

Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie

Kritik der Kritik

Dieses Kapitel trägt den Titel »Schwierigkeiten mit der kritischen Geographie« und doch wird die Leserin am Ende bemerken, frustriert vielleicht, dass kritische Geographie – oder bestimmte Formen einer solchen – nicht *explizit* zum Objekt der Kritik werden. Das kann irritieren: Nirgendwo nenne ich »Ross und Reiter« (Goeke 2013, 4) und zeige konkret auf, wo und wie bestimmte Formen kritischer Geographie defizitär sind und sich der Nachdenklichkeit verweigern, indem sie immer schon »wissen«, was sie sehen wollen (Zahnen 2005, 212) und »wo man zu stehen hat« (Redepenning 2007, 97). Doch ist genau dies der Denkstil, der in diesem Buch praktiziert werden soll: Statt in direkter Konfrontation mit einem zu kritisierenden Denkstil *ex negativo* das Potenzial einer skeptischen Position zu erarbeiten, nutze ich hier Techniken der Umständlichkeit und prozeduralen Phantasie, um Raum für Nachdenklichkeit zu schaffen, in diesem Fall: bezüglich der Praxis von Kritik. Dadurch vermeide ich die direkte diskursive Konfrontation und hoffe dennoch, eine »Störung [...], die zum Innehalten veranlasst« (Blumenberg 2010, 62), in die etablierten Denkmuster kritischer Geographie einzustreuen, um zur Nachdenklichkeit anzuregen.

Dabei betrete ich kein Neuland. Kritik an der »kritischen« Geographie ist nicht neu: Dies betrifft vor allem den Entlarvungsgestus kritischer Geographie, die, wie Nicolas Bromley meint, »etwas zu einfach geworden [ist]« (Blomley 2006, 88), da sie zugleich das akademische Spiel mitspielt. Ähnliche Kritikpunkte haben Dörfler und Rothfuß (2013), Goeke (2013), Korf (2009, 2018a), Redepenning (2007) und jüngst Steinbrink und Aufenvenne (2016) unter dem *topos* der »Moralisierung« auch an Teilen der deutschsprachigen Humangeographie ausgemacht. Dabei geht es vor allem um eine »zu Überreiztheit und Selbstgerechtigkeit neigende Dynamik der Kritik« (Edlinger 2015,

48), die sich in einem »wachsenden Triumph der Kritik [...] [in den] Wonnen des Argwohns, [dem] Vergnügen am Verdacht, [der] Faszination der Entlarvung« zeigt, deren Zweck »die Etablierung ihrer eigenen absoluten Immunität« ist (Marquard 1976, 139f.). Kritik wird zum moralischen Kontrollinstrument eines nicht hinterfragten Konsensus: »Der Kritiker verdinglicht seinen Gegner, er behandelt ihn wie einen Mechanismus, nicht wie eine Person. Er reklamiert für sich die volle Subjektivität (aus direktem Zugang zur Wahrheit) und spricht dem anderen eben diesen Zugang ab« (Sloterdijk 1999, 35).

Um einen Raum zu schaffen, über diese »Schonstellung« der kritischen Geographie nachzudenken, greife ich einen von Michel Foucault und Peter Sloterdijk formulierten Vorbehalt gegen die dogmatische Erstarrung kritischer Theorie auf. Beide, Foucault und Sloterdijk, greifen dazu den antiken Kynismus auf. Durch die kynische Kritik kann die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer »kritischen« Geographie zur Sprache gebracht werden: Die Kynikerin, wie sie von Foucault und Sloterdijk gezeichnet wird, entlarvt die theoretische Scholastik, aber auch den Moralisierungsgestus bestimmter Formen von Kritik. Doch verstrickt sich der kynische Impuls dabei in Widersprüche: In der kynischen Kritik am Dogmatismus kritischer Theorie, die Foucault und Sloterdijk aufzeigen, ist selbst die Gefahr der Rechthaberei angelegt, denn der Kynismus teilt mit der kritischen Disposition die Überzeugung, es »besser« zu wissen. Nur vom Standpunkt der Überzeugung aus, zu wissen, was richtig ist bzw. wie die Dinge sind und sein sollten, kann eine Kritik am Bestehenden formuliert werden. Beide, kritische Theorie und kynisches Lachen (über sie), basieren deshalb auf Distanzierungstechniken in der »Sonderzone Theorie« (Sloterdijk), die die Lebenswelt auf Abstand hält, um die Wahrheit zu »(ent-)bergen«. Mit anderen Worten: Kritik – und selbst die Kritik an der Kritik – inszeniert sich in der Figur des heideggerianischen Weisen.

Dem kynischen Gestus fehlt dadurch der skeptische Modus des Zauderns, des Hinterfragens. Was dem kynischen Gestus abgeht, ist die Frage: »Könnte es auch anders sein?« – im Sinne von: Könnte meine Interpretation der Dinge auch durch eine andere ersetzt werden? Ich werde den kynischen Impuls deshalb mit einer Prise Skepsis würzen und gegen sich selbst wenden zugunsten einer Nachdenklichkeit, die nicht immer schon weiß, wo sie zu stehen hat. Diese skeptische Disposition, die im Anschluss an Hans Blumenbergs Denkstil der Umwege und Odo Marquards »Abschied vom Prinzipiellen« skizziert wird, propagiert »Nachdenklichkeit« (Blumenberg). Der vorliegende Text ist bereits ein erster Versuch in diese Richtung, indem er die

Kritik am Entlarvungsgestus kritischer Theorie (und Geographie) über den »umständlichen« Umweg von Foucaults and Sloterdijks Kynismusrezeption (re-)formuliert. Doch zunächst schauen wir uns an, wie Foucault und Sloterdijk ihren Diogenes als Kronzeugen einer Kritik des Dogmatismus aufrufen.

1983 oder: zweimal Diogenes

1983 im Oktober und November – Michel Foucault, der berühmte französische Philosoph, hält in Berkeley sechs Vorlesungen zur *parrhêsia*, zum »Wahrsprechen«, wie es in der deutschen Übersetzung heißt (vgl. Foucault 2008). Er ist am Zenit seines Ruhmes angelangt. Der französische Poststrukturalismus feiert als *French Theory* seinen Durchbruch in den amerikanischen *Cultural Studies* – und Foucault ist neben Jacques Derrida einer ihrer großen Helden (Cusset 2008). Kurze Zeit danach, in seinen letzten Vorlesungen am *Collège de France* im Februar und März 1984 – wenige Monate vor seinem Tod – beschäftigt sich Foucault noch einmal, wie schon in Berkeley, ausgiebigst mit dem antiken Kynismus, insbesondere mit der Figur des Diogenes, und der kynischen Praxis der *parrhêsia*, die sich im Mut zur Wahrheit zeige. In seiner Vorlesung vom 29. Februar 1984 nimmt Foucault dabei kurz Notiz »von jemandem namens Sloterdijk [...]« und von seinem Buch »mit dem feierlichen Titel *Kritik der zynischen Vernunft* [...]«. Es ist ein zweibändiges Werk, über das ich nichts weiß« (Foucault [1983/84] 2010, 236).

In der Tat: 1983 erscheint im Suhrkamp-Verlag das zweibändige Werk *Kritik der zynischen Vernunft*, das sofort zum Bestseller wird und im linken Milieu einschlägt wie ein Blitz (vgl. Heinrichs 2009, Kallscheuer 1987). Peter Sloterdijk fängt damit einen Zeitgeist ein, der von einer gewissen Erschöpfung und Ermattung angesichts der dogmatischen Debatten marxistischer Linker in den 1970er Jahren geprägt ist: »nach dem Debakel des ›linken‹ Aktionismus, des Terrors und seiner Multiplikation im Antiterror [...] [geht] die kritische ›Stimmung‹ nostalgisch nach innen« (Sloterdijk 1983, 24). Die Revolutionäre von 1968 beginnen, es sich in den Institutionen einzurichten. Sloterdijk setzt gegenüber der – in dieser historischen Konstellation in der kritischen Sozialwissenschaft noch immer einflussreichen – Kritischen Theorie¹ einen

1 Sloterdijk meint hier mit »Kritischer Theorie« (mit großgeschriebenem Adjektiv) die sogenannte »Frankfurter Schule«. Für Sloterdijk sind die Hauptprotagonisten, von denen er sich distanziert, Theodor W. Adorno (in seiner *Kritik der zynischen Vernunft*: Slo-

ironischen Kontrapunkt: Er seziert die Widersprüche eines gesellschaftlichen Milieus, das sich über seine Adorno-Lektüre eine gesellschaftskritische Moralsphäre bewahrt, zugleich aber »das Spiel mitspielt«. Sloterdijk empfiehlt als Gegengift einen kynischem Impuls.

Folgt man Foucault und Sloterdijk, steht im Zentrum des Kynismus nicht die Dogmatik einer Lehre, sondern die Wahrhaftigkeit einer Existenz. Für Sloterdijk ist Diogenes, der Kyniker, der Prototyp des »Antitheoretiker[s], Antidogmatiker[s], Antischolastiker[s,] [...] [der] lehrt, das Wagnis der Existenz wach und heiter auf sich zu nehmen« (Sloterdijk 1983, 303). Der Kynismus ist eine Kritik an der Erstarrung einer Gesellschaftskritik, die es sich in den Institutionen eingerichtet hat. Für Foucault ist der Kynismus eine Subjektformation mit spezifischen Selbstpraktiken, in denen das Wahrsprechen als Idee eines unverborgenen Lebens dramatisiert wird. Diogenes' Leben ist der Skandal, der als permanente Provokation mit den gewöhnlichen Lebensformen bricht. Für Foucault und Sloterdijk hält der Kynismus einer sich zunehmend in Widersprüche verstrickenden »kritischen« Linken den Spiegel vor: Sie sei selbst zu einer akademischen Lebensform geronnen und habe den Gang durch die Institutionen angetreten, wolle zugleich aber moralisch die Oberhand behalten.

Sloterdijs Diogenes

Sloterdijk beginnt seine Überlegungen zu Diogenes mit einer Anekdote über Adorno: Am 22. April 1969 stürmten drei junge Frauen auf das Podium des Hörsaals VI der Frankfurter Universität, wo der Matador der Kritischen Theorie, Theodor W. Adorno, gerade seine Vorlesung halten wollte. Die drei Frauen umringten ihn, öffneten ihre Jacken und bedrängten ihn mit ihren nackten Brüsten. Adorno floh aus dem Hörsaal, die Aktentasche als Schutz vor sein Gesicht haltend, zutiefst verstört und bitter enttäuscht. Sloterdijk greift diese Szene in seiner *Kritik der zynischen Vernunft* auf: »Hier stand das nackte Fleisch, das ›Kritik‹ übte« (Sloterdijk 1983, 27). Sloterdijk kommentiert die Gegebenheiten so: »Adorno war auf eine tragische und doch begreifliche Weise in die Position des idealistischen Sokrates geraten und die Frauen in die des unbegreiflichen Diogenes« (ebd., 219).

terdijk 1983), später dann Jürgen Habermas (Sloterdijk 1999) und Axel Honneth (Sloterdijk 2009).

Die Szene wirft die Frage auf: Handelte es sich hier um einen antitheoretischen, kynischen Akt? Ja und nein, urteilt Sloterdijk, denn ohne Adorno, dem Meisterdenker der Kritischen Theorie, hätte »kaum einer der Anwesenden erfahren [...], was Kritik bedeutet [...]. Recht und Unrecht, Wahres und Unwahres waren in dieser Szene unentwirrbar miteinander vermischt, in einer Weise, die für Zynismen schlechthin typisch ist« (ebd., 27). In diesem Fall hatte die »nackte« Wahrheit eine »antitheoretische Stoßrichtung« (ebd., 219); sie zielte gegen die »philologische Kleingärtnerei« (ebd., 24) der Kritischen Theorie und plädierte für eine »gesellschaftsverändernde Praxis« (ebd., 219), die man Adorno nicht mehr zutraute. In diesem Akt der Provokation wird »nackte« Wahrheit zu einem »aggressive[n] Moment, eine[r] unwillkommene[n] Entblößung«, die den Schleier der Konventionen – hier: wie Kritische Theorie betrieben wird – zerreißen will (ebd., 28).

Mit diesen Beobachtungen eröffnet Sloterdijk seine Analyse des Zynismus als Zeitgeistphänomen, um ihn vom Kynismus des Diogenes abzugrenzen. Zynismus ist für Sloterdijk das »aufgeklärte falsche Bewusstsein« (1983, 37), das gegen besseres Wissen handelt und die Zynikerin arbeitsfähig hält: ihre »Falschheit ist reflexiv gefedert« (ebd., 38). Der Begriff des Zynismus dient Sloterdijk als zeitdiagnostische Leitkategorie einer »Phänomenologie des Ungeistes« (Niehues-Pröbsting 1988, 8): Als Ursache für diesen Ungeist diagnostiziert Sloterdijk eine »Stagnation der Kritischen Theorie«, in der »das masochistische Element [...] das kreative überflügelt hat« (1983, 22). Dieser Masochismus manifestiere sich in Adornos »Schmerz-Apriori« und einem »weinerlichen Negativismus«. Und er fügt hinzu: »Kritik durchlebt trübe Tage« (ebd., 24).

Sloterdijk kritisiert hier die Negative Dialektik, wie sie Adorno ([1970] 2003) formuliert hat. Diese Form der Kritik bleibe in einem »Schmerz-Apriori« der Betroffenheit (Sloterdijk 1983, 19) gefangen und stilisiere sich als »Spiegel des Weltbösen« (ebd., 22), sei aber in ihrem »Nein« zu dieser Welt verhaftet: »Wo Aufklärung als ›traurige‹ Wissenschaft erscheint, fördert sie wider Willen die melancholische Erstarrung« (ebd., 26). Genau hier liegt für Sloterdijk die Differenz zwischen kynischer und zynischer Haltung: Der Zynismus kommt dort zum Vorschein, wo die Frechheit, die Satire, die Kritik sich den Mächtigen andient und es sich in den Institutionen bequem einrichtet (ebd., 328).

Dieser zynischen Erstarrung hält Sloterdijk einen kynischen Impuls entgegen, ein »Denken an der Schmerzgrenze« (vgl. Heinrichs 2009, 53, 56). Der Kyniker, den Sloterdijk als Vorbild vor sich sieht, ist Diogenes, »ein Hund, der

beißt, wenn er Lust hat. [...] Seine Waffe ist nicht so sehr die Analyse als das Gelächter« (Sloterdijk 1983, 296, 303). Für Sloterdijk verkörpert Diogenes das lebendige Gegenbild zum vergeistigten Adorno und dessen leidender Theorie: Diogenes sei der Prototyp des Antitheoretikers und Antidogmatikers, der frei von Schulzwängen das »Wagnis der Existenz wach und heiter auf sich [nimmt]« (ebd., 303). Im kynischen Impuls zeige sich eine unglaubliche Heiterkeit, eine »fröhliche Wissenschaft« (hier spielt Sloterdijk auf Nietzsche an) und eine existentielle Reduktion, ein »Rückzug auf das animalische Niveau« (ebd., 311), wodurch sich Diogenes, so Sloterdijk, einen »unverführbaren, souveränen Geist« angeeignet habe.

Die Kynikerin macht sich auf die Suche nach »einer existentiellen Wahrheit, die vor dem Politischen situiert ist« (Heinrichs 2009, 36, Hervorhebung im Original). Frechheit und Rückzug gehören zusammen. Dies zeigt sich in jener berühmten Anekdote: Alexander der Große gewährt Diogenes einen Wunsch, worauf dieser bittet: »Geh mir aus der Sonne« (vgl. Sloterdijs Version dieser Anekdote: 1983, 303f.). Diogenes, das schamlose politische Tier, sei der Erste, der »dem Fürsten die Wahrheit zu sagen frei genug ist« (Sloterdijk 1983, 304), weil er seine Bedürfnisse reduziert habe. Diogenes zeichne damit »die Plattform für eine existentielle Antipolitik« (ebd., 315), die auf einer existentiellen, krisenkompatiblen Geistesgegenwart beruhe: »Politik ist das, wobei man auf alles gefasst sein muss« (ebd., 315, 319).

Diogenes liefert Sloterdijk mit seiner »Enthaltsamkeit« den entscheidenden Gegen-Impuls zum »Mythos des Aktiven«, zum »aktivistischen Selbstbehauptungsethos« der Neuzeit (Sloterdijk 1983, 939f.): »Wer die Enthaltungspraxis übt, gerät nicht in die Selbstfortsetzungsautomatik entfesselter Aktivismen« (ebd., 941). Für Sloterdijk kommen »in einer Nicht-Praxis, einem Unterlassungshandeln, einem Geschehenlassen und Nicht-Eingreifen höhere Einsichtsqualitäten zum Ausdruck [...] als in jedem noch so durchdachten Tun« (ebd., 940). Sloterdijk übernimmt hier Heideggers Begriff der Gelassenheit als Sich-durchdringen-Lassen »vom ›Sichzeigen‹ der Wahrheit« (ebd., 941). Auf dem Boden dieses kynischen Impulses plädiert Sloterdijk für eine Abrüstung des Subjekts (ebd., 685), eine Ethik des (Los-)Lassens, eine Parteinahme für das »Unterlassungshandeln« (Heinrichs 2009, 76), für das Nicht-eingreifen und Geschehenlassen, die Nicht-Behinderung der Rhythmik der Welt – ein Gedanke, den Sloterdijk in *Eurotaoismus* (1989) vertiefen wird.

Bei Sloterdijk ist nicht nur Diogenes am Werk, sondern auch Lao-tse (vgl. Meyer 1987, 210) – und eben Heidegger (wir kommen darauf noch zurück). Doch ist Sloterdijs politische Kinetik nicht unumstritten. Während Slavoj

Žižek (1989, 25ff.) Sloterdijks Ridikülisierung der Gesellschaft durch Ironie und Sarkasmus noch goutiert, läuft für Jürgen Habermas ([1983] 1985, 124) der kynische Impuls, wie ihn Sloterdijk beschreibt, Gefahr, seine konstruktive Bedeutung für die Gesellschaft zu verlieren. Sloterdijks kynischer Gestus entziehe sich dem gesellschaftlichen Diskurs »durch die Strategie der Verweigerung von Argumentation« (ebd., 123). »Die Auftritte des kynischen Kritikers sind kurz«, schreibt Eberhard Sens dazu (1987, 255): »der Kyniker mag dem argumentativen Diskurs ungern Kopf und Sitzfleisch leihen«. Die Kynikerin lebe, so Habermas, »als Parasit von den Behauptungen der anderen« und mache sich damit von der intellektuellen Produktivität ihrer Gegnerinnen abhängig. Dabei wird es Habermas unbehaglich: »der Kyniker nimmt die Verletzung der Integrität seines Gegenübers in Kauf« (Habermas [1983] 1985, 124).

Sloterdijk, so Habermas, bleibe auf die Negation fixiert – die passiven Tugenden des Seinlassens, die Geste des Aussteigens (Habermas [1983] 1985, 124). So sieht es auch Raymond Geuss, für den die Position der Kynikerin »auf nichts anderes [...] als auf die Ablehnung eines jeden konkreten politischen Engagements in der Welt oder mit der Welt, die [sie] umgibt, [hinausläuft]« (Geuss [2002] 2013, 52). Bei Sloterdijk kommt zum Kynismus eine taoistische Haltung des »Lassens«, des »Nicht(mehr)handelns« hinzu (noch implizit in der *Kritik*, explizit dann später in *Eurotaoismus*), die eine objektiv harmonische Ordnung der Welt voraussetzt, »für die alles, was uns als gutes Leben gilt, ohne Belang ist« (Meyer 2007, 211). Die Geste der Negation, der Aussteigerin, basiert also auf einem bestimmten Weltbild, das Sloterdijk aber nicht expliziert und das eine konservative Grundhaltung nahelegt, Veränderungen des Ist-Zustands als begründungspflichtig auszuweisen.

Foucaults Diogenes

Foucaults letzte Vorlesungen zum Kynismus und zur *parrhêsia*, zuerst in Berkeley, dann am *Collège de France*, sind in der kritischen Geographie noch nicht aufgegriffen worden. Foucaults Aussagen zum Wahrsprechen der Kyniker als »Gegengift zur Macht« (Saar 2007, 335) scheinen im Widerspruch zu stehen zu einem weit verbreiteten Foucault-Bild, das auch die Neue Kulturgeographie in ihrer Gründungsphase geprägt hat: In der dortigen Theoriediskussion rezipierte man Foucault vor allem über seinen berühmten letzten Satz in *Die Ordnung der Dinge*, »dass der Mensch verschwindet wie im Meeresufer ein

Gesicht im Sand« (Foucault 1974, 462). Dieser Satz wurde dahingehend interpretiert, dass Foucault das Subjekt verabschiedet habe; dass er von einem durch die »Macht der Diskurse« eingehegten Subjekt ausgehe (vgl. Gebhardt et al. 2003, 15f., Glasze/Mattisek 2009, 28f., Lossau 2002, 37ff., Strüver 2003, 118f.). Diese Interpretation von Foucaults Diskurstheorie folgte weitgehend der anglophonen Foucault-Rezeption der 1990er Jahre, insbesondere im Feld der *critical geopolitics* (vgl. zur Rezeption: Redepinning 2007, Wolkersdorfer 2001).²

Dem in diesen Schriften aufscheinenden Bild des eingehegten Subjekts scheinen Foucaults Ausführungen über die Sorge um sich, über eine Ästhetik der Existenz und eine Praxis des Wahrsprechens entgegenzustehen. Deshalb werden sie in der kritischen Geographie bis heute weitgehend ignoriert. Vielfach wird von einem Bruch in Foucaults Denken, einer intellektuellen Teilung in frühen und späten Foucault ausgegangen (vgl. dazu: Saar 2003, 278ff.). Hannah (2010, 298) spricht mit Blick auf Foucault als vermeintlichen »Anti-Humanist[en]« (im Subjektverständnis der Diskurstheorie) jedoch von einem grundlegenden Missverständnis. Ebenso Frédéric Gros, der die Vorlesungen editiert, kommentiert und dazu auch Foucaults umfangreiche Notizen der damaligen Zeit konsultiert hat. Gros schreibt: »[...] die Selbstpraktiken werden von Foucault nicht als eine begriffliche Neuerung vorgestellt, sondern [...] als das Organisationsprinzip seines gesamten Werkes und als bereits seine ersten Schriften durchziehender roter Faden« (Gros 2004, 627, vgl. auch Saar 2007, 236). Und dem Kynismus räumt Foucault in seinen allerletzten Vorlesungen dazu eine zentrale Rolle ein, denn er mache aus dem Leben, aus der Existenz, aus dem *bios* »eine Alethurgie, eine Manifestation der Wahrheit« (Foucault [1983/84] 2010, 227).

Foucault zeichnet den Kynismus als eine Subjektformation mit spezifischen Selbstpraktiken: Für Foucault ist zentral, dass die Kyniker die Idee eines unverborgenen Lebens bis zum Extrem getrieben und in der Form des schamlosen Lebens dramatisiert haben. Es ist das nackte Leben als »Hund«,

2 In der deutschsprachigen Diskussion nehmen Foucaults *Die Ordnung der Dinge* (1974) und *Archäologie des Wissens* (1981) eine zentrale Rolle ein (vgl. Marquardt/Schreiber 2012), während sich die anglophone Humangeographie stärker an Foucaults *Überwachen und Strafen* (1976), später auch an Foucaults Begriff der »Gouvernementalität«, orientiert und sukzessive die diskursanalytischen Fragestellungen vernachlässigt (vgl. Hannah 2010, Philo 2012). Diese recht einseitige Foucaultrezeption ist mittlerweile einer weit differenzierteren gewichen, vgl. dazu Glasze/Mattisek 2021.

als Bettler, als Tier, sogar als Sklave, das zugleich das souveräne Leben ist (ebd., 349f.). Der Kyniker ist ein wahrer, aber verkannter König, ein König des Spotts und des Elends, »der seine Souveränität in der Entsagung verbirgt« (ebd., 361). Sein Leben, das mit allen gewöhnlichen Lebensformen bricht, ist ein Skandal: »Der Kyniker zwingt sich zum ›wahren Leben‹, um die anderen zu provozieren, damit sie verstehen, dass sie sich irren, auf Abwege geraten« (Gros 2010, 456). Es ist eine Mahnung, die sich in aggressiver, kämpferischer, brutaler Weise manifestiert, nicht in feiner Ironie, wie bei Sokrates. »Es scheint«, schlussfolgert Gros (2004, 650), »als habe Foucault angesichts der Aporien einer Ethik der Existenz einerseits und einer für alle verbindlichen Moral andererseits schließlich gedacht, die einzig legitime Ethik bestehe in Provokation und politischem Skandal.«

Bei Foucault finden wir demnach eine andere Nuancierung des kynischen Impulses als bei Sloterdijk: Nicht die Geste des Aussteigens und des Loslassens steht im Zentrum, sondern »[der] innerweltliche Kampf gegen die Welt« (Foucault [1983/84] 2010, 438), ein Kampf, »der sich an die Menschheit im allgemeinen wendet, [...] gegen die Laster der Welt und die Übel der Menschen. [...] Der Kyniker [...] ist ein Amtsträger der ethischen Universalität« (ebd., 364f. und 391). Es ist ein innerweltlicher Aktivismus: Die Sorge um sich, die die antiken Kyniker in Übungen der Selbstprüfung, der Armut und Entsagung praktizierten, fällt mit der Sorge um die anderen zusammen (ebd., 404). Der Kynismus macht das Leben zum Schauspiel, nicht als eine einsame Übung, sondern als eine gesellschaftliche Praxis der Provokation, in der das »wahre« Leben als ein Bruch, als ein anderes, zugleich an den Beginn einer »anderen« Welt appelliert (Gros 2010, 458).

Foucault verrät uns in seinen Vorlesungen nicht, wie ein heutiger Kynismus gelebt werden könnte. Er beschließt seine letzte Vorlesung mit den kryptischen Worten: »Nun also, hören Sie, ich hatte vor, Ihnen einige Dinge zum allgemeinen Rahmen dieser Analysen zu sagen, aber jetzt ist es zu spät« (Foucault [1983/84] 2010, 435). Und auch die Notizen, die er dazu noch hinterlassen hat, geben hierzu keine Auskunft. Auch in den Vorlesungen vom 29. Februar und vom 7. März 1984, in denen Foucault auf einige Bücher zum Kynismus eingeht (u.a. auch auf Sloterdijks *Kritik der zynischen Vernunft*, das er, wie gesagt, nicht gelesen hat), bleibt es bei kurzen Verweisen. Foucault erwähnt zwar André Glucksmanns *Cynisme et Passion* (1981), das eine Reflexion über die Möglichkeit enthalte, die der Kynismus in der Gegenwart haben könnte, um im nächsten Satz »ganz schlicht und bescheiden zur Geschichte des Kynismus in der Antike« zurückzukehren (Foucault [1983/84] 2010, 254).

Das rhetorische Register, mit dem Foucault seine letzte öffentliche Vorlesung am *Collège* beschließt, ist *philologisch*, nicht politisch.

Der kynische Impuls: Dialog unter Abwesenden

»1983« rekurriert auf die Gleichzeitigkeit von Foucaults und Sloterdijks Aneignung des kynischen Impulses. Zugleich könnte der Stil der beiden Bücher nicht unterschiedlicher sein. Foucaults Vorlesungen am *Collège de France* sind stark philologisch geprägt, an den Texten und ihren Kontexten des antiken Griechenlands orientiert: »Foucault, den nahen Tod vor Augen, nimmt sich darin alle Zeit der Welt, er ist von schier unendlicher Geduld mit seinen Gegenständen, seine Deutung ist liebevoll pedantisch und bis an die Grenze der Redundanz erschöpfend« (Assheuer 2010, 55). Sloterdijk hingegen greift einige Anekdoten über Diogenes auf und inszeniert sich selbst als einen kynischen Denker, der eine fröhliche Wissenschaft betreibt, immer am Rande des Skandals und definitiv außerhalb der anerkannten Regeln des akademischen Betriebs. Was hätte Foucault wohl von Sloterdijk aufgegriffen, hätte er ihn 1984 noch gelesen? Und was hätte Sloterdijk, der ja stark von Foucaults *Ordnung der Dinge* beeinflusst war (Sloterdijk 1972), von Foucaults Vorlesungen gedacht, die er, als er *Kritik der zynischen Vernunft* schrieb, noch nicht kennen konnte, da sie ja erst danach gehalten wurden? Leider konnten Foucault und Sloterdijk sich nicht mehr über ihre Interpretationen des Kynismus austauschen. Foucault starb am 25. Juni 1984, wenige Monate nach seiner letzten Vorlesung; Sloterdijk hat jedoch den »späten« Foucault rezipiert.

In seinem Buch *Du musst dein Leben ändern* (2009, 234ff.) schreibt Sloterdijk über den »späten« Foucault, dieser habe den »Durchbruch zu einer Konzeption der Philosophie als Exerzitium vollzogen«. Foucaults Expedition in die Geschichte der Askesen bzw. der »Selbsttechniken« sei eine philosophische Übung und Foucault auf dem Weg zu einer allgemeinen »Disziplinik« (ebd., 241). Dass Sloterdijk sich in diesem Buch auf Foucault bezieht, kommt nicht überraschend, ist doch der Begriff der »Übung«, den Sloterdijk hier ausarbeitet, auch ein zentrales Element in Foucaults Arbeiten zur Ästhetik der Existenz (vgl. Menke 2003, 284ff.). Zentral ist für Sloterdijk, dass Foucault Macht nicht als »behindernden Zusatz zu einem ursprünglich freien Können« sieht, sondern »sie ist für das Können in allen Spielarten konstitutiv. Sie bildet überall ein Erdgeschoss, über dem ein freies Subjekt einzieht« (Sloterdijk 2009, 241). Dabei ordnet Foucault Techniken der Übung (*apprentissage*) eines

Selbst an sich selbst (z. B. Abstinenzen, Bewusstseinsprüfungen) vielen philosophischen Schulen der Antike zu: Pythagoräern, Sokratikern und Kynikern (Foucault 1987, 285). Sloterdijk (2009, 241) erwähnt jedoch nur die stoischen Autoren, die Foucault in früheren Vorlesungen am *Collège* (1981/82) behandelt hatte (vgl. Foucault [1981/82] 2004), nicht aber den Kynismus.

Foucault ([1983/84] 2010, 234ff.) wiederum kritisiert die Leitunterscheidung zwischen antikem Kynismus und modernem Zynismus, die er bei Gehlen, Heinrich und Tillich vorfindet – die aber auch bei Sloterdijk zentral ist: »Zunächst scheint mir, dass diese Autoren sehr systematisch einen eher positiv bewerteten Kynismus, nämlich den antiken Kynismus, einem negativ bewerteten Kynismus, nämlich dem modernen Kynismus, entgegensetzen« (ebd., 236). Dabei werde der Kynismus in dieser Interpretation »immer als eine Art von Individualismus, von Selbstbehauptung, [...] über die äußerste Vereinzelung der Existenz dargestellt, sei es nun im Sinne einer Opposition als Reaktion auf die Auflösung der sozialen Strukturen der Antike oder angesichts der Absurditäten der modernen Welt« (ebd., 237). Dabei laufe man Gefahr, »das für den Kynismus zentrale Problem des In-Beziehung-Setzens von Lebensformen und der Manifestation der Wahrheit« aus den Augen zu verlieren: »Die von der Wahrheit lebende Existenzform des Skandals scheint meiner Meinung nach den Kern des Kynismus auszumachen« (ebd., 237). Für Foucault kann es demnach, anders als für Sloterdijk, beim Kynismus nicht um Aussteigertum gehen.

Ähnlich wie Foucault ([1983/84] 2010, 253) wehrt sich auch Niehues-Pröbsting, auf den sich Sloterdijk prominent bezieht (Sloterdijk 1983, 954), gegen die wertende Gegenüberstellung von Kynismus und Zynismus: »Sloterdijk sprengt [...] das begriffsgeschichtliche Kontinuum, indem er Kynismus und Zynismus als Gegensätze konstruiert« (Niehues-Pröbsting 1988, 8). In seiner Begriffsgeschichte des Kynismus stellt Niehues-Pröbsting (ebd., 18f.) vielmehr die Janusköpfigkeit des Diogenes als Prototyp des Kynikers heraus, der als Mythos – Niehues-Pröbsting ruft an dieser Stelle Hans Blumenberg in Erinnerung – immer schon »in Rezeption übergegangen« ist. Mit anderen Worten: Niehues-Pröbsting hält fest, dass Diogenes nicht als historische, sondern als mythologische Figur aufgerufen wird. In diesen mythologischen Narrativen wird von zwei verschiedenen Figuren unter dem Namen »Diogenes« erzählt: Einerseits wird in ihm ein Narr, Spaßmacher und Spötter gesehen. So tritt Sloterdijs Diogenes auf die Bühne. Andernorts erscheint Diogenes hingegen als Weiser und Philosoph. Diese Rolle spielt Foucaults Diogenes.

Bei allen unterschiedlichen Positionierungen teilen Foucault und Sloterdijk aber den kynischen Impuls, das »wahre« Leben als ein *anderes* Leben zu zeichnen, als ein Leben, das einen Bruch vollzieht und Grenzen überschreitet (vgl. zu Foucault: Gros 2010, 459). Diesen Impuls sehen wir auch bei der kritischen Geographie nach dem *cultural turn* am Werk, wenn von einer »ANDEREN« Geographie gesprochen wird (Lossau 2002). Dieses ANDERE nimmt für sich eine Position mit einem besonderen Zugang zur Wahrheit in Anspruch, auf deren Basis die »Hegemonie der Einsicht« (Düttmann 2004, 84) begründet wird. Wir finden diesen Rekurs auf ein *anderes* Leben mit privilegiertem Wahrheitszugang ideengeschichtlich noch anderweitig verortet: in der Figur des Idioten und in Heideggers Wahrheitsbegriff. All diesen Bezugnahmen auf das ANDERE liegt jedoch ein problematischer Begriff der Wahrheit zugrunde, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Der Idiot

Byung-Chul Han hat für dieses *andere* Leben und dessen Zugang zur Wahrheit die antike Denkfigur des Idioten ins Spiel gebracht: »Allein der Idiot hat Zugang zum *ganz Anderen*« (Han 2014, 107, Hervorhebung im Original). Es sei eine Funktion der Philosophie, den Idioten zu spielen, schreibt Han und beruft sich dabei auf Gilles Deleuze: »Faire l'idiot« vollzieht einen Bruch mit dem Vorherrschenden [...] und macht das Denken empfänglich für die Wahrheit« (Han 2016, 44). Ganz ähnlich sieht es Peter Strasser, für den die Idiotin mit einer »spezifische[n] Empfänglichkeit für die Tiefe der Erscheinungen« (Strasser 2017, 18) ausgestattet ist. Diese Empfänglichkeit erwachse aus einer Weltfremdheit, in der sich die gewöhnlichen Dinge als die transzendenten, spirituellen erweisen. Für Han ist die Idiotin deshalb eine moderne Häretikerin, eine Figur des Widerstands gegen den Konformitätszwang. Ihre Widerpenstigkeit der Andersheit oder Fremdheit verzögert »die glatte Kommunikation des Gleichen« (Han 2014, 109).

In der Antike war die Figur des Idioten noch nicht positiv besetzt: Der griechische *idiotes* lebt für sich als Einzelner im Gegensatz zur *polis* (Sommer 2010, 6). So wurden die Jünger Jesu mit dem Idiotismus-Verdacht denunziert, auch wenn Paulus dem entgegnet, er sei zwar unkundig in der Rede, aber nicht in der Erkenntnis (2. Korinther 2, 6). Deleuze beruft sich denn auch auf den spätmittelalterlichen Nikolaus von Kues (Deleuze/Guattari 1996, 70f.), wenn er den Idioten zur Begriffsperson erklärt – als Privatdenker, der

aus sich selbst denkt. Nikolaus von Kues formt die Figur des Idioten als Angriff gegen einen Typus des Gelehrten der spätmittelalterlichen Scholastik, gegen deren Buchwissenschaft der Idiot »eine Hinwendung zur Betrachtung der Welt anmahnt« (de Boer 2003, 214). In der Figur des Idioten sehe Cusanus den Blick auf das Elementare, das Einfache, das Klare am Werk, so Kurt Flasch (2008, 254). Diesen Gestus des Idioten bei Cusanus beschreibt Ernst Cassirer (1927, 52) so: »[Die] Wahrheit bedarf keiner Zurüstungen: sie ruft auf den Straßen. Mitten im Geräusch und Getümmel des Marktes [...] ist sie für den, der zu hören versteht, vernehmlich.« Hans Blumenberg interpretiert deshalb den Idioten (oder Laien) bei Cusanus als Figur der Unmittelbarkeit: »Der Laie, der nicht lesen kann, ist der unbefangene Leser des Buchs der Natur« (Blumenberg 1986, 59). Ganz ähnlich formuliert es Karl Jaspers: Der Laie suche die Wahrheit in der »Ursprünglichkeit der Erfahrung« (Jaspers 1968, 69).

Doch wurde der Idiot im neuzeitlichen Denken zunehmend pathologisiert – »der Idiot verliert seine Unschuld« (Sommer 2010, 11) und wird in die Irrenanstalt verbannt: »Der Wahnsinn wird eine Bezugsform der Vernunft«, schreibt Foucault (1973, 51), als *das Andere* der Vernunft, das interniert, abgesondert werden muss. In Descartes' *Cogito* – der Selbstendeckung der Vernunft – sieht Foucault den entscheidenden Impuls, den Wahnsinn von der Vernunft zu trennen gemäß der Devise: Wer denkt, kann nicht irre sein (Foucault 1973, 69). Die Psychiatrie habe über den Wahnsinn schließlich den Begriff der Schuld gelegt. Foucault arbeitet demgegenüber an einer Gegengeschichte des Wahnsinns – stellt Hegels Philosophie der Vernunft quasi auf den Kopf – und postuliert in einer heideggerianischen Tonlage der Seinsvergessenheit: »Nur in der Nacht des Wahnsinns ist Licht möglich, das verschwindet, wenn sich der von ihm aufgelöste Schatten verwischt« (Foucault 1973, 549). Hier knüpft Foucault in seinen späten Werken zur *parrhêsia* an: an die Frage nach einem Dispositiv der Wahrheit, das sich um den Begriff des Wahnsinns errichtet: »Die unterschwellige Botschaft lautet, dass die Wirklichkeit nur eine dünne Hülle, eine notdürftige Illusion erzeugt, hinter der die ganze Tragik der Welt als Wahnsinn lauert« (Ruoff 2007, 224).

Nur in der Literatur, im Begriff des Tragischen, bleibe die Erinnerung der Unvernunft erhalten. So erhält der Idiot mit Dostojewski wieder seine Irritationskraft als gesellschaftliche Funktion zurück: Der Fürst Myschkin in Dostojewskis Roman *Der Idiot* ist zugleich die Personifikation des Schwachsinns und der Unschuld, ein Fall für die Heilsgeschichte und ein Fall für die Psychiatrie (Sommer 2010, 15). Walter Benjamin schreibt über Dostojewskis

Idioten: Sein »Leben strahlt [...] eine bis zum Verschwinden reife Einsamkeit aus« (Benjamin 1966, 186) und löst zugleich eine Anziehung auf seine Umgebung aus, eine Gravitationskraft, wie Benjamin festhält. Für Sloterdijk (1998, 481, 484) wird Dostojewskis Idiot zum »intimen Ergänzer« jedes begegnenden Anderen – er ist ein Engel ohne Botschaft. Der Idiot ist die Gegenfigur zum revolutionären Erlöser. Er personifiziert eine »Leidenschaft der Passivität« (Driesen 2010, 37).

Zugleich finden wir in der Idiotin Elemente kynischer Praxis – die Reduktion, das Freiwerden von Angst und Abhängigkeit, das Anderssein –, nur das Lachen des Diogenes scheint zu fehlen. »Heiterkeit der Abstinenz wird die vorherrschende Laune des Idioten sein«, so Botho Strauß (2013, 175). Es ist eine Heiterkeit ohne Angst: »Der heitere Idiot [...] zu sein heißt, ohne eine Regung von Zukunftsunruhe, ohne Angst zu leben« (ebd., 7). Aber »es ist nicht so, dass der Ungesellige oder Unbeteiligte, *idiotes* im sozialen Sinn, bereits identisch wäre mit dem Kyniker« (ebd., 10). Anders als die Kynikerin lacht die Idiotin nicht, sondern hüllt sich in Schweigen (Han 2014, 110) – auch dies eine Verweigerung des kommunikativen Austauschs als Zeichen eines Bruchs. Der Idiot: »der Unverbundene, der Unbegreifliches spricht. [...] Privatperson. Gemeinschaftsstümper«, so beschreibt ihn Botho Strauß (2013, 11). Diese Figur des Idioten ist, so Zoran Terzić (2020, 7f.), charakterisiert durch »die existenzielle Vereinsamung, die stumme Frage nach dem Sinn, nach der Welt, [...] die taube Gestalt und die autonome Seinsweise, das hemmungslose Vorgehen und de[n] stoische[n] Trotz«.

So zeigen sich signifikante Unterschiede in den Gesten des Bruchs und der Provokation, die dem kynischen Impuls und dem *faire l'idiot* zugrunde liegen. Foucaults Analyse zeigt auf, wie Selbsttechniken und kynische Praktiken dem Subjekt die Fähigkeit zum Ungehorsam ermöglichen, für ein kritisch-politisches Engagement. Dagegen ist Sloterdijks kynischer Impuls – wie er ihn 1983 formuliert – der des Aussteigers aus der Gesellschaft – in einer Art kulturkritischem Habitus. Bernhard Lang formuliert es so: »bei Foucault ist [Diogenes] der Philosoph, der dem durch Alexander verkörperten politischen Machtmenschen gegenübertritt; bei Sloterdijk vertritt Diogenes den freien Menschen, der die Regeln der bürgerlichen Gesellschaft ebenso missachtet, wie er sich den Schulzwängen etablierter philosophischer Richtungen verweigert« (Lang 2010, 175f.). Bei Foucault finden wir die (indirekte) Formulierung eines politisch-kritischen Engagements der Philosophin als Außenseiterin der Politik; bei Sloterdijk zeigt sich hingegen eher ein kulturkritisches, auch elitäres Ressentiment à la Nietzsche, das sich zwar von Schulzwängen

absetzt, aber sich zugleich als »Denker auf der Bühne« (Sloterdijk 1986) inszeniert. Die Figur des Idioten bei Deleuze, Han und Strauß steht wiederum für ein wissendes Schweigen der (gesellschaftlichen) Außenseiterin.

Heidegger

Es gibt aber eine wichtige Gemeinsamkeit bei Foucault, Han und Sloterdijk: ihr Bezug auf Heideggers Begriff der »Entbergung« der Wahrheit. Die Erkenntnis der Wahrheit als etwas Verborgenes traut Heidegger nur wenigen Auserwählten zu (vermutlich nur sich selbst).³ Die Anleihen Sloterdijks bei Heidegger liegen offen zutage (vgl. Sloterdijk 1983, 369ff., ders. 2001), ebenso diejenigen von Han, der einige Bücher zu Heidegger geschrieben hat (Han 1999, vgl. aber auch: Han 2016, 44f.). Auch bei Botho Strauß finden wir Heideggers Vokabular der Lichtung: »Keine Sehnsucht. Keine Gewissheit. [...] einfache Öffnung zum Licht« (Strauß 2013, 175) – und Strauß' Anleihen bei Heidegger sind auch andernorts bezeugt (Strauß 2012). Komplizierter liegt die Sache bei Foucault, der oft als »heimlicher« Heideggerianer bezeichnet wurde. Für Gros (2010, 459), den Herausgeber von Foucaults späten Vorlesungen, führte er »einen geheimen Dialog mit dem Denken Heideggers über die griechische Vorstellung der Wahrheit.« In einem seiner letzten Interviews gesteht Foucault: »Mein ganzes philosophisches Werden war durch meine Lektüre Heideggers bestimmt« (Foucault 2007, 247).

Und in der Tat kann man bestimmte Wendungen bei Foucault als eine Paraphrasierung der Heidegger'schen Metapher des Verborgenen lesen, wenn er sagt: »Jedenfalls möchte ich zu bedenken geben, dass, wenn es stimmt, dass die abendländische Philosophie die Frage nach dem Sein vergessen hat und dass dieses Vergessen die Metaphysik ermöglichte [hier paraphrasiert Foucault m.E. Heidegger] [...], dass dann vielleicht auch die Frage nach dem philosophischen Leben, ich würde zwar nicht sagen, vergessen, aber doch beständig vernachlässigt wurde; sie erschien der Philosophie [...] unablässig als Ballast« (Foucault [1983/84] 2010, 308). Und diese Vernachlässigung führte dazu, so Foucault, dass Wahrheit nur noch »in Gestalt des wissenschaftlichen

3 Wobei Heidegger die Figur des Idiotismus genau anders herum verwendet als Deleuze, Han und Strauß. Heidegger schreibt 1941: »Das seynsgeschichtliche unbedingte Wesen des Man ist der Idiotismus« (GA 70, 35). Bekanntlich zeigt sich im Man die Uneigentlichkeit des »durchschnittlichen« Daseins. (vgl. dazu: H. Seubert 2020, 177).

Wissens für gültig erklärt [...] [wurde]« (ebd.). Dem hält Foucault die Provokation als kynische Geste entgegen, die das *Andere* des wahren Lebens zum Vorschein bringen soll. Der Kynismus ist für ihn die »elementarste als auch die radikalste Form« (ebd., 309), in der sich dieses Andere als philosophische Lebensform im Unterschied zum wissenschaftlichen Wissen zeigen kann.

»Die Kyniker als die letzte Rettung?«, fragt Gros (2004, 650) mit Blick auf Foucault. Ich denke, wir sollten vorsichtig sein, diese Frage positiv zu beantworten. »Der Zyniker hat das Bedürfnis, immer ›Sieger‹ zu sein«, schreibt Iring Fetscher (1975, 338) – auch in der Resignation: »Zynismus [wird] zu einem Synonym für Resignation angesichts einer erkannten Bedrohung. [...] [I]n den Vordergrund tritt [...] der Ausdruck einer stummen, *wissenden* Indifferenz« (Heinrich 1966, 148, 155, meine Hervorhebung). Arnold Gehlen, den Foucault in seiner Vorlesung kritisiert (Foucault [1983/84] 2010, 237), sieht den »kynischen Weisen« als Prototypus des Intellektuellen, der sich in die große »Entlastung von der Verantwortung« begibt, auf dem Weg zur Gesinnung, zur propagandistischen Neigung (Gehlen 2004, 11).⁴ Die zynische Disposition ist latent auch im Kynismus immer schon angelegt: Die Gefahr im kynischen Gestus der *parrhêsia* liegt in der potenziellen Rechthaberei – im Anspruch, die verborgene Wahrheit im Gestus der Provokation zu entbergen (im Sinne von Heideggers Wahrheitsbegriff).

Durch den Rekurs auf Heideggers Wahrheitsbegriff der Entbergung, den Foucault, Han und Sloterdijk dem kynischen (oder idiotischen) Gestus des Wahrsprechens einer *anderen* Wahrheit unterlegen, läuft dieser Gestus Gefahr, sich zu einem des – wissenden und moralischen – »Siegers« (Fetscher) zu verengen. Was dieser Wahrheitsbegriff ausklammert, ist die Frage der Skepsis – des Nicht-Wissens, des Zweifels. In der Tat: Foucault hat den antiken Skeptizismus in seinen Vorlesungen ausgespart (vgl. Gros 2004, 634f., Fußnote 21). Anhand einer anderen Anekdote aus der antiken Philosophie möchte ich im folgenden Abschnitt diese skeptische Position gegenüber dem heideggerianischen Gestus der Wahrheit vorbringen: Eine thrakische Magd lacht über den Philosophen Thales und hinterfragt damit dessen Wahrheitsregime – und stellt damit sowohl die kritische als auch die kynische Entbergungsgeste der Wahrheit in Frage.

4 ... wobei hier zu erwähnen ist, dass Gehlens Intellektuellenschelte aus einer konservativen, ins Reaktionäre tendierenden politischen Positionierung heraus erfolgt.

Die Skeptikerin

Neben dem Lachen des Diogenes als Provokation herrschender Wahrheitsregime kennt die hellenistische Philosophie noch ein anderes Lachen – das Lachen der Thrakerin. Platon lässt Sokrates die Geschichte von Thales, dem Astronomen, erzählen, der, »während er sich mit dem Himmelsgewölbe beschäftigte und nach oben blickte, in einen Brunnen gefallen [sei]. Darüber habe ihn eine witzige und hübsche thrakische Dienstmagd ausgelacht [...]« (erzählt in Blumenberg 1987b, 13f.). Für Platon ist die Magd nichts anderes als eine Metapher für die Sophisten, denen er Sokrates als wahren Philosophen gegenüberstellt: Die Lächerlichkeit des Philosophen in der Lebenswelt relativiert Platon »durch den Vergleich mit der größeren Lächerlichkeit der über den Philosophen Lachenden selber« (Niehues-Pröbsting 2015, 33). Die Magd ist, in dieser Lesart, also eigentlich die Dumme, nicht der Philosoph.

Auch Heidegger setzt sich mit dem Spott der thrakischen Magd auseinander. In seinen Vorlesungen zur Metaphysik (WS 1935/36) wird der Sturz in den Brunnen zur Metapher für die Abgründigkeit des philosophischen Denkens (Heidegger 1962, 2ff.). Blumenberg kommentiert dies so: »Bei Heidegger ist, um im Bild zu bleiben, der Sturz des Philosophen das Kriterium dafür geworden, dass er sich auf dem richtigen Weg befindet« (Blumenberg 1987b, 149). Blumenberg erkennt hier einen Bruch Heideggers mit der Phänomenologie, denn Heidegger zelebriert »die Unerreichbarkeit des in das Unwesen des Grundes Abgestürzten von der Lebenswelt her« (ebd., 151). In Heideggers Lesart mache sich die Thrakerin selbst lächerlich: »Sie glaubt an Fall, wo nur Sturz sein kann« (ebd., 151). Und Blumenberg geht hart mit Heidegger ins Gericht: »[E]s geht nicht mehr um die kleine oder große Korrektur, sondern um die Ausnahme, die Erwählung, den Gnadenstand, von dem her nicht belehrt und eingeweiht werden kann [...]. Der Begreifende wird daran erkannt, dass ihn niemand begreift« (ebd., 158). Er entzieht sich dem Gespräch, der Zustimmung und dem Konsens. Alle anderen sind Lachende geworden, aus Nichtwissen.

Heideggers Weiser, so wie ihn Blumenberg zeichnet, ist eine andere Figur als der Kyniker Diogenes. Diogenes zog sich nicht aus der Welt zurück. Und es ist Diogenes, der über die anderen lacht. Beiden gemeinsam ist aber, dass sie ihren Wahrheitsanspruch über das Anderssein beziehen – Heideggers Weiser über den Sturz, Diogenes über die Reduktion auf das Natürliche des Menschen. Bei Heidegger geht es im Sturz um das »Sehen« – man sieht »das Ding«. Diogenes erreicht durch die Reduktion auf das Animalische einen

»wachen Geist«. In beiden Fällen steht eine tiefere Einsicht zur Disposition, die den Mägden der Lebenswelt versagt bleibt. Deshalb dürfen sie ruhig lachen. Wer zuletzt lacht, lacht am besten: Einsicht kommt nicht durch Aneignung der Lebenswelt, sondern durch Distanzierung von ihr, so Heideggers Weiser und so auch Diogenes. Im theoretischen Gestus von Foucault, Han oder Sloterdijk zeigen sich diese »Distanzierungstechniken« (Sloterdijk 2010, 126) als Möglichkeit zur tieferen Einsicht.

Diesem Bild des Philosophen als Weisen stellt Blumenberg trocken den Phänomenologen entgegen: »Über den Phänomenologen lachen die Mägde nicht« (Blumenberg 1987b, 159). Worüber genau lacht denn die thrakische Magd? Die Anekdote, wie sie Sokrates erzählt, lässt die Magd sagen, Thales »wolle da mit aller Leidenschaft die Dinge am Himmel zu wissen bekommen, während ihm doch schon das, was ihm vor der Nase und den Füßen läge, verborgen bleibe« (nochmals aus ebd., 14). Die Magd könnte vielleicht über die Weltfremdheit oder Weltuntauglichkeit des Philosophen lachen: »Thales scheint der Welt entrückt, stürzt, und die Magd als Vertreterin der Lebenswelt lacht« (Schües 2008, 16). Vielleicht ist die Magd gar nicht so dumm: Sie könnte auch über eine grundlegende Lebenslüge der Philosophie lachen, nämlich dass erst aus einer Distanzierung von der Lebenswelt – aus Weltfremdheit – theoretische Wahrheitsnähe erwachse (Cavaro 1992, 86ff., Schües 2008, 20). Und damit würde die thrakische Magd einem kynischen Impuls folgen, gerade diese Weltfremdheit als philosophische Lebensform »in einem Ton befreiender Heiterkeit« (Cavaro 1992, 89) in Frage zu stellen.

Die Kyniker haben, meint Blumenberg, das Lachen in der Philosophie professionalisiert: »Unter den philosophischen Schulen der hellenistischen Zeit ist die der Kyniker am ehesten disponiert, sich an die Stelle der spot tenden Magd zu setzen und die Theoretiker aller anderen Denominationen aus dieser Position heraus verächtlich zu machen« (Blumenberg 1987b, 35). Das ist nicht unbedingt als Kompliment für die Kyniker gemeint, denn das Lachen der Kyniker verzerrt die befreiende Heiterkeit der Thrakerin. Es ist der Versuch, »den Spott der Thrakerin in der Philosophie selbst zu etablieren und statt des Anfangs den Ausgang der Theorie lächerlich zu machen« (ebd., 37). Diese Disposition sehen wir bei Sloterdijks *Kritik am Werk*, wenn er eine kynische Haltung formuliert, mit der er die Kritische Theorie – oder vielmehr die »Sophisten« unter den Rezipientinnen der Kritischen Theorie – unter dem Begriff der zynischen Vernunft der Lächerlichkeit preisgibt. Der Spott der Thrakerin wird als kynische Besserwisseri selbst dogmatisch.

Was diesem Gestus fehlt, ist die Maßgabe: »Es könnte auch anders sein.« Genau dieser Modus des Hinterfragens zeichnet für Blumenberg die Skepsis aus – »die Resistenz der Lebenswelt gegen die theoretische Einstellung – und umgekehrt« (Wetters/Fuchs 2014, 283). Schon in der antiken Skepsis erkennt Blumenberg eine Reaktion auf einen theoretischen Absolutismus, auf einen überhöhten Anspruch der Philosophie (Blumenberg 1988, 317). Blumenberg meint dazu: »die Besitzer des Eigentlichen⁵ haben es sich stets leichter gemacht, die anderen zu verspotten, die mit anderen Augen sehen wollten« (Blumenberg 1987b, 30). Odo Marquard hat diesen Gedanken Blumenbergs aufgegriffen: »Die Skeptiker sind also nicht die, die prinzipiell nichts wissen; sie wissen nur nichts Prinzipielles: die Skepsis ist nicht die Apotheose der Ratlosigkeit, sondern nur *Abschied vom Prinzipiellen*« (Marquard 1981, 17, Hervorhebung im Original). Für Marquard verwandelt das absolute Prinzip der kritischen Theorie, »das stets Gewissen ist, das die Wirklichkeit haben soll« (ebd., Hervorhebung im Original), die faktische Wirklichkeit ins Kontingente, ins Rechtfertigungsbedürftige durch eine Tribunalisierung eben dieser Wirklichkeit.

Den »Besitzern des Eigentlichen« hält Blumenberg die anthropologische Praxis der Rhetorik entgegen: Rhetorik ist der Inbegriff der Verzögerung, das institutionalisierte Zaudern angesichts der Vorläufigkeit unserer (theoretischen) Erkenntnis und empirischen Evidenzen – »eine Technik, sich im Provisorium vor allen definitiven Wahrheiten und Moralen zu arrangieren« (Blumenberg [1971] 1981, 110). Für Blumenberg ist sie – gegen alle beschleunigten Wahrheitsansprüche – »das vernünftige Arrangement mit der Vorläufigkeit der Vernunft« (ebd., 130). Erinnern wir uns: Für Platon sind es die rhetorischen Künste der Sophisten, gegen die er den Wahrheitsanspruch seiner Philosophie formuliert und seinen platonischen Sokrates antreten lässt. Blumenberg jedoch zählt die Rhetorik zu einem Syndrom skeptischer Voraussetzungen, solange sie sich selbst nicht als Mittel der Wahrheit ausgibt (wie bei der Verurteilung von Sokrates). Sie ist vielmehr das Plädoyer für eine provisorische Moral.

5 Hier spielt Blumenberg auf Heideggers »Jargon der Eigentlichkeit« an – der Begriff »Jargon der Eigentlichkeit« stammt (in kritischer Absicht gesprochen) von Theodor W. Adorno (1964).

Was bleibt? Nachdenklichkeit!

Für Foucault und Sloterdijk bietet der Kynismus eine Kritik an der Erstarrung der Gesellschaftskritik und eine Selbstpraktik der Distanzierung, die das Wahrsprechen ermöglicht – in der Form der Provokation und des (Aus-)Lachens. Das kynische Hohngelächter ist jedoch nur *eine* Form des philosophischen Lachens – ein Hohngelächter, das sich selbst in die Widersprüche der Besserwisserei verstrickt. Auch dieses Lachen droht dogmatisch zu werden in seinem Wahrheitsanspruch, der, ähnlich wie bei der Figur der Idiotin, auf eine Entbergungsgeste à la Heidegger hinausläuft: Die Kritik und das (Aus-)Lachen der Kynikerin wie der Idiotin beansprucht ein tieferes Wissen als Grundlage, das nur den Weisen vorbehalten ist. Dem habe ich das Lachen der Thrakerin und ihre befreiende Heiterkeit gegenübergestellt. Als Skeptikerin lacht sie im hermeneutischen Geist. Und so stehe ich dem alltagsweltlichen Lachen der Thrakerin als Skeptikerin aufgeschlossener gegenüber als dem Hohngelächter der Kynikerin. Und doch stellt sich dann die Frage: Was bleibt noch zu tun?

Blumenberg schlägt eine Praxis der »Umständlichkeit« und »prozeduralen Phantasie« (Blumenberg [1971] 1981, 122) vor, eine immerwährende skeptisch-distanzierte Überprüfung der Vorannahmen, Bilder und Begriffe (vgl. Reichel 2015, 217). Das Lachen der Skeptikerin ist ein »Lachen-mit«, kein »Lachen-über«. Es ist ein genauer räumlicher Blick »auf Augenhöhe, [...] nicht vertikal von oben, sondern horizontal über die Schultern« (Köhne 1999, 413 und 416). Nach Marquard (1958, 54) könnte man dies einen »interimistischen« Skeptizismus nennen, der die Welt nicht an sich in Frage stellt, aber vorschnelle Festlegungen ihrer Interpretation: »Das skeptische Ich ist vor allem Zögern« (Marquard 1973, 152). Blumenberg bringt diese Haltung im Begriff der Nachdenklichkeit auf den Punkt: »Nachdenklichkeit heißt: es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war. Das ist alles« (Blumenberg 1981, 61). Nachdenklichkeit erzeugt einen Moment der Verzögerung oder, wie es Joseph Vogl nennt, des Zauderns: »Das Zaudern ersucht um Revision. [...] das bedeutet eine Kritik, die ihre eigene Generalisierungstendenz unterbricht« (Vogl 2008, 109 und 115). Das Zaudern bringt »Techniken der Umständlichkeit« (Bolz 1999, 183) hervor, die Nachdenklichkeit ermöglichen.

Ich plädiere aus diesem Grund für einen Denkstil des interimistischen Skeptizismus innerhalb der Geographie – als Gegengift zu schnellen politischen oder theoretischen Positionierungen, zur heideggerianischen »Entbergungsgeste« der Besserwisserei, zur kynischen (oder zynischen) Selbstüber-

hebung. Dieser Denkstil einer skeptizistischen Geographie gründet auf der Einsicht der Begrenztheit der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit (Hannah 1999, 21ff.) und kann – im Rückgriff auf Blumenbergs »skeptische Skeptis« bzw. Marquards »interimistischen« Skeptizismus – als ein Denkstil der Umwege als »permanentes Provisorium« (Heidgen et al. 2015) beschrieben werden. Dieser Blumenbergsche Denkstil ist experimentell und poetisch; ein Denkstil, der »am Material arbeitet, [der] sich von ihm inspirieren lässt, [der] es nicht nur formt, sondern selbst von ihm geformt ist« (Zill 2015, 73). In der deutschsprachigen Geographie sind Elemente dieses Denkstils u.a. mit den Begriffen »Aufmerksamkeit« (Hannah 2015), »Beirung« (Korf/Verne 2016, 367, Verne 2012, 192, nach Gadamer 1960, 252), »Spurenlesen« (Hard 1989) und »Takt« (Zahnen 2011) skizziert worden. Dieser Denkstil erfordert eine Haltung, die das Kontingente aushält – durch Hermeneutik, denn »Hermeneutik ist die für Menschen lebensnotwendige Kunst, sich verstehend in Kontingenzen zurecht zu finden« (Marquard 1981, 20).

Die Entbergungsgeste der Kritik zeigt sich in unterschiedlichen Tonlagen. Im nun folgenden Kapitel werde ich eine andere kritische Tonlage freilegen, die »im Dunkeln« operiert und dadurch die Entbergungsgeste theologisch »fundiert«: die gnostische. Der Gnostiker (auch hier behalte ich die männliche Form bei, da es sich bei den behandelten Denkern nur um Männer handelt) lacht nicht, wie die Zynikerin, um die Anderen bloßzustellen, sondern verharrt im Schweigen seines esoterischen, nur einem eingeweihten »inneren« Personenkreis zugänglichen Wissens. Der Gnostiker teilt mit der Idiotin den »stoischen Trotz« und die »Leidenschaft der Passivität«. Den Gnostizismus gründiert jedoch eine antimodernistische, antiaufklärerische und antijudaistische bis antisemitische Haltung, wie er zum Beispiel bei Martin Heidegger oder Carl Schmitt zu finden ist. Die gnostische Pointe eines Arkanums (Geheimwissens) mit ihrer reaktionären Tonlage bleibt vielen »linke[n] Lektüren rechten Denkens« (Bolz [1992] 2014, 108) jedoch verborgen, was sich in der Rezeption Heideggers und Schmitts in der kritischen Geographie zeigt.

