – sei es, sich seiner zu versichern, sei es, ihn zu verrücken. Die Weltgesellschaft muss den Geist der Menschenrechte pflegen und ihn wach halten; bestimmte Fußballvereine pflegen den Geist ihrer Tradition; die Gesellschaft der Bundesrepublik müsste den Geist ihrer Verfassung lebendig halten, denn »sonst ist Demokratie nicht wehrhaft«, wie man bei uns so sagt.

Vom Geist Solche Zelebration des Geistes einer Verfassung ist ein Fall,
Tötenden vielleicht sogar ein paradigmatischer von Muße. Thema ist die Gestaltung des Prinzips von Zwecksetzungen, und hinsichtlich der Form solcher Zelebration ist offenkundig, dass sie, wenn überhaupt praktiziert, die Form der Selbstzweckhaftigkeit annehmen muss. Es ist eine kultische Übung, den Geist einer Verfassung zu locken; er kann nach aller Erfahrung nicht Gegenstand einer Zwecksetzung sein, denn man kann sein Erscheinen nicht bewirken. Das Gelingen des Kultus ist und bleibt prekär; den Geist einer Verfassung zu beschwören, kann ihn immer auch töten, und das sicherste Verfahren, solchen Geist zu töten, ist es, ihn zelebrieren zu *wollen*. Wenn man den rechten Zeitpunkt verpasst und/oder ihn stattdessen permanent zelebrieren möchte, redet man ihn typischerweise tot. Wenn man ihn taktlos direkt anspricht – und z. B. in Festreden beschwört, wie schön es heute wieder einmal sei, dass wir alle zusammen gekommen seien –, dann »verdünnt« sich solcher Geist, meist sogar fluchtartig. Wenn der *BV Borussia Dortmund* plötzlich wieder in den Ringelsocken der alten Siegermannschaft spielt, dann ist das eine nette Geste, steht aber immer in der Gefahr, zum blöden (Verkaufs-) Gag herabzusinken. Solche Gesten wollen wohl dosiert sein, ganz wie eine Medizin. Eine breite Debatte um den Entwurf eines Zuwanderungsgesetzes *kann* ein öffentliches Sich-Verständigen werden, wie unsereiner denn bei sich zu Hause mit den Anderen leben mag. Die gleiche Debatte kann ebenso latente Rassismen nicht nur sichtbar machen, sondern schüren oder auch schlicht vor andererleuts Karren gespannt werden. Ein letztes Beispiel, in aller Vorsicht weit von außerhalb formuliert: Die Propaganda der DDR scheint ein wichtiger Totengräber dieses Staates gewesen zu sein. Die Errungenschaften des Sozialismus dauernd und überall auszusprechen, nimmt dem Prinzip seine Außerordentlichkeit; es wird zur Banalität, zu leeren Hülse, im noch besten Fall zur nicht mehr identifizierbaren, also nicht streitbaren, Selbstverständlichkeit. Der Preis jener Freiheit, immer und überall Bananen kaufen zu können, kann nicht einsichtig werden, wenn man

immer und überall liest und hört, dass der böse Kapitalismus die Dritte Welt ausbeutet.

Immerhin kann man also einiges dazu sagen, was man *nicht* tun sollte, will man den Geist eines Zusammenlebens beschwören. Der Dauerbrenner Harald Schmidt führt es uns mitleidslos vor, wenn wir Muße unter der Form der Zwecksetzung praktizieren – wenn wir das, was uns heilig ist, moralisieren. Pastor Fliege kann einem ja schon beinahe leid tun, so schlecht wie er dort immer weg kommt. Und es scheint so, als würde ihm der Stoff nie ausgehen.

Die Form der Selbstzweckhaftigkeit von Muße ist der praktische und zu praktizierende, stets prekäre Ausdruck des Grenzcharakters jenes Prinzips des jeweiligen Systems von Zwecksetzungen. Der Geist solcher Systeme, jenes je bestimmte Licht, in dem Zwecksetzungen sich notwendigerweise vollziehen, ist dann und nur dann gestaltbar, wenn es *im* System identifizierbare und erfahrbare Orte seines Erscheinens, gleichsam Ikonen und Idole des Systems *als System*, gibt – sprich: wenn es im übertragenen Sinne Altäre der Gemeinde gibt. Das Prekäre liegt gerade darin, diesen Grenzstatus zu wahren. Muße als geübter, durch Erfahrung belehrter, artistischer Drahtseilakt.

Notwendigkeit
von geheiligten
Orten

Die beiden Abgründe sind leicht benannt, wenn auch ihr Dunkel gegebenenfalls schwer zu verorten ist. Der eine Abgrund ist eine Überhöhung jener Ikonen und Idole. Es entsteht der Schein, sie seien entrückt und nicht mehr von dieser Welt, geschweige mitten unter uns. Ihr Licht überstrahlt alles und blendet; sie geben sich gleichsam narzistisch, und unsere Annäherung geschieht im Modus der demütigen Anbetung. Das Prinzip des Systems der Zwecksetzungen wird im Außen des Systems verortet, und d. h. *de facto*: Es gilt als unwandelbar, als nicht gestaltbar, als Schicksal. Beschworen wird die Lammnatur des Menschen; der Leitwolf schreibt derweil Bekenntnisse. Dann ›heidegget‹ es: das In-der-Welt-Sein als Geschick, geborgen aus dem Tiefsinn der Sorge. Dagegen steht »Goethes Widerwille gegen jede Form des Genusses der Ohnmacht [...], ein Widerwille, den er mit Marx teilt, wie auch gegen das nebulöse Schwärmen ins Unbestimmte, praktisch Unkonkrete und vage Allgemeine«. ⁴⁶

Theismus

Der andere Abgrund ist die Vergleichgültigung jener Ikonen

Götzendienst

46 | Wolfgang Heise, Goethesches bei Marx, in: Weimarer Beiträge 10 (1982), S. 45–65, hier: S. 56

und Idole. Es entsteht der Schein, Gesellschaft sei nichts weiter als eine »ungeheure Menschenansammlung«, »wie etwa ein Sack von Kartoffeln einen Kartoffelsack bildet«. ⁴⁷ Jeder Einzelne ein Kumpel wie Du und Ich. Jedes Licht, in dem Einzelne noch als Einzelne hervortreten könnten, ist gelöscht; vorgestrichen Orten des Wir ist ihre Heiligkeit und Außerordentlichkeit genommen, auch sie sind nur noch kleine Lichter *im* System neben allen anderen. Ross und Reiter sind unsichtbar; allerorten blüht die Verwunderung, warum das Gesetz von Murphy trotzdem gilt. ⁴⁸ Beschworen wird überhaupt nichts mehr. Umso nachdrücklicher wird ein Zurück zur Wolfsnatur des Menschen zu praktizieren gesucht, selbst der Leviathan ist käuflich. Vorgeführt wird das »sonderbare Schauspiel [...] eine[s] sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel[s] ohne Allerheiligstes«. ⁴⁹ Es »poppert« in der Welt.

Marxsche Abstürze Gegen diesen zweiten Abgrund ist Marx nicht immer gewappnet. Wer sich beim Drahtseilakt zu doll gegen den einen Abgrund auflehnt, fällt gewöhnlich in den anderen. Auch Widerwille gegen Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) will wohl dosiert sein; bei Überdosierung macht solcher Widerwille schlechte Stimmung, die wohltemperierte Hegel-Lektüre verdirbt.

Beispiel: Jener Widerwille gegen Ohnmachtsanbetungen findet seinen Naturbeherrschung Ausdruck in der nachdrücklichen Betonung der Produktivität des Menschen, und zwar nicht nur diesem oder jenem gegenüber, sondern auf einer »fundierenden Ebene«. ⁵⁰ Nun gibt es *eine* Tendenz (neben anderen) bei Marx, in der jene Macht der Produktivität in Herrschaft (über sich und die Natur) umschlägt.

Selbstredend ist für Marx das Gegenprinzip gegen die Ohnmacht des Menschen nicht mit Autarkie oder Freiheit der Willkür gleichzusetzen. Das »eigentliche Problem liegt darin, daß die schöpferische Subjektivität sich im Widerstrebenden, sie Negierenden behaupten muß«. ⁵¹ Und Wolfgang Heise (1925–1987) benennt auch noch die konzeptionelle Alternative: Dieses Widerstrebende gilt einmal als »Realisierungsbedingungen«, unter de-

47 | Marx 1852, a. a. O. (Fn. 25), S. 180; die vorherige Anspielung auf Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 69

48 | Siehe S. 14 in diesem Band

49 | Hegel, a. a. O. (Fn. 31), TW 5, S. 14

50 | Heise 1982, a. a. O. (Fn. 46), S. 55

51 | Ebd.

nen sich jene Produktivität vollzieht; zum anderen kann dieses Widerstrebende aber auch als ein eigenes *Prinzip*, das dem Prinzip der Produktivität zur Seite tritt, gedacht werden, paradigmatisch in der Figur des Epimetheus als Gegenspieler von Prometheus.⁵² Aber eben *weil* ein eigenes Gegenprinzip gegen menschliche Produktivität von vornherein im Verdacht steht, der Ohnmacht des Menschen zu huldigen, gibt es eine *Tendenz* bei Marx, das prinzipielle Eingebundensein aller produktiven Prozesse in die Natur und die menschliche Huldigung eines dort entspringenden »Abhängigkeitsgefühls«⁵³ herunterzuwirtschaften auf bloße Realisierungsbedingungen. Gelegentlich ist Marx ungeschützt deutlich.⁵⁴ Geträumt wird dann, wie schon 1844, weiter von der reinen »Humanisierung« der Natur.⁵⁵ Als Problem gilt dann nur, dass das Bild falsch ist, nach dem die Bourgeoisie sich ihr Bild von der Natur malt.⁵⁶ Als Problem gilt *nicht*, dass auch dann, wäre jenes Bild vom Proletariat gemalt, in dieser Sicht der Dinge die Natur auf das Andere von Gesellschaft reduziert wird – dass somit von der Natur nichts Fremdes, menschliche Produktivität ihrerseits Bedingendes, mehr übrig bleibt, wäre sie denn rein nach irgendeines Bildes gemalt. Das ist die *coitus-interruptus*-Theorie im Umgang mit der Natur. Man muss auch gelegentlich auf die unangenehmen Begleiterscheinungen achten, sich beherrschen und früh genug mit der Beherrschung aufhören; Technikfolgenabschätzungsrituale als Humus effektiverer Naturbeherrschung.⁵⁷

52 | Siehe ebd., S. 55 f.

53 | Siehe Ludwig Feuerbach, Das Wesen der Religion [1846], in: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer [GW], Band 10, Berlin 1971, § 3

54 | Karl Marx, Ökonomische Manuskripte 1857/58, Teil 2, in: MEGA² II/1.2, Berlin 1981, S. 392; vgl. Heise 1982, a.a.O. (Fn. 46), S. 59. – Eine andere Tendenz in gleicher Sache findet sich etwa bei Marx 1872, a.a.O. (Fn. 9), S. 76 f.: »Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d. h. nur die Formen der Stoffe ändern.«

55 | Marx 1844, a.a.O. (Fn. 40), S. 389–391; vgl. Heise 1982, a.a.O. (Fn. 46), S. 55

56 | Siehe Heise 1982, a.a.O. (Fn. 46), S. 61

57 | Zur Programmatik der Natur als Fremdem, und nicht lediglich als Anderem der Gesellschaft, siehe Wahsner 1993, a.a.O. (Fn. 11), insbesondere S. 26, 31; sowie Volker Schürmann, Heitere Gelassenheit. Grundriß ei-

Zusammenhang zur Muße Heise schlägt dann auch, freilich zustimmend, den Bogen zu jener marxischen Unterscheidung eines Reiches der Notwendigkeit von einem Reich der Freiheit. Weil Marx die aristotelische Unterscheidung von Spiel und Muße zu lediglich *einer* Form von so genanntem Selbstzweck zusammenzurt, wird jede Form menschlicher Produktivität noch in den Dienst genommen für die, selbstredend humane, Naturbeherrschung. Das von Feuerbach für *jede* Philosophie angemahnte »passive Prinzip«⁵⁸ ist aus Widerwillen gegen Ohnmachtsgesten planiert zu einer unübersichtlichen Komplexität von Realisierungsbedingungen.⁵⁹ Und eben deshalb hat *dieser* Marx kein Problem damit, aus der aristotelischen Dreiteilung von Arbeit, Spiel und Muße eine Zweiteilung zu machen.⁶⁰ Kurz gesagt: Der theoretische Verlust der Muße ist der theoretische Verzicht eines das Prinzip der menschlichen Produktivität seinerseits bedingenden Prinzips und umgekehrt.

Ein anderes Beispiel für jene marxischen Tendenzen, in denen

ner parteilichen Skepsis, Magdeburg 2002. Zur Aktualität dieser Frage in den Wissenschaften und zu ihrer zeitgenössischen politischen Brisanz siehe Jutta Weber, *Umkämpfte Bedeutungen. Naturkonzepte im Zeitalter der Technoscience*, Frankfurt/M., New York 2003.

58 | Siehe Ludwig Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den Anfang der Philosophie* von Dr. J.F. Reiff [1841], in: Feuerbach, a. a. O. (Fn. 53), GW 9, Berlin 1982, S. 143–153; ders., *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* [1843], in: GW 9, S. 243–263, hier: S. 253

59 | Und diese Einebnung ist in der Version von Friedrich Engels (1820–1895) – vom Reich der Notwendigkeit (Kapitalismus) zum Reich der Freiheit (Kommunismus) (siehe Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft [Anti-Dühring]* [1878], in: MEGA² I/27, Berlin 1988, S. 446; ders., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [1882], in: MEGA² I/27, Berlin 1988, 622 f.) – noch einmal erheblich zugespitzt. Suggestiert wird dadurch *de facto*, dass Arbeit im Kommunismus als solche bereits die Form von Selbstzweckhaftigkeit hat, sodass dann »eigentlich« nicht einmal Spiel, geschweige Muße, noch nötig sei. Es ist gerade diese Version, die in der Geschichte des Marxismus populär und wirkmächtig geworden ist.

60 | Diese Schwachstelle ist selbstverständlich kein Privileg von Marx, sondern kann geradezu verallgemeinert werden: »die Theorie der »Freizeit« [trat] weithin an die Stelle der Muße« (Martin 1984, a. a. O. [Fn. 24], Sp. 259).

Marx sich an seinem Widerwillen gegen Ohnmachtszumutungen gleichsam verschluckt: Der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, der mit Thomas Hobbes' (1588–1679) Konzeption des Leviathan als künstliche Maschine im Vergleich mit der griechischen Antike erreicht wurde, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Das menschliche Miteinander ist jetzt in seiner Grundlage nicht mehr als den Individuen vor-gegebene kosmische Ordnung gedacht, sondern ist als durch die Individuen gestaltbare Ordnung in den Blick gekommen. Hobbes zahlt dafür einen Preis, nämlich den der nominalistischen Ontologie: Es gibt nur noch Individua, und alle Verallgemeinerungen und Relationen zwischen den Individua sind nachträgliche Akte von vermögenden Bedeutungsstiftern. Der *Leviathan* ist die Konkretion dieses Grundkonzepts für den gesellschaftlichen Zusammenhang:⁶¹ Vor aller Ordnung bereits gegebene Individuen sehen sich vor die Situation gestellt, Verträge miteinander zu schließen – freilich nicht gedacht als real beobachtbare, historische Genese, sondern gedacht als kontrafaktische Annahme zur Klärung dessen, was es bedeutet, miteinander zu leben.

Beispiel:
Ontologie

Hegel beispielsweise ist nicht bereit, diesen Preis zu zahlen, denn auch eine künstliche *Maschine* funktioniert nur nach vorgegebenen Regeln. Das macht den Spielraum im Grunde eng: Die Individuen begeben sich entweder freiwillig oder durch Zwang unter die Oberaufsicht des Leviathan. Die Anerkennungstheorie bricht daher radikal mit *jeder* Form der Vertragstheorie. Hegel denkt, anders als Rousseau, eine andere Ontologie: Universalia weder vor noch nach den Dingen, sondern *zwischen* ihnen. Was Marx und Engels nun tun, und wie sie sich dazu verhalten, ist insgesamt nicht so recht klar, im Einzelnen gelegentlich verräterisch: »An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.«⁶² Wer würde sie nicht kennen, diese Stelle. Ein Stern am Himmel der Zitatenschatze, einen hellen Streif hinterlassend über Rosa Luxemburg (1871–1919) bis hin zu Sarah Wagenknecht. Von einer Assoziation ist die Rede, womit der un-

Zusammenhang
zum Politischen

61 | Oder umgekehrt: Jene nominalistische Ontologie ist die Verallgemeinerung des *Leviathan*.

62 | Friedrich Engels/Karl Marx: Manifest der Kommunistischen Partei [1848], in: MEW 4, S. 459–493, hier: S. 482

geheure Fortschritt der hobbeschen Konzeption fraglos akzeptiert ist. Eine Assoziation ist mehr und anderes als eine ›ungeheure Menschenansammlung‹, nämlich ein Verbund individuierter Individuen, ein Verein freier Menschen. Hervorstechende Charakteristik ist, dass jede den Individuen vor-gegebene Wir-Sphäre schlicht abgeschafft ist. Individuen sind nunmehr nicht mehr die Erfüllungsgehilfen einer großen Erzählung, sondern sind, im Grunde, ermächtigt, ihre je eigenen kleinen Geschichten zu erzählen. Noch in der Wortwahl – Assoziation – schlägt sich der Widerwille gegen nahe liegenden, von Rousseau her drohenden und in faschistischer Barbarei endenden *Gemeinschaftskult* nieder. Allerdings, und das lässt dieses Highlight marxistischer Theorieentwicklung *in the long run* in jenen ›poppernden‹ Abgrund der Sozialdemokratie stürzen, ist Rousseaus Einsicht – dass der Gemeinwille nicht auf den Willen der Vielen reduzierbar ist – *gestrichen*, und nicht etwa reformuliert. Neben der Entwicklung *aller* – des Willens der Vielen – taucht unter ›Assoziation‹ der Gemeinwille überhaupt nicht mehr auf, geschweige dass er als dezidiert nicht-reduzierbar auf den Willen der Vielen behandelt würde. Vermeintlich ist nirgendwo *in* dieser Assoziation die Gesellschaft als Gesellschaft repräsentiert⁶³, und d.h.: Einer Assoziation vieler freier Einzelner ist nichts mehr heilig – die Utopie einer Horde von Freiern: »Was kostet die Welt?«

Schützende Narren Selbst *innerhalb* einer solchen Assoziation, weit jenseits davon, den Grundgedanken der Assoziation aufzugeben, verlangt es schon das pure Taktgefühl, solchem Treiben von vielen Freie(r)n gelegentlich Einhalt zu gebieten. Odo Marquard setzt jenem

63 | Deutlich auch: »Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl« (ebd.; S. 472). – Dem widerspricht jedoch völlig das Anliegen, nicht etwa nur eine bürgerliche Klassenherrschaft durch eine proletarische zu ersetzen, sondern darin zugleich Klassenherrschaft überhaupt abzuschaffen. Das ist eine *grundsätzlich* andere Weise der Identifikation eines besonderen (Klassen-)Interesses mit dem Allgemein-Interesse als die Weise, das Interesse möglichst vieler Einzelner zu organisieren. – Zur Historizität des Wir der Frauenbewegung siehe Barbara Duden, Wir, die falschen Hasen, in: Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung, Nr. 11 vom 7.3.2003, S. 17; liebenswert ironisiert Duden die »Gemütlichkeit« des ehemals einheitlich-vereinnehmenden »Wir Frauen«, nicht ohne letztlich tiefen Stoßseufzer, dass sich »vor 20 Jahren noch von Gemeinschaft sprechen« ließ.

»Was kostet die Welt?« ein »Nun mal langsam, junger Freund!« entgegen, und empfiehlt ganz generell, kleinere Brötchen zu backen. Er ist gleichsam der umgekehrte, auf dem Kopf stehende Troubadix der Gemeinde: Die Meinungen über sein Talent sind beinahe ungeteilt, und wenn alle anderen sich großartig finden, verpasst er rechtzeitig einen wohltuenden Dämpfer. Das kalauert dann zwar gelegentlich – und insbesondere dann, wenn die Iterationsschleifen kaum enden wollen, in denen er sagt, was er tut: Kompensationskompensationen zu kompensieren, Kompensation hoch drei also –, aber ansonsten »ist er ein fröhlicher Geselle und hochbeliebt« gerade dann, *wenn* er schreibt.⁶⁴ Für die kleinen Feste des Alltags ist er unentbehrlich.

Zeit der Muße | Logische Formen sind gleichsam zeitlos. Sie kommen und gehen nicht wie ihre direkten Gegenteile, die Dinge, sondern sind die Bedingungen der Möglichkeit von bestimmtem Kommen und Gehen, metaphorisch gesagt: die unsterblichen Seelen der Dinge. Ihre Geschichtlichkeit muss verträglich damit sein, »nur mit einem Schlage entstehen oder vergehen [zu] können«.⁶⁵ Sie sind strikt gegenwärtig, insofern sie im Rücken real stattfindender Tätigkeiten angesiedelt sind. Sie leben sozusagen als Skelette der Praktiken.

Solch unscheinbare Gespenstigkeit kann schönen Schauer auslösen, und dann drohen Erbaulichkeiten: Gegen alles Herunterwirtschaften des guten Lebens auf allseits bereit liegende Kosten-Nutzen-Berechnungen eine Huldigung der Form der Selbstzweckhaftigkeit – ach, wie schön! Leise säuselt der Wind und Seufzer der Erleichterung sammeln sich zum Heiligenschein über der Versammlung. Es wird idyllisch.

Reine Formen sind witzlos. Ihr Witz zeigt sich, falls sie einen haben, dort, wo sie in Ort und Zeit manifest erscheinen.⁶⁶ Das tun solch flüchtige Geister nicht allein aus eigenem Antrieb – wo

64 | Exemplarisch Odo Marquard, Skepsis als Philosophie der Endlichkeit [2001], in: ders., Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003, S. 281–290

65 | Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie [1714], § 6.

66 | Deshalb ist Michel Foucault (Andere Räume [1967], in: Karlheinz Barck u.a. [Hg.], Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1990, S. 34–46) daran interessiert, Nicht-Orte (Utopien) zu Widerlagern (Heterotopien) umzubilden.