

seine Unterwerfung unter die Dispositive der Macht nunmehr total. So dass Foucault auf den Gedanken kam, durch Rückgriff auf eine ›vorneuzeitliche‹ Ethik der persönlichen Lebensführung eine nicht korrumpierbare Autonomie für das Subjekt zurückzugewinnen. All dies, so Christoph Menke, erkläre »warum der Wiedergewinn der verlorenen Macht des Subjekts zur persönlichen Lebensführung mehr als bloße Erinnerung und diese Erinnerung eine Arbeit oder Praktik sein muss: nämlich Übung. In den neuzeitlichen Disziplinargesellschaften hat das Subjekt die Macht persönlicher Lebensführung nicht mehr, sondern hat sie in seiner vollständigen Integration an die Normalisierungs- und Disziplinierungsprozesse verloren. Nur ühend, *anders* ühend lässt sie sich zurückgewinnen.« – Das jüngste Disziplinierungsstadium stellt natürlich die digitale Revolution mit ihrem Aufmerksamkeitsregime dar. Wie jedoch Menkes »anders ühende« Lebenskunst der »Selbstüberschreitung« gerade diese »vielleicht letzte und subtilste Form disziplinierender Unterwerfung« parieren soll, bleibt sein Geheimnis. Weshalb ich angesichts der sozial disziplinierenden und machtpolitisch normalisierenden Folgeerscheinungen des digitalen Zeitalters Menkes ›anders übender Verschwommenheit‹ allemal die kristalline Klarheit der yogischen Aufmerksamkeitskunst vorziehe. Ist doch mit ihr erkennbar die Chance verbunden, dass sie sich tatsächlich – bei Menke bloßes Postulat – »gegen die Gestalt (richtet), die das Subjekt in Prozessen der Disziplinierung und Normalisierung angenommen hat«. (Menke, »Zweierlei Übung ...«, S. 293 f.).

61

Apokatastasis Panton im Diesseits

In seiner Auseinandersetzung mit Foucaults »Ästhetik der Existenz« und deren Übungskonzept gelangt Christoph Menke zu folgender Präzisierung der Norm menschlicher Autonomie: »Autonomie besteht nicht allein in einer Selbstbestimmung des Guten meines Lebens angesichts meiner in Disziplinierungsprozessen erworbenen Möglichkeiten und Fähigkeiten. Autonomie beginnt vielmehr erst dort, wo das um das Gute seines Lebens besorgte Subjekt diese Möglichkeiten und Fähigkeiten, und zwar gerade auch auf ihrer elementarsten Ebene, der der Führung des eigenen Körpers, zu verändern versucht.« Und weiter: »Genau dies ist der Sinn und die Notwendigkeit ästhetisch-existentieller Übungen: Sie greifen aus der Sorge um

das Gute des eigenen Lebens in den disziplinar produzierten Bestand an Möglichkeiten und Fähigkeiten ein, die das Subjekt bestimmen.« (Zitiert aus: »Zweierlei Übung ...« S. 295, siehe vorheriges Kapitel). – Unter einem »ästhetisch-existenziell« üben »Eingriff« selbst »auf der elementarsten Ebene, der der Führung des eigenen Körpers«, kann man sich wiederum alles Mögliche vorstellen. Auch »autoplastische und selbstskulpturale Versuche«, von denen Peter Sloterdijk mit Blick auf Foucaults Anleihen bei den Stoikern schwadroniert. Ich wüsste jedenfalls nicht, wie man mit Menkes ziemlich nebulösem Gedanken der Selbstüberschreitung Sloterdijks konkretistisches Programm der Selbstüberschreitung und Selbststeigerung (»mit sich über sich hinaus«), seiner athletischen und akrobatischen »Könnensspiele«, in die Schranken weisen könnte. Foucaults »übende Selbstgestaltung« weist ihn für Sloterdijk als »Mann der Vertikalität« aus im Gegensatz zur »Allerweltstranszendenz« platonischer und christlicher Provenienz. Die durch Foucault wieder aufs »Exerzitiu« zurückgeführte Philosophie verwirkliche sich als »reiner Mehrkampf«.

Die Frage ist: Was wollen wir unter Autonomie und einer Selbsttranszendenz verstehen, sodass sich beide nicht im Wischiwaschi begrifflicher Abstraktion verflüchtigen, sobald man nach der praktischen Verbindlichkeit fragt? Einerseits. Und andererseits beides nicht auf einen Konkretismus antropotechnischen Zuschnitts hinausläuft, der nichts anderes als eine Superdisziplinierung bedeuten würde. In expliziter Anspielung auf die körperliche Ebene gefragt: Wie sich zur Wehr setzen gegen die »biopolitische« Zurichtung und Dressur der Einzelnen durch ihre Anpassung an die stummen Imperative beim Gebrauch digitaler Techniken und Medien? Gegen die autonomiefeindliche »Biopolitik« auf der Höhe des digitalen Zeitalters und seiner kommerziellen Interessen und Herrschaftsstrategien? – Wahrscheinlich sind wir uns aufgrund der Kurzfristigkeit und Geschwindigkeit der digitalen Umwälzung noch zu wenig im Klaren darüber, worin der entsprechende »Umbau« der Körper genau besteht und wie weit er geht. Wodurch unterscheidet sich der »digitale Körper« vom »analogen«? Welches sind auf der leiblichen Ebene die signifikanten Effekte der Disziplinierung und Normalisierung? Ist die Folge ein »Fragmentkörper« (ein auf andere Zusammenhänge gemünzter Begriff von Klaus Theweleit), bei welchem der Kopfschmerz mit der Schmerztablette und das lästige Hungergefühl mit der Pizza im Pappkarton bekämpft werden? Ein »exkarnierter« oder entkörperter Körper. Ein zum »Däumling« bzw. Michel Serres »Däumelichen« geschrumpfter. Die sich desto wohler im digitalen »Arbeitslager« (Byung-Chul Han) fühlen, je weniger sie sich beim Ein- oder Abtauchen in

die Virtualität von ihnen fühllos gewordenen oder abgestorbenen Restgliedmaßen gestört fühlen.

Wie dem auch sein mag, man muss der einen Tatsache ins Auge sehen: Das Verführerische am Spiel mit den digitalen Gadgets liegt nicht zuletzt in ihrer Annehmlichkeit, bei den Spielenden für *körperliche* Selbstvergessenheit zu sorgen. Eine höchst angenehme Leibvergessenheit, die überhaupt erst die Illusion des Raum und Zeit hinter sich lassenden ›Online-Engels‹ mit pseudomystischer Allverbundenheit möglich macht. Leibvergessenheit sowie eine phantastische Überwindung von Raum und Zeit kennt man vom Medium Buch wie von Film und Fernsehen. Wo also liegt das Problem? Darin, dass es nicht mehr um Zeiten der Unterhaltung oder Zerstreuung, auch der Bildung und Erholung geht: Die Medien- oder Netzgesellschaft differenziert nicht länger nach Arbeit und Freizeit. Das digitale Spielzeug, das sich von Arbeitszeug nicht unterscheidet, nimmt rund um die Uhr in Beschlag. Was derzeit noch das Smartphone nachts unterm Kopfkissen, wird demnächst das Implantat unter der Haut sein. ›Körpergestützte transhumane Leibvergessenheit‹ könnte der Terminus Technikus lauten. – So viel zur biopolitischen Seite digitaler Disziplinierung und Normalisierung. Zum lustvollen Autonomieverlust bei der Selbstüberschreitung im digitalen Spiel ohne Grenzen. Die ›Counterstrategien‹ – nicht so sehr gegen den Autonomieverlust als gegen gewisse Auswüchse der digitalen Spielsucht – liegen ebenfalls schon bereit: extremer Körperkult sowie Fitness- und Gesundheitswahn. Oder wie Sloterdijk dies fordert: »reine Disziplinik, reiner Mehrkampf«. Mit leibvergessenen Leibesübungen den Folgen der Leibvergessenheit zu Leibe rücken. Den Teufel mit dem Beelzebub austreiben. Da sage ich mit Manfred Lütz *nein danke*.

Reine Disziplinierung, reiner ›Mehrkampf‹. Gibt es eine nicht biopolitisch kontaminierte Alternative? Vom antiken und mittelalterlichen ›leben lassen und sterben machen‹ seitens des Souveräns über das neuzeitliche und moderne ›leben machen und sterben lassen‹ durch die Disziplinar-mächte bis zum lebenswissenschaftlichen und biotechnischen ›leben machen und sterben machen‹ – bildete die noch einmal auf ihre Weise leibvergessen machende digitale Körper- und Verhaltenskonditionierung bestenfalls das ›Krönlein‹ zum vorläufigen Abschluss dieser aufsteigenden Entwicklungslinie. Klaus Theweleit empfahl seinerzeit als emanzipatorisches Antidot gegen fragmentierte wie gegen gepanzerte Körper und die jeweiligen Disziplinierungsstrategeme befreite Geschlechtlichkeit und glückliche Paarbildung, die einer spielerischen Körperlichkeit Raum geben. Wäre dies auch ein Ausweg aus der abhängig machenden ›autonomiezer-

störerischen« Entkörperlichung der digitalen und virtuellen »Engelwelten«? Kaum. Die Erotisierung und Sexualisierung des Körpers hat sich mittlerweile als nicht minder prekär herausgestellt wie seine »Sportifizierung« und seine Medikalisierung. Die modernen und spätmodernen Körper sind immer schon das Schlachtfeld konkurrierender Einschreibungen und widerstreitender Manipulationen. Mit einer psychoanalytisch libertär inspirierten Intervention wie der Theweleitschen oder, aktueller, derjenigen Robert Pfallers würde lediglich ein Kampf bzw. Frontabschnitt mehr auf diesem Schlachtfeld eröffnet. Sollte es nicht eher so sein, dass dem malt- rätiierten Körper nur noch ein vollständiges »In-Ruhe-gelassen-Werden« zu einer gewissen Wiederverleiblichung verhelfen könnte?

Kein x-Beliebiges freilich. Gesunder Schlaf tut gut, doch mit dessen »den Körper ruhen lassen« ist es nicht getan. Solange tagsüber das Schlachtgetümmel ohne Unterbrechung weitergeht. Was über den Schlaf hinaus Not tut, ist eine Unterbrechung, wie sie allein der yogische Unterbrechungskünstler zuwege bringt, mittels seiner Unterbrechungskunst der Aufmerksamkeit. In deren Pausen sich der Körper nicht lediglich zu erholen vermag, sondern sich für den Übenden nach einer gewissen Zeit in einen *Strömungskörper* verwandelt. Nach einer Weile führt die meditative Sammlung auf den ein- und ausströmenden Atem zu einer Selbstvergessenheit, in welcher Körper und Geist als Unterschiedene nicht mehr existieren, gleichsam abgefallen sind. Ohne dass von Leibvergessenheit gesprochen werden könnte. Der allverbundene Strömungskörper bildet sozusagen den mystischen Leib des yogisch Übenden. Aus der erholsamen Heterotopie in den Alltag zurückgekehrt, fühlen sich yogisch Übende wie neu geboren, quasi reinkarniert. Die Wiederverkörperung oder -verleiblichung nicht in einem essentialistisch vorgestellten, ursprünglich natürlichen Körper, vielmehr die Rückkehr in den zivilisatorisch gewordenen mit all seinen kulturellen Einschreibungen und den Narben sämtlicher an ihm vollstreckten Disziplinierungen und Normalisierungen. – Während der Logozentrismus und sein Rationalismus unaufhaltsam auf der Straße der Sieger voranmarschierten, träumten lange Jahrhunderte des christlichen Abendlandes hindurch religiös imprägnierte Bewusstseine von der ihnen biblisch verheißenen *Apokatastasis Panton*. Von der jenseitigen Wiederbringung oder Wiederherstellung aller Dinge in ihrer ursprünglichen Unversehrtheit, zumal derjenigen der hinieden zerschlagenen oder arg zerschundenen Leiber. Die Auferstehung des Fleisches, mit dem Apostel Paulus zu sprechen. In Anbetracht der – logozentrisch nüchtern gesehen – Unwahrscheinlichkeit einer solchen Verheißung resp. ihrer Erfüllung am Jüngsten Tag, wird

es der Intellektuelle als Yogi einmal mehr zu schätzen wissen, dass ihm dank des yogischen Exerzitiums die körperliche Apokatastasis Panton bereits im Diesseits zu Teil wird. Wie sagt das Sprichwort: ›der Spatz in der Hand ...‹. Doch genug der bildhaften Rede.

P. S. Den Körper so in Ruhe zu lassen, dass er sich selbsttätig zum Fließgleichgewicht des Strömungskörpers hin reguliert, dazu bedarf es nicht unbedingt der völligen Bewegungslosigkeit der Sitzmeditation. Die Regulation kann auch während einer selbstvergessenen Bewegungsfolge eintreten, wie etwa bei der Geh-Meditation. Oder einer der Bewegungsmeditationen aus der chinesischen, der daoistischen Tradition. Wichtig ist einzig, dass durch die Konzentration auf den Atem der Geist absorbiert ist bzw. die Aufmerksamkeit gesammelt bleibt. Etwas, das der Übende am ehesten und vor allem am gründlichsten lernt im Zustand der Unbewegtheit des Körpers. Andernfalls passiert es leicht, dass der im Gehen Meditierende unversehens in den Modus des ›Diskutierenden‹, des Peripatetikers wechselt. Der Samadhi des Schweigens, die selbstvergessene Losgelöstheit im yogischen Strömungskörper, geht über in den Flow des Denkens, die gedankliche Angeregtheit theoretisierender Selbstgespräche. Welche nichts so sehr stimuliert wie rhythmisches Auf- und Abschreiten. – Mental ist beides auf seine Art befriedigend. Leiblich besteht ein großer Unterschied. Gedankenverloren lässt man den Körper in Ruhe, leibvergessen. Ruhend in der gesammelten Aufmerksamkeit auf den Atem, lässt man ihn auf nicht leibvergessene Weise in Frieden.

Ihm diesen Frieden oder diese Rast zu gewähren nach all den Malträtierungen, leistet natürlich nur eine minimale Entschädigung. Keine Wiedergutmachung. Im Grunde steht in Sachen Körper oder Leib theoretisch wie praktisch eine Totalrevision an. »Descartes' Irrtum« spukt noch immer in den Köpfen herum. Und in der Praxis – derzeit etwa in den elektronischen Selbstvermessungspraktiken der »Selftracker« – feiert das Descartes'sche Maschinenmodell sowieso stets aufs Neue fröhliche Urständ. Da freut es die ›Leibfreunde‹, dass naturalistische Forscher wie Antonio Damasio begonnen haben, mit den alten Vorurteilen aufzuräumen. Mit ›Bruder Esek oder dem ›Knochensack‹ (von dem in altbuddhistischen Schriften gelegentlich die Rede ist). Sich leibfreundlich gebende Wendungen wie ›Tempel der Seele‹ oder ›Mens sana in Corpore sano‹ repetieren auch nur wieder den unhaltbaren Dualismus. Es muss endlich in die Köpfe, dass da nur *Eines* existiert: ein ›beseelter Leib‹ bzw. eine ›belebte Seele‹, wie man augenzwinkernd sagen könnte (die völlig Vergeistigten von gestern wie auch die digitalen Engel von morgen hier mal vernachlässigt). – Der Autor von »Der

Intellektuelle als Yogi« hat selber allen Grund, an dieser Stelle Abbitte zu leisten. Denn ein Stück weit passt auch er sich in seinen Ausführungen an unsere leibvergessenen Diskurse und ihre Konvention an. Allein schon dadurch, dass das yogische Exerzitium in der Beschreibung stets den Eindruck einer rein *mental*en Übung hinterlässt. Ebenso, wenn (weiter unten) von einer »zweiten Kammer« des menschlichen Geistes die Rede ist, die es durch die Gewährseinsübung oder mittels der Kunst der Aufmerksamkeit endlich zu beziehen gelte. Dabei kann doch der Bezug dieser Wohnstätte gar nicht anders geschehen als durch ein *anders bewusstes Wohnen im Körper*. Ja, die Heimstatt des Gewährseins *ist* diese leibliche Wohnstätte. Nur sie existiert. Auch deshalb fürs yogische Exerzitium die eminente Bedeutung der aufrechten Körperhaltung (von der sich die Haltung im übertragenen Sinne herleitet, eine Leibmetapher!). Dass man also nicht wie ein Fragezeichen auf dem Kissen oder Meditationsbänkchen hängt. Wer möchte schon in einem Fragezeichen wohnen, *als* Fragezeichen existieren?

62

Trödeln, schwänzen, prokrastinieren – Schlingensiefs Assistent empfiehlt souveränes Zeitverschenden

Zum Abschluss seines Studiums der Dramaturgie an der Leipziger Hochschule für Musik und Theater drehte Julian Pörksen, Jahrgang 1985 und in den Nullerjahren bereits Assistent von Christoph Schlingensief, einen Kurzfilm, der bei der Berlinale 2012 in der Sektion »Perspektive deutsches Kino« gezeigt wurde. Im Mittelpunkt steht ein fünfzigjähriger Mann – »reich und aus intakter Familie«, wie der frisch gebackene Drehbuchautor erläutert –, der in ein Altersheim einzieht. Bei geschlossenen Vorhängen sitzt er dort »heiter und unproduktiv«, so Pörksen, »und macht den ganzen Film über keinerlei Veränderung durch«. Ein »Held der Passivität«, ein »Unterlassungskünstler«, der seine Umgebung gewaltig ins Rotieren bringt, insbesondere in gedankliche Rotation ob der Motive seines Tuns oder besser Nichttuns.

Was führt uns der passive Protagonist hier vor Augen? Ein Exerzitium, gar ein yogisches Exerzitium? Zumal der Filmtitel »Sometimes we sit and think and sometimes we just sit« könnte dies nahelegen. Was der Künstler mit seinem Erstlingswerk dem Publikum sagen will, sagt indessen der programmatische Titel seines kleinen Buchs zum Film: »Verschwende deine

Zeit.« Lustvolle Zeitverschwendung aus freien Stücken, schreibt Pörksen, solle sein Stubenhocker zum Ausdruck bringen. Wobei dessen Erfinder uns die Antwort auf die Frage schuldig bleibt, was am bloßen Herumhocken in einem abgedunkelten Raum im Altersheim so ausgesprochen lustvoll sein soll. Generiert sich das Lustvolle nicht lediglich aus dem kalkulierten Verblüffungseffekt der ›ortsunüblichen‹ Passivitätsinszenierung bei den Beobachtern?

Wie dem auch sei, im Begleitbuch liefert Pörksen *seine* Theorie zum Film. Es ist keine des yogischen Exerzitiums, das ›sometimes einfach nur sitzen‹ soll man ausdrücklich *nicht* als »Joga«, »Askese« u.dgl. verstehen. Georges Bataille hauptsächlich ist bei der theoretischen Unterfütterung Pate gestanden. Und zwar hinsichtlich Pörkensens Generalthese: »Einzig und allein freiwillige Akte glorioser Verschwendung« von Zeit seien ein wirksames Antidot gegen das ubiquitäre Nützlichkeits- und Produktivitätsdogma der auf Leistung und Selbstkontrolle basierenden Gegenwarts-gesellschaft, die uns aller Spontaneität und Lebensfreude beraube. Beispiele für solche Akte – also Akte des Nichttuns und Nichthandelns, der puren Zeitverschwendung, einer völlig zweckfreien und sinnentleerten Verausgabung – sind Pörksen zufolge das Bummeln und Trödeln, das Schwänzen und Prokrastinieren, der Müßiggang und die Flanerie. Wofür er als literarische Exempel u.a. Eichendorffs Taugenichts und den Spaßvogel Valerio aus Büchners »Leonce und Lena« anführt. Sie zelebrierten, was dem »unternehmerischen Selbst« von heute, dem permanenten Selbstoptimierer und Selbstverwerter, abgehe: »Passivität«, »Sorglosigkeit«, »genussvolle Indifferenz«.

Den gesellschaftsdiagnostischen Referenzen in Pörkensens Argumentation wird man schwerlich widersprechen. Fraglich jedoch, wie weit sein Vorschlag einer therapeutischen Strategie trägt. Interessant daran zunächst, dass diese Strategie – wie die unsrige des yogischen Exerzitiums – sich auf eine »Praxis der Ausnahme«, auf eine »Technik der Unterbrechung« stützt und dass diese Ausnahme- oder Unterbrechungspraxis zum Anderen eine mentale oder Bewusstseinstchnik darstellt. – Es handle sich, so Pörksen, bei der durch Bataille inspirierten Unterbrechung, »Transgression« oder »Übertretung [...] nicht um eine kategorische Entscheidung gegen die Normen zugunsten eines anderen Modells, eines utopischen Außerhalb«. Letzteres wäre bereits wieder ein zeitverhaftetes Projekt der Unterwerfung unter eine bestimmte Zweck- und Sinnhaftigkeit, das die Bataill'sche, den »Exzess« feiernde Souveränitätsprovokation preisgebe, an der Pörksen alle Befreiungshoffnung festmacht. Eine rein auf der Bewusstseins- und Sub-

jektivitätsebene sich realisierende Souveränität, zu begreifen »als ein individueller Akt des Ungehorsams gegenüber äußeren und inneren Normen [...] als die befreiende und lustspendende Verletzung einer Grenze«. Und die zu verletzende Grenze bzw. zu übertretende Kardinalnorm wäre eben die des utilitaristischen Zeit- und Aufmerksamkeits-Regimes und seiner »Gegenwartsvernichtung«.

»Eine Subversion der Konventionen, die diese gleichermaßen braucht und ihrer Geltung beraubt. Der souveräne Mensch Batailles ordnet sich nicht unter und ist damit auch selbst keiner Instanz mehr untergeordnet. Er lebt eine bewusst ruinöse Existenz«, schwärmt Pörksen. Willkürliches Verschwenden der eigenen Zeit als »Akt lustvoller Insubordination«, als »reizvoller Akt der Übertretung«, als »Akt der Subversion, der souveränen Auslieferung, der fröhlichen Dissonanz« – anscheinend unbeeindruckt davon, dass gesellschaftlich, politisch und vor allem massenmedial die Strategien der Provokation und des Tabubruchs im Wesentlichen ausgereizt sind, setzt der Theatermann Pörksen, wie die meisten seiner Kollegen vom Regietheater, weiterhin auf »genussvolle Provokation«. Batailles Pathos der die protestantische Arbeitsethik und deren Genussfeindlichkeit untergrabenden exzessiven Verschwendung und grenzenlosen Selbstverausgabung eines unregulierten Begehrens datiert aus der Periode vor der hedonistischen, konsumkapitalistischen Reprogrammierung des modernen Wirtschaftens. Pörksens Lust- und Normverletzungsrhetorik bekommt daher ein Unterscheidbarkeitsproblem gegenüber den Werbe- und Marketingstrategien des Hedonismus und des von ihnen propagierten konsumistischen Sich-gehen-Lassens.

Was man einem deregulierten, anarchischen Zeitverschwendungsverhalten nach dem Gusto des Jungfilmers und »-intellektuellen« Pörksen allenfalls zubilligen kann, wäre dessen kurzfristige Entlastungsfunktion bei Menschen, die aktuell unter ihrem besonders rigorosen Leistungs- und Selbstoptimierungsanspruch leiden. Bei ihnen nähme ein wahlloses Sich-treiben-Lassen im Strom verschwendeter Zeit erst einmal allen Überdruck aus dem Dampfkessel und ginge sicherlich mit lustvoller Selbsterfahrung einher. Ein kurzfristiger Effekt, der nicht mit nachhaltiger Selbsttransformation verwechselt werden sollte. Jedes Prolongieren der Zeitverschwendungstaktik allerdings würde im günstigsten Fall in die Regression jener »Kindlichkeit und Geschwätzigkeit« münden, die in Rousseaus »Träumerei« – Pörksen bezieht sich auf ihn – noch positiv konnotiert gewesen ist. Viel wahrscheinlicher aber dürfte sein, dass das verlängerte Zeitverschwendungsexperiment in Frust und Resignation endete. – Dies

mag ja bei den professionellen Verschwendungskünstlern vom Theater anders sein. Dient doch – Pörksen entwickelt dies am Ende seines Büchleins als Zukunftsperspektive fürs Theater – das lustvolle Mimen von Zeitverschwendung auf dem Theater – genauso wie dasjenige in Pörkens kleinem Film – dem programmatischen Sinn und Zweck, das Publikum überhaupt erst auf den Geschmack zu bringen: den Geschmack der vollkommen zweck- und sinnfreien Zeitverschwendung.

63

Souverän ist, wer die Übungstechnik der Unterbrechung beherrscht

Es wäre nun zu kurz gegriffen, sich lediglich über die Paradoxie zu mokieren, dass *Filmmacher* und *Theatermacher*, die von morgens bis abends und oft genug die Nacht hindurch zielstrebig am Röcheln statt am Trödeln sind, uns theaterbesuchenden ›Normalos‹ zeitverschwenderisches *Nichtmachen* und *Nichttun* anempfehlen. Julian Pörkens Irrtum besteht in einer illusionären ›Häresie der Formlosigkeit‹, auf die er seine Zeitverschwendungstherapie ein schwört. Bloß kein Yoga, keine Askese, keine Meditationsübung – im Exerzitium wittert er bereits den Wurm oder Spaltpilz der heteronomen Verzweckung und des Souveränitätsentzugs. Das ist schade. Umso mehr, als seine Apologie der Zeitverschwendung immer wieder eine erstaunliche bewusstseinsphänomenologische Sensibilität für die mentale Misere unserer Zeit an den Tag legt.

Freilich ohne Rückbindung an eine Form – ohne das strukturgebende Framing des Exerzitiums, der Übung, verliefte der mentale ›Befreiungsschlag‹, der Souveränisierungsversuch eines geknebelten Bewusstseins und einer herrschaftsformatierten Aufmerksamkeit im Sande. Das Bewusstsein verlöre sich im Chaos innerer Impulse, würde zum Spielball der auf es einprasselnden äußeren Stimuli. Eine andere Weise der Ermüdung und der ›müdigkeitsgesellschaftlichen‹ Frustration wäre die Folge. Worauf justament eine von Pörksen herangezogene ›bataillekritische‹ Stelle bei Derrida aufmerksam macht: Derrida verweise darauf, dass Batailles Souveränitätszustand »ein Zustand des vollständigen Verlusts von Bewusstsein, Erinnerung, Kontrolle sei«. Muss man darauf hinweisen, dass eine zur Bewusstlosigkeit führende Unterbrechungspraxis nicht ernstlich als Alternative zur fremdgesteuerten Bewusstseins- und Aufmerksamkeits-

okkupation in Frage kommt? Ein seltsames »Prinzip der Intensität«, das Bataille hier dem der »Nützlichkeit« entgegen setzt und das wahrlich auf eine »ruinöse Existenz« hinaus läuft.

Dagegen vermöchte eine durch ihr formales Setting kontrollierte Unterbrechungspraxis – soll heißen die des yogischen Exerzitiums und seiner »gegenstandsfreien«, jedoch an den Atemrhythmus rückgebundenen Achtsamkeitsübung – sehr wohl dem zu entsprechen, was Pörksens Worte wie folgt umschreiben: »Die bedingungslose Auslieferung an den Augenblick im Gegensatz zu einer von Verwertungszwängen determinierten, stets rechnenden und berechnenden Existenzweise erlaubt es dem Bewusstsein, sich von den internalisierten Zwängen zu lösen und zu sich selbst zu kommen. Das Bewusstsein wehrt sich dagegen, insofern es versucht, einen zu erwerbenden Gegenstand, irgendetwas zu ergreifen, nicht das Nichts des reinen Verlusts. Es geht darum, den Punkt zu erreichen, an dem das Bewusstsein nicht mehr Bewusstsein von etwas ist.« – Dieser Punkt des nicht mehr *über* etwas reflektierenden Bewusstseins, der Moment »nicht-denkender« Wahrnehmung oder reinen Gewährseins – gedanklich in der Tat eine Erfahrung von außerordentlicher Intensität – stellt sich gerade nicht (Ausnahmen bestätigen die Regel) von selber ein und noch weniger in einem von der medialen Reizüberflutung kirre gemachten Bewusstsein, das ohne Unterlass durch Symbolisches und Imaginäres vom Realen der Gegenwart abgelenkt und in Vergangenes oder Zukünftiges abgezogen wird. Kurz, Geistes-Gegenwart will gelernt sein, ergo bedarf sie der Übung und Schulung. Und diese sind nun einmal »ohne Form«, ohne wohlverstandene Disziplin und Selbstkontrolle, gewissermaßen anarchisch, nicht zu haben. Batailles »Aufgabe der gewinnorientierten Selbstkontrolle« und »Hingabe an die inneren Bewegungen der Lust in Korrespondenz mit den Einwirkungen äußerer Ereignisse«, wie Pörksen sie als vorbildlich anführt, sind – sorry – Augenschwermerei.

Montaigne, dessen Warnung vor einem unspezifizierten Nichtstun Pörksen zitiert und nicht ernst nimmt, hat Recht: »So ist es auch beim menschlichen Geist, wenn dieser sich nicht auf ein bestimmtes Thema konzentriert, durch das er in Zucht gehalten wird, schweift er ordnungslos nach allen Richtungen in dem unbegrenzten Reich der Fantasie umher. Bei diesem unruhigen Schweifen bringt er lauter Torheiten und Grillen hervor.« – Pörksens Vorstoß in Sachen absichtsloser, müßiggängerischer Flanerie (im Sinne von Benjamins »Passagenwerk«) beispielsweise stößt ins Leere, wo nicht nur Internetfreaks und Nerds längst beim Flanieren sind, das bei ihnen Surfen heißt und das sie bis zum Umfallen praktizieren.

Das Ideal »absichtsloser Aufmerksamkeit [...] in einem anderen, passiven Wahrnehmungsmodus«, für das sich Pörksen ausspricht, ist ein meditatives Ideal, das ein Lassen-Können voraussetzt. Dass seine »Kunst« diejenige Gestalt *individueller, subjektiver Souveränität* markiert, die unterm digitalen Aufmerksamkeitsregiment Not tut, steht außer Frage. Anders als Pörksen glaubt, manifestiert sich solche Souveränität nicht in Folge eines batailleschen Salto mortale des kompletten Souveränitätsverlusts, eines ekstatischen Untergangs jeglicher Bewusstheit in Bewusstlosigkeit. Um es formelhaft und in Anlehnung an einen anderen, nicht minder seligen wie unseligen Macht- und Souveränitätstheoretiker zu sagen: *Souverän ist, wer die Übungspraxis der meditativen Unterbrechung beherrscht*. – Im »kontrollierten Lassen« der Übung seine Aufmerksamkeitsouveränität erprobt zu haben, macht den Yogi oder Meditierenden. Die im »geschützten Rahmen« des formellen Exerzitiums erworbene Sicherheit im »Umgang« nicht eigentlich mit Zeitverschwendung, vielmehr *Zeitfreiheit* (Jean Gebser) oder *Unzeitlichkeit* (Wittgenstein) – eine Erfahrung, die im reflektierenden Rückblick auf sie auch gern als *erfüllte Zeit* beschrieben wird – erlaubt den entsprechend Geübten das umsichtige Zulassen von »nicht ruinöser« Selbst- und Zeitvergessenheit auch sonst im Alltag. Speziell die von mir favorisierten »Intellektuellen in spe« – wenn ich dies nach so viel Zeitverschwendung noch hinzufügen darf – werden sich dadurch ausweisen, dass sie außer der yogisch formellen Disziplin auch die »nichtdisziplinäre«, sprich spontane Kunst des »erfüllten Augenblicks« beherrschen.

64

Ultimate Machine – eine Vermeidungsphantasie

Claude Shannon, Mathematiker, Vater der Informationstheorie und ein genial-scurriler Bastler, ist Erfinder der »Ultimate Machine«. Ein schnöder Kasten, an dem sich ein einziger Hebel befindet. Bedient man ihn, öffnet sich eine Klappe, ein Unterarm schießt hervor und eine Hand schaltet durch ein nochmaliges Umlegen des Hebels die Maschine wieder aus. – Diese eigenartige Vorrichtung ist das einzige »Unterhaltungsutensil«, das dem Untätigen in Pörkensens Film in dessen abgedunkeltem Altenheimzimmer Gesellschaft leistet. Bei den Zuschauern löst es übrigens den größten Heiterkeitserfolg während des Films aus.

Seine »Ultimate Machine« – so ist man versucht, Shannons Artefakt mit einer Bedeutung zu versehen – heißt die ›letzte‹, insofern sie als eine sich nach dem Einschalten postwendend wieder ausschaltende Maschine eine funktionslose, nutzlose Maschine ist. Als solche spart sie demonstrativ den Raum für das Nichtmaschinelle aus. Fürs Lebendige, das Leben, hochtrabend gesagt. Vielleicht beschlich Shannon schon damals in seinem Bastelkeller das Gefühl, es sei an der Zeit, die ›User‹ von Maschinen an die simple Wahrheit der (Lebens)Notwendigkeit dieser ›Aussparung‹ zu erinnern.

In Pörksens Film unterdessen aktualisiert die Demonstration der »Ultimate Machine« eine Vermeidungsphantasie. Diese exkulpiert die ausgestellte Passivität und entlastet von Verantwortlichkeit: Maschinen, die von sich aus, d.h. *an unserer Statt*, den Ausschaltknopf betätigen. Spielend erledigt sich im Imaginären das, was real an *notwendigem* Handeln unterbleibt. – Allerdings wird dieses Imaginäre und die Lust an ihm in Pörksens Film durch Ort und ›Handlung‹ – das abgedunkelte Altenheimzimmer und der 50-jährige Protagonist, der ›den Rest seiner Tage‹ auf dem Bett liegend zubringt – konterkariert. Hier geschieht in einem anderen Sinne etwas ›ultimativ‹. Hier hat einer *endgültig* ›den Stecker gezogen‹. So, als gäbe es sie gar nicht, wird die ›nichtletale‹, lebensfreundliche Alternative zum unausgesetzten Machen, zu einem besinnungslosen Weltbetrieb, ausgeblendet: die Option der *Weltpause*, die Möglichkeit der wiederholten Unterbrechung, der stets nur vorübergehenden Abgeschiedenheit im yogischen Exerzitium. Indem er sich stattdessen fürs filmische In-Szene-Setzen eines ›finalen Abscheidens‹ entschieden hat, zeigt uns der Regisseur trotz gegenteiliger Absichtserklärung keinen lustvollen Ausweg, sondern einen deprimierenden Exit, artverwandt demjenigen eines anderen, bei ihm erwähnten traurigen Helden, Melvilles Bartleby.

65

Schluss mit der Kunst am Ende kommt der Russe

Boris Groys. Der St. Petersburger Kunsttheoretiker mit derzeitigem Aufenthaltsort New York würde obige Kapitelüberschrift sofort als das identifizieren, was sie ist, ein sprachliches *Readymade*. Der Groys'schen Definition zufolge eine »Kreation aus dem Nichts und durch nichts [...] Der Künstler kreiert hier [...] allein durch eine souveräne Entscheidung seiner Subjektiv-

tät ...« Altmeister Duchamp hat es vorgemacht und seitdem weiß man, wie es geht.

Zum Abschluss unserer Reihe der Künstler-Intellektuellen bzw. des Defilees der Kunstkritiker-Intelligenzen also der Russe Boris Groys. Und natürlich beschäftigt den mit den herrschenden Zuständen unversöhnten ›Frontmann‹ kritischer Intellektualität, als welcher er sich versteht, die Frage: Ob nach der Schach-Matt-Setzung des ›konventionellen‹ Intellektuellen als eines *mit Sprache* wirkmächtig politisch Intervenieierenden speziell für den Künstler-Intellektuellen noch ein Weg oder Verfahren offensteht, jenseits einer politisch neutralisierten Diskursivität sozusagen *gestisch* einen auch gesellschaftlich und politisch relevanten Unterschied geltend zu machen, ›a difference that makes a difference‹. Sondieren wir ein letztes Mal in unserer Angelegenheit innerhalb des gesellschaftlichen wie auch intellektuellen Subsystems Kunst und Ästhetik, auf dass wir nicht am Ende jemanden übersehen haben. – Ich will auf Groys' Argumente bezüglich dreier seiner Helden oder Gewährsmänner eingehen, die ihm als Exempel ›transdiskursiv‹ oder gestisch ›systemsprengender‹ Kunstpraxis dienen. Es sind dies, in der von mir ausgesuchten Reihenfolge, Duchamp, Schlingensiefel und Warhol.

Zum ›Readymaker‹. Groys schreibt: »Marcel Duchamp bezeichnete sein berühmtes Urinoir als *Buddha in the bathroom* und behauptete, dass er sich, als er ihn ausstellte, außerhalb von Raum und Zeit fühlte.« – Soll man dem, was Duchamp da von sich behauptet hat, Glauben schenken? Dass ihn sein Urinal im Augenblick von dessen Exposition als Kunstobjekt, als Readymade, in ›Samadhi‹ versetzt habe, in den yogischen Zustand. So mir nichts dir nichts bzw. einfach so. Oder sollte es sich nicht doch eher um eine ›künstlertypische‹ Einbildung gehandelt haben: die lebhaft vorgestellte »Konzeptkunst«-Idee eines überräumzeitlichen Gefühls?

Schlingensiefel wird für Groys paradigmatisch im Zusammenhang der Frage, wie der moderne Künstler mit der »eigenen Machtlosigkeit« umgeht. Für uns hier verallgemeinert zur Frage nach dem Umgang der postmodernen Intellektuellen mit dem Sturz in die gesellschaftliche und politische Bedeutungslosigkeit. Ausdruck für die künstlerische Misere sei die Erfahrung, so Groys' wiederholte These, dass »der Akt der Verwandlung der Welt in Sprache, den der Künstler vollzieht [...] immer zu spät [kommt]«. Denn die »Sprache ist immer schon da«, sie »läuft immer schon« und zwar analog zu McLuhans »the medium is the message« als intentionale neutralisierte ›Klangmassage‹, die »jede auktoriale Absicht« (mit Derrida zu sprechen) »dekonstruiert«. Mit der für den Künstler so lapidaren wie desolaten

Konsequenz: er »kann nur mitlaufen«. – Schlingensiefs »seltene Radikalität« besteht nun Groys zufolge darin, dass seine Aktionskunst überhaupt keine sprachliche Absicht mehr verfolgt oder transportiert bzw. Sprache im Leerlauf produziert, intentionalen Stillstand sozusagen. Bei Schlingensief »findet eine Umkehrung der Kunstintension statt. Es handelt sich nicht mehr um eine Verwandlung der stummen Welt in Sprache, sondern um eine Verwandlung der Sprache in ein Ding. Der Künstler kann den Lauf der Sprache nicht mehr beherrschen, also stoppt er diesen Lauf.« Diese Schlingensiefsche Zelebration einer Sprache resp. eines Sprechens am inhaltlichen »Nullpunkt«, so Groys weiter, »erfordert einen speziellen Ort, eine Heterotopie ...«

Heterotopie? Gelegenheit, einzuhaken und die Groys'sche Suada zu unterbrechen mit der jetzt nicht einmal unvermittelten Frage an den Vielredner: Wie wäre es, wenn man es der Einfachheit halber einmal mit der yogischen Kunst des Schweigens probierte, mit der »Kunst still zu sitzen«? Mit derjenigen Heterotopie, die einem jederzeit zu Gebote steht, ob Künstler oder Nichtkünstler, praktizierbar »von jetzt auf gleich«, ohne Zampano und Zeremonienmeister. Was Groys wohl darauf antworten würde? Vielleicht dies: Warum so einfach, wo es doch viel komplizierter geht! Will sagen mit Schlingensiefs Sprachmassaker und einer überanstrengten kunstkritischen Rechtfertigung desselben als kunstreligiöses Super-Event, Raum der »sakralen Meinungslosigkeit«, »Pflege der Meinungslosigkeit, sowohl der individuellen wie auch der kollektiven ...«

Zuletzt Warhol. Dessen Selektion und Kombination serieller Bildproduktionen interpretiert Groys als »Wiederkehr der stehenden Zeit«. Ein weiteres Mal operiert er – »stehende Zeit«, ein mystischer Topos – mit einem Erfahrungsmoment, das sich am ehesten durch meditatives Üben manifestiert und nirgendwo deutlicher und nachhaltiger ist als im yogischen Zustand. Bei ihm, Groys, soll es sich dagegen erneut einzig einer ästhetischen oder Kunststrategie verdanken, diesmal der Betrachtung Warhol'scher Bilder. Und er bestimmt in diesem Fall die »stehende Zeit« noch einmal näher als die »Zeit vor der Wahl«, die »Zeit der Unentschiedenheit, des Zweifels, des wiederholten Aufflistens aller möglichen Optionen«. Dabei bekomme die sonst blindlings in ihrer Tätigkeit voran hastende Subjektivität »das ausgedehnte und ständig anwachsende Archiv der verlorenen Möglichkeiten zu Gesicht [...] verlorene Chancen und unrealisierte Utopien, welche uns nahelegen, dass alles, was ist, auch anders sein könnte«. – Nur dass Groys nicht mitbekommt, wie es bei dieser, seiner Herzensangelegenheit – dem Ermöglichen einer das herrschende Realitätsprinzip transzendierenden Er-

fahrung von Andersheit – »auch anders sein könnte«. Nämlich sehr viel einfacher und effektiver, wie im Fall der yogischen Übung. Durch seine Fixierung auf die ›künstlerische Übung‹, die er mit dem alleinigen oder privilegierten Zugang zur Erfahrung von Andersheit versieht, ist jedoch dem Exerzitenmeister der Kunstkritik diese andere Möglichkeit je schon entgangen. Sodass sie nicht einmal in seinem »ausgedehnten und ständig anwachsenden Archiv der verlorenen Möglichkeiten«, der »verlorenen Chancen und unrealisierten Utopien« vorkommen dürfte.

Dass ich dennoch am Ende der Serie von intellektuellen Stimmen aus dem Kunst- resp. Kunstkritikermilieu gerade Boris Groys zu Wort kommen lasse, rührt daher, dass seine Porträts von ›Künstler-Yogis‹ meinem Ideal einer Personalunion des Intellektuellen und des Yogi verblüffend nahe kommen. Der Russe möchte Kunst – die avantgardistische, versteht sich – verstanden wissen als Exerzitiium der Unterbrechung, der *Welpause* – als »Wiederkehr der stehenden Zeit« oder, wie ich es lieber nenne: als wiederholtes Ankommen in der ›immerwährenden Gegenwart‹. Wenngleich Groys die ›künstlerisch stillgestellte Zeit‹ bzw. die meditative Geistesgegenwart nicht als *erfüllte Zeit* oder Zeit der »Vollendung« (da ist ihm Agamben *verbal* überlegen) zu würdigen weiß. Sondern sie eigentlich ganz wie die gewöhnliche als eine von der Vergangenheit affizierte und auf die Zukunft hin gespannte Zeit begreift, die sich lediglich durch ein Handlungsmoratorium auszeichnet. In der Erwartung, dass sich aus dem Sammelsurium verpasster Chancen, unverwirklichter Utopien etc., welches einem dabei bewusst werde, künftig doch noch das eine oder andere werde realisieren lassen. Vorausgesetzt, die ›Künstler-Yogis‹ und die sie flankierende Kunstkritik à la Groys hätten bis dahin – der von sich selbst behaupteten Ohnmacht zum Trotz – unsere eindimensionale Wirklichkeit nur genügend unterminiert. – Was alles höchst unwahrscheinlich ist. Ist doch nirgends ausgemacht, dass jene Aktionskünstler und ›Readymaker‹ im jeweiligen Akt des Kreierens tatsächlich der bei Groys beschriebenen Transzendenzerfahrung teilhaftig werden; geschweige denn, dass ihrem geneigten Publikum solche Gnade widerfährt. Und für die offenkundigste Fehlanzeige sorgt schließlich der Kunstkritiker selbst. Er ›manifestiert‹ das *Nichtdiskursive* und dessen Erleuchtung jenseits der Sprache und aller sprachlichen Signifikanten – von Groys weitschweifig beschworen als das Alpha und Omega avancierter Kunst – *ausschließlich in Diskursform*. Just in diesem Fall aber bedeutet ›*abwesend* anwesend sein‹ den Totalausfall. Keine Erfahrung nirgends. Höchstens fallen für aufmerksame Leser ein paar Highlights Lach-Yoga ab. Aber auch wenn damit aller Yoga anfängt,

ist es aufs Ganze gesehen nicht nur ein bisschen, sondern entschieden zu wenig.

Ach ja: Lach-Yoga, bitte noch einmal bereit machen zur Übung. Groys' gedankliche Verrenkungen eignen sich vorzüglich für zwerchfellerschütternde Lockerungsübungen. Bekanntlich ist Gott tot, holt Groys zu einer seiner genialen Welterklärungen der Gegenwart aus. Und mit dem Tod Gottes sei die Position des »unbewegten Bewegers«, des wohlwollenden Nur-Beobachters allen menschlichen Treibens, des Urbilds mithin auch der ästhetischen Betrachtung oder Kontemplation, unbesetzt bzw. verwaist. Und man ahnt bereits, wen Groys als Kandidat für die Wiederbesetzung der Vakanz ausersehen hat. Welch Letzteres ihm desto dringlicher erscheint, da zu fürchten sei, dass »die uns ohne Kalkül wohlwollend zuschauen, immer weniger werden«. Was einmal mehr für den *Künstler als unbewegten Beweger* spreche: »Wenn ich als Künstler meinen Gestaltungswillen, meinen Standpunkt aufgebe, lasse ich die Sprache, die Musik, die Bilder sagen, was sie wollen. Und dann bin ich Null in dem Sinne, dass ich nur noch betrachte. Ich vermute, dass Christoph Schlingensiefel zu dieser Praxis der Annullierung des Selbst vorgedrungen ist, die nicht zu einem Verschwinden führt, sondern zu einer kontemplativen Position [...] einer göttlichen Einstellung zur Welt.« – In der Funktion – vielleicht sollte man »unter der Narrenkappe« sagen – des Kunstavantgardisten oder Happening-Künstlers holt Groys den Intellektuellen zurück in die Gottesposition! Wohnen wir der himmlischen Thronbesteigung in voller argumentativer Länge bei. Ein Megaevent dieser Güte findet nicht alle Tage statt: Der Weltbetrieb geht überhaupt nur voran, weil »die Menschen denken, dass jemand sie beobachtet und das, was sie tun, gut findet. Lange Zeit war das Gott. Er saß im Himmel und schaute ihnen zu, und dieses Gefühl hat sie vorangebracht, deswegen haben sie sich so angestrengt. Jetzt ist der Gott tot. Was Tun? Jetzt müssen wir diese kontemplative Position selbst produzieren, damit die Aktivität weitergeht. Die Aktivität geht weiter, weil Duchamp, Warhol und Schlingensiefel die Menschen beobachten – anstelle Gottes. Sonst würde niemand etwas tun. Sie vertreten den unbewegten Gott, der alles bewegt.« (Wer selber noch etwas in den »Intronisationsakten« stöbern möchte, den verweise ich auf: Lettre 90, 2010, S. 114 ff.; ferner Groys' Buch »Die Kunst des Denkens«, Hamburg 2008, S. 108).

P. S. Groys feiert die Aktionskunst von Kaprow bis Schlingensiefel als *den* »Bewusstseinstransformator« der Gegenwart. Unterbrechung, »stehende Zeit«, Erfahrung radikaler Andersheit – wo, wenn nicht hier, gibt er zu verstehen, sollte sich solches heute ereignen! Ein Spektakel des »Ganz An-

deren«, das auf der Stelle sämtliche Schalter in unserem Gehirn umlegt. Von Karlsruhe her dringt Gelächter an unser Ohr. Karlsruhe, wo übrigens Groys einige Jahre an der Hochschule für Gestaltung unterrichtete. Ist es Wolfgang Ullrich, der da lacht und der als Kunsthistoriker und Medientheoretiker ebenfalls an der HfG lehrt? Von ihm nämlich verlauten in jüngster Zeit ketzerische Bewertungen wie diese: »Man wird als Wissenschaftler nicht wichtiger, nur weil ein Werk, dank der Interpretation, die man ihm angedeihen ließ, an Bedeutung gewonnen hat. Allerdings hab' ich den Eindruck, dass viele Wissenschaftler genau dies glauben. Sie besitzen nämlich ein einseitiges Interesse daran, ihre Sujets bedeutsam erscheinen zu lassen. Keine Assoziation ist dann zu lose, um sie nicht enger knüpfen zu wollen, damit sich eine aufregende und überraschende These daraus ergibt. Umgekehrt trifft man kaum einmal auf Texte, die die Hochschätzung eines Künstlers in Frage stellen oder auch nur Grenzen seiner Bedeutung analysieren. Aus jeder Analogie wird vielmehr noch ein wenig Tiefsinn geschürft. Oder eine Relevanz abgeleitet, oder ein Geheimnis in Szene gesetzt. Man könnte solche Versuche einer unbedingten Aufwertung als Kompensation von Minderwertigkeitskomplexen sehen, wie sie gerade unter Geisteswissenschaftlern üblich sind.« – Sollte hier u.a. auch von Groys die Rede sein? Künstler und ihre Kunst »subversiv«? Da kann einer nur lachen: Wolfgang Ullrich hat das subversive Image der Avantgardekunst abgehakt. Wie man dem überhaupt hat auf den Leim gehen können ...

66

»Tiefer hängen« oder Ullrichs Entzauberung des Kunstglaubens

Seit wann eigentlich setzen uns Künstler und Kunsttheoretiker ihren »Subversivitätsfloh« ins Ohr? Seit gut zwei Jahrhunderten, könnte man sagen. »So unterschiedlich die Ansprüche an die Kunst in den vielen Strömungen und Richtungen des 19. und 20. Jahrhunderts gewesen sein mochten«, sagt der Kunsthistoriker Wolfgang Ullrich, »so sehr kamen sie darin überein, dem Künstler aufgrund seiner gesellschaftlichen Randstellung zuzutrauen, Anderes als andere wahrzunehmen und neue Sichtweisen auf diverse Phänomene zu entwickeln. Zugleich galt als selbstverständlich, dass Künstler von dem Bedürfnis getrieben sind, etwas zu verändern. Sie sollten

aufgrund ihrer Distanz zum Hier und Jetzt über die Hebelwirkung verfügen, Revolutionen anzuzetteln, zumindest aber Gegenbilder zum Herrschenden entwerfen, die nach einer Inkubationszeit und vielleicht auch nur auf indirekte Weise gesellschaftliche Relevanz entfalten.« – Dass Kunst *reinigen* soll, lässt sich mit Ullrich als »gemeinsame Losung aller Strömungen der Moderne« begreifen, »naive und gefährliche Exzesse« inbegriffen.

Seit Schiller und seinen »Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen«, seit den Romantikern und ihren kunstreligiösen Heilsversprechen, seitdem Nietzsche die Welt und das Leben einzig als ästhetisches Phänomen für erträglich befunden hat, seit Dada, seiner Sprach- und Diskursverhackstückung zu purgatorisch-purifikatorischen Zwecken, seit den Surrealisten, der »écriture automatique« als Katapult vom Unbewussten ins »Überbewusstsein«, wahlweise Bretons Revolver, seit Duchamps »Buddha in the bathroom«, der bewusstseinsweiternden Kunstdroge namens Ready-made etc. etc. – seit zwei Jahrhunderten haben das Pathos einer aufs Menschengeschlecht zu applizierenden Kunsterziehung, die Emphase einer grundlegenden kulturellen Reinigung aus rein ästhetischen Mitteln, kunstreligiöse Hyperbolismen und Überspanntheiten utopischer »Vorschein«-Ästhetik das Bewusstsein des geneigten Rezeptionspublikums sturmreif geschossen, sodass dasselbe den künstlerischen und kunsttheoretischen Alteritätsansagen immer wieder Kredit eingeräumt und geglaubt hat. – Und allein die Glaubensbereitschaft der Kunstgläubigen sorgt dann bereits für jenen – in Sein und Bewusstsein, im Empirischen wie Intelligiblen – den Status quo sichernden Effekt, der in kulturwissenschaftlicher Terminologie mit *Kunst als Kompensation* umschrieben werden kann. Kontemplation oder vielmehr deren bloße Verheißung bzw. Aura als Kompensation einer hyperaktiven, sich beschleunigenden, permanent »gegenwartsflüchtigen« Moderne. Noch minimalistischer ausgedrückt: Kunst als Alibi für die realiter und gnadenlos durchgezogene »Gegenwartsvernichtung«.

Sobald »Religion und Philosophie ihre Überzeugungskraft verlieren, wenn sie als Fiktion, als Dichtung erscheinen, wenn ihr Kunstcharakter hervortritt«, schreibt der Kunsttheoretiker und Philosoph Hannes Böhringer, »dann kommen auf die Kunst die Funktionen der Religion und Philosophie zu, dann wird die Kunst philosophisch und bekommt das Je-ne-sais-quoi einer religiösen Ausstrahlung. Die Kunst wird romantisch, reflexiv, modern [...]. Kunst ist die Religion der aufgeklärten und Gebildeten geworden, eine Religion ohne Unbedingtheit. Immer schon waren Bilder eine Art Fenster, ein Blick in eine mythologische oder biblische Welt, in eine

illusionistische Landschaft. Auch die moderne Malerei blickt durch ein geöffnetes Fenster in eine jenseitige Welt. Malewitschs Schwarzes Quadrat ist die Sicht in die suprematistische Welt, Barnett Newmanns Malerei offenbart die Transzendenz des Erhabenen.« (»Auf der Suche nach Einfachheit«, Berlin 2000, S. 41f.)

Wenn Böhringer Kunst »die Religion der Aufgeklärten und Gebildeten« nennt und es zustimmend, »kunstaffirmativ« und nicht ideologiekritisch meint, dann hält der intellektuelle Aufklärer Wolfgang Ullrich dagegen, dass Säkularisierung hier schon lange überfällig ist. Und der Intellektuelle in mir sagt: Recht tut er. Recht tut er damit, den gesellschaftlichen Autonomieanspruch des Künstlers und das kulturelle Reinigungsideal seiner Kunst unter dem Gesichtspunkt der Realitätsprüfung für die gesamte Epoche und also auch rückwirkend in Zweifel zu ziehen. Weder ist noch war moderne Kunst Ullrichs Beurteilung zufolge jener Hort prinzipieller Andersheit und eines die Konventionen und Borniertheiten der Kultur radikal transzendierenden Bewusstseins, als welcher sie Künstler und Kunsttheoretiker stets gern gesehen und oft genug stilisiert haben. Heute schließlich lasse sich ihre Zweigeteiltheit konstatieren: In die total kommerzialisierte »Kunstmarkt-Kunst«, die einzig und allein der Reichtumsrepräsentation und sozialen Abstandsmarkierung auf Seiten einer refeudalisierten Oberschicht diene. Die nicht mehr versuche, »Sand im Getriebe der Mächtigen oder Vorläufer einer besseren Gegenwelt zu sein«, vielmehr »unverhohlen zum begehrtesten Accessoire einer Celebrity- und Vip-Kultur geworden [ist], in der es um Luxus, um Coolness, um Exklusivität geht«, die sich also ganz »auf die Seite der Sieger der Gesellschaft geschlagen [hat]«. Neben dieser Sieger-Kunst gibt es noch die »Biennale-Kunst«, die weiterhin den konditionierten Reflex einer an die Kunst herangetragenen gesellschaftskritischen Erwartungshaltung bedient. Und der sie gegenwärtig weniger denn je gerecht zu werden vermöge, da es auch bei ihr aufs Reüssieren in der Aufmerksamkeitsökonomie und ums Überleben im kommerziellen Konkurrenzkampf ankomme. – Muss man eigens anmerken, dass gerade diese dem kritischen Ideal treu gebliebene »Kunstabteilung«, insofern sie eben dadurch »falschen Schein« produziert und kunsttheoretisch zur Phraseologie verleitet, für einen sich dem Aufklärungsethos verpflichtet wissenden Intellektuellen wie Ullrich sogar zum größeren Stein des Anstoßes oder eigentlichen Ärgernis gerät?

Einem doppelten Ärgernis. Denn zunächst einmal geht es Ullrich, der dabei offenbar durch die Brille der »Sieger der Gesellschaft« auf dieselbe herabblickt, gegen den Strich, dass die Biennale-Kunst nach wie vor mit

dem Gestus der Weltverbesserung daherkommt. Während doch sein intellektueller Wahrheitssinn und Wahrhaftigkeitsanspruch ihm etwas anderes sagt bzw. von ihm verlangt: Dass wir längst nicht mehr in der ›schlechtesten aller Welten‹ leben und es daher an Unaufrichtigkeit grenze, sich künstlerisch als dem Bedürfnis nach Andersheit, radikaler Bewusstseins-transformation und Gesellschaftsveränderung verpflichtet aufzuführen. Wer unserer Gegenwartsgesellschaft ein Defizitbewusstsein unterstelle oder sich heutzutage noch entfremdet fühle, mache sich schlicht etwas vor oder versäume es, aus den ihm gebotenen Freiheiten etwas zu machen.

Hinzu komme, Ärgernis Nummer 2, das »Prinzip Ready-made«, wie sich Ullrich ausdrückt. Oder das, was nicht nur Künstler und Kunsttheoretiker, die es weidlich ausschlachten, vielmehr die Intellektuellen ganz allgemein in den Kultur- und Geisteswissenschaften damit anstellen. ›Eindruck schinden mit nichts als Bullshit‹, auf diese Formel hat vor Jahren schon der amerikanische Literaturwissenschaftler Harry Frankfurt gebracht, was beim Intellektuellen Ullrich aktuell Anstoß erregt. Das Prinzip Ready-made, so klärt er die Blauäugigen wie die Gutgläubigen auf, kommt in geistes- und kulturwissenschaftlichen Arbeiten oder Texten immer dann zur Anwendung, wenn ein ›freies Assoziieren‹ Bedeutungen verheißt, wo keine sind, einen Tiefsinn simuliert, der realiter nicht existiert. In »Reinform« offenbare die Idee des Ready-made »das Prinzip einer auf Wertschöpfung spekulierenden Thesenbildung« durch »die Übertragung einer Bedeutung auf etwas anderes«. Einem »Theoretiker« gelingt dies »mit Hilfe von Vergleichen und Assoziationen, er entwickelt ein Setting, bei dem das bisher als banal angesehene Sujet in enge Beziehung zu anderem gelangt, das als wichtig und wertvoll gilt. Aber schon der Akt des Theoretisierens genügt, um die Banalität des Banalen zumindest zu überhöhen. [...] Dass eine Assoziation, die die assoziierten Elemente in Fremdheit zueinander versetzt, für umso mehr Verheißung sorgt, macht man sich in philosophischen, geisteswissenschaftlichen und essayistischen Texten immer wieder zu Nutze. In ihnen gelangen fortwährend Varianten derselben Methode zur Anwendung, der das Prinzip des Ready-made folgt. Statt sich um eine Definition von Sujets zu bemühen, bereitet man sie als Spekulationsobjekte auf.« Und: »Wer Verheißungsvolles zu bieten vermag, erlebt erstaunliche Zugewinne an Autorität. Das zeugt von streng hierarchischen Verhältnissen innerhalb von Wissenschaft und Theorie. Vor allem vom Wunsch nach Leit- und Heilsfiguren, die Zugänge zu sonst verschlossenen Sinnressourcen bahnen. Daher ist es für Theoretiker auch so attraktiv, möglichst vieles mit einer Aura von Bedeutsamkeit zu versehen. Ihr Hang zum Ver-

heißungsvollen bringt sie also nicht nur in Übereinstimmung zur Logik des Kapitalismus, der zufolge Spekulatives die größten Renditen erhoffen lässt, sondern ermöglicht ihnen bestenfalls sogar eine ähnliche Rolle wie ehemals Propheten und Evangelisten.« – Ein Schelm, wer hier an Groys, Žižek, Agamben e tutti quanti denkt. Oder an Sloterdijk, Ullrichs Chef an der HfG. Dobellis »Kunst des klugen Handelns« beherzigend, belässt es Ullrich bei Han als Paradebeispiel. Der ist nämlich inzwischen von Karlsruhe nach Berlin, von der HfG an die UdK, die hauptstädtische Universität der Künste übersiedelt. Der Karrieresprung als Indikator erfolgreicher Wertschöpfung im Ready-made-Schnellverfahren. Die Bedeutsamkeitsverheißung mittels frei flottierender Assoziationskunst ohne Realitätstest, sie ist an ihrem intellektuellen Verkünder Han aufs Schönste in Erfüllung gegangen.

Ullrich, nennen wir ihn eine ›ehrliche Haut‹, lässt durchblicken, dass es ihn bei solcherlei Aussichten selber hin und wieder in den Fingern juckt. Das Zeug dazu, seinerseits mit dem Ready-made-Prinzip einmal in die Vollen zu gehen, hat er ja. »Ist die Verwandlung von Sujets in Gegenstände der Verheißung, wie Theoretiker sie betreiben [...] nicht ein Reflex, eine späte Folge, eine pagane Variante eines urchristlichen Motivs? Und ist nicht sogar der gesamte Kapitalismus mit seinen Techniken des Spekulierens als eine Bewegung zu begreifen, die dem Muster des Christentums folgt? [...] Je nach Anlass und Interesse könnte ich im weiteren das Ready-made christologisch aufladen, Theorie zum Ereignis kapitalistischer Logik erklären, den Kapitalismus als Epiphänomen des Christentums darstellen oder umgekehrt im Christentum bereits die Struktur des Kapitalismus erkennen.« Und so weiter und so fort. – Aber nein, Ullrich, der Intellektuelle und Gentleman, widersteht der Verlockung einer theoriespekulativen Wertschöpfung in eigener Sache. Und weist stattdessen darauf hin, was geschehen müsste, wenn ihm und uns in Zukunft von Seiten skrupelloser intellektueller Ready-maker ein bisschen weniger Anlass zum Ärger geboten werden soll. Man dürfe »die erkenntnisfördernde Kraft einer Metapher, einer Denkfigur, eines Plots zwar nutzen«, sollte allerdings »zugleich eine Ethik des Assoziierens verinnerlicht haben, um einem bloß spekulativ verführenden Gebrauch von Methoden widerstehen zu können«. Oder deutlicher: »Statt die Welt nur mit großen Thesen zu füllen, möge man genauso lernen, in ihr aufzuräumen.«

Den Zustand des Intellekts, bei welchem man lernt, in der Welt »aufzuräumen«, nennt Ullrich *Geistesgegenwart*. Reichlich hochtrabend für das, was er eigentlich meint: dass man sich als Intellektueller wie als Theore-

tiker doch bitteschön an die Mindeststandards intellektueller Redlichkeit halten möge. Wer mit Ullrichs Verständnis von Geistesgegenwart auch nur entfernt den Intellektuellen als Yogi assoziiert haben sollte, wäre folglich auf dem Holzweg gewesen. Ullrichs gedanklicher Horizont im Zusammenhang seiner Überlegungen lässt ihn »des Geistes Gegenwart« immer nur als eine Geistesgegenwart im intellektuellen oder diskursiven Orbit vorstellen, die »exorbitante« Geistesgegenwart des Yogi kommt darin gar nicht vor, Ullrich kennt sie nicht. Wodurch seine Aufräumaktion zum zwiespältigen Unternehmen mit fragwürdigen Folgen wird.

Bewaffnet mit seinem Doppelpack aus Kunst- und Wissenschaftskritik zieht Ullrich gleichermaßen gegen Kunstfrömmigkeit und Wissenschaftsgläubigkeit zu Felde, ein Unterfangen, gegen das nichts einzuwenden ist. Geisteswissenschaftliche Theorieblasen zum Platzen bringen und den »Wildwuchs kunstwissenschaftlicher Theoriebildung« zurückschneiden, so weit so gut, dies gehört zum Job des intellektuellen Aufklärers, als den sich Ullrich, nicht unbeleckt von Eitelkeit, versteht. – Doch dann schüttet er das Kind mit dem Bade aus. Ihn stören nicht nur theoretische oder künstlerische Verstiegtheit, maßlose Ansprüche, uneingelöste oder uneinlösbare Versprechen. Der utopische Glutkern moderner Kunst selber zerfällt bei ihm zu Asche. Der Einwand genügt ihm nicht, dass das »Vorschein«-Versprechen (mit Bloch zu reden) des »Ganz Anderen« konstant uneingelöst geblieben ist. Er hält das Versprochene als solches für eine Chimäre.

Das Gegenteil von allem Chimärischen, will sagen, was wirklich und vernünftig ist, repräsentieren in Ullrichs »gegenwärtigem Geist« vor allen Dingen die »Sieger der Gesellschaft«. Deutlich weniger schon deren Verlierer, besonders dann, wenn sie sich ohne Ursache entfremdet fühlen und bewusstseinsdefizitär gebärden. Irgendwo dazwischen, zwischen den strahlenden Siegern und den ziemlich blassen Verlierern, bewegt sich in prästablierter Harmonie auf ihrer Umlaufbahn die fensterlose Diskursmonade der Intellektuellen. In der räumen sie die Welt theoretisch auf. Sorgen gelegentlich aber auch draußen mit für aufgeräumte Verhältnisse. Als Unternehmensberater bei der Volkswagen AG, KarstadtQuelle AG, Swarovski, Red Bull, Deutsche Bank, Bauspar AG u.a. Aber Ullrichs Liste seiner Beratertätigkeit ist nicht so wichtig. Wichtiger ist die Frage: Lassen wir uns von Ullrichs Charme-Offensive einnehmen, einnehmen für die überwältigende Positivität der von ihm beworbenen »besten aller Welten«?

Was bliebe dann für uns auf der Strecke? Die Negativität? Die gar nicht mal unbedingt. Man halte sich nur nahe genug bei den Verlierern auf. Oder

machte sich mit dem Gedanken vertraut: sie sind mitten unter uns; wahlweise: wir mitten unter ihnen. Wie es anscheinend der Intellektuelle Jens Jessen tut: »Und das ist ja auch etwas, was wir überall in Europa beobachten können, selbst hier in dem schönen, abgesicherten Deutschland gibt es eine solche Zunahme an prekären Beschäftigungen, selbst in meinem recht behüteten Mittelstandsmilieu des Hamburger Nordens ist wirklich ein nicht eingebildetes, sondern wirkliches panisches Rattenrennen ausgebrochen, um sich noch irgendwie über Wasser zu halten.« – Nein, nicht die Negativität, auf der Strecke bliebe ›die andere Dimension der Wirklichkeit‹. Die nicht ›weltzeitliche‹, sondern ›überraumzeitliche‹, nicht diskursiv einholbare oder darstellbare, vielmehr nur in yogischer Geistesgegenwart erfahrbare. Und von der aus die Welt mit ihrer in den Koordinaten von Raum und Zeit eingeschlossenen ›gewöhnlichen‹ Wirklichkeit in einem anderen Licht erscheint. Das einen wiederum anders in der Welt anwesend sein bzw. sich verhalten lässt. Der eigentliche ›transformatorische Effekt‹. Würde er nicht mit ihr einhergehen, könnte man statt dieser Erfahrung und ergo an Stelle eines yogischen Exerzitiums auch einfach die Wohlfühl- oder Glücksspielle einwerfen.

»Tiefer hängen«, sagt Ullrich. Die in sinniger Anspielung auf den Kunstbetrieb und dessen Gepflogenheiten der Selbstüberschätzung und des Abhebens auf Deflationierung dringende Devise hat sicher einiges für sich. Unter Umständen aber auch eine fatale Konsequenz. Gezielt hängt Ullrich nicht nur »tiefer«, bestimmte »Sujets« bzw. »Objekte« hängt er so tief, dass sie für abgehängt gelten müssen. Sie sind erledigt nach dem Akt ihrer Entzauberung, der unter Hinweis auf den Impetus intellektueller Aufklärung legitimiert und sanktioniert erscheint. Und wie kaum anders zu erwarten, handelt es sich vornehmlich um diejenigen Objekte und Sujets, bei deren Rezeption oder Betrachtung sich *Fenster der Transzendenz* öffnen, wie es oben bei Hannes Böhringer mit Blick auf Werke der Bildenden Kunst sinngemäß geheißen hat. Blitzartige transzendente Ausblicke, spaltweise perspektivische Sichten auf ein Jenseits unserer eindimensionalen Wirklichkeit.

Sehnsucht nach einer anderen Wirklichkeitserfahrung und Hoffnung, dass es einmal ganz anders sein möge – Ullrichs theoretischer Aufräumappell und das de facto ›abhängende‹ »Tiefer hängen«, wogegen sie sich sonst auch noch richten mögen, betreffen bzw. eliminieren, fürchte ich, all das, was an diese Hoffnung und Sehnsucht erinnern könnte. Erinnern könnte an die *andere Dimension der Wirklichkeit*, von der in Agambens radebrechender Theorieprosa auf kuriose Weise immerhin gelegentlich die Rede

ist; auf die Groys' kunsttheoretische Lyrismen kapriziös anspielen; um derentwillen und in deren Namen eine gewisse Sorte provokativer Werke, Objekte, Installationen, Happenings der Avantgarde- und Aktionskunst – allen voran vielleicht Malewitschs »Schwarzes Quadrat« und Cages musikalisches Stille- oder Schweigeexerzium »4'33« – uns inszenatorisch über-rumpeln möchten zu jener Unterbrechung und jenem Innehalten, ohne deren augenblicklichen Ausnahmezustand uns einzig der »Erkenntnis-blitz« oder »Verwandlungsstrahl« der Alterität, der anderen Wirklichkeits-dimension, nicht zu treffen vermöchte. – Bloß, dass die edle Absicht beim besten Kunstwillen nur selten in Erfüllung gegangen ist. Wie nach zwei Jahrhunderten Kunstmoderne auch niemand mehr, er mag noch so kunst-fromm sein, ernstlich annehmen wird, dass die Kunst und das Ästhetische uns tatsächlich eine andere Wirklichkeitsdimension aufschließen. Dass sie der Sauerteig des »Ganz Anderen« sind, der in unserer Kultur noch einmal aufgeht. Womit andererseits nicht bestritten wird, dass bestimmte ästheti-sche oder künstlerische Manifestationen einen manchmal überraschend daran erinnern, dass es eine andere Wirklichkeitserfahrung geben könnte. Diesen da und dort einmal aufglimmenden Funken von Alteritätsbewusst-sein nun noch austreten wollen, dies bedeutet mit Sicherheit nicht intellek-tuelle Aufklärung betreiben, eher das Gegenteil davon.

67

Die Queen of Performance sitzt und schweigt

Ihre Majestät kann warten. In letzter Zeit hat sie ohnehin nicht viel ande-res gemacht. Darum zunächst noch einmal zu Boris Groys. Dem, worauf Groys' kunsttheoretische Argumentation abzielt – dass es einen Ort geben möge, wo sich antizipatorisch die Möglichkeit einer anderen Wirklichkeits-erfahrung zeigt –, kann man ohne Bedenken zustimmen. Zu beanstan-den bleibt lediglich, dass der von ihm bezeichnete Ort für dieses Ereignis resp. diesen Zweck, der Ort der Kunst, offensichtlich nicht der geeignete ist. Deshalb mag sich Groys' Rede abstrakt bzw. »diskursintern« noch so schlüssig anhören: der von den Zeichen und ihrer Bedeutung unterstellte »Referent in der Wirklichkeit« bleibt aus. Am besagten Ort geschieht nichts, nichts den Worten Entsprechendes. Weil Groys und seine Künstlerklientel nicht liefern, wie man im kommerziell kontaminierten Jargon heute sagen würde. Dem ästhetischen oder künstlerischen »State of the Art« nach, be-

haupte ich, gar nicht liefern können. – Dessen ungeachtet kann man seinem programmatischen Imperativ beipflichten: »Wir müssen daran arbeiten, keine Kraft zu haben, nichts zu tun, nichts zu produzieren [...], um eine Position zu bewahren (gemeint ist die betrachtende oder kontemplative), die zentral für eine Zivilisation und Kultur bleibt, in der nur eines gefordert wird: aktiv zu sein.« Dass, um eine Aktivität zu retten, die nicht selbst- und weltzerstörerisch aus dem Ruder läuft, gesellschaftlich und kulturell ihr kontemplativer Gegenpol bewahrt oder überhaupt erst wieder als manifeste Wirklichkeit zur Geltung gebracht werden müsste.

Diesem abstrakt richtigen Desiderat so etwas wie eine Realitätsdeckung angedeihen, ihm *konkrete Praxis* folgen zu lassen, hieße freilich – so leid es einem tut für Groys' ausgeklügelte Kunsttheorie – Schluss zu machen mit der Kunst, der Künstler-Kunst. Zugunsten einer neuen Kunst der Aufmerksamkeit. Schluss zu machen mit der Künstlerkunst mindestens für die Dauer des yogischen Exerzitiums, während des Intervalls jener anderen Kunst, der Kunst still zu sitzen und zu schweigen.

Und schon sind wir bei der Queen. Der Queen of Performance. Mit der Kunst, jedenfalls der Künstlerkunst, Schluss zu machen, sei, so versichert sie, nach allem was sie künstlerisch hinter sich gebracht und durchgemacht habe, nunmehr ihr ultimatives Verlangen. So arbeitet sie, mit Groys zu sprechen, daran »keine Kraft zu haben, nichts zu tun, nichts zu produzieren«. Produziert hat sie schon davor nicht viel, als Performance-Künstlerin. War aber ständig am Tun und Machen. Peitschte sich den Rücken wie eine Flagellantin, zerrte sich an den Haaren, rannte gegen Wände, ritzte sich mit der Glasscherbe ein Pentagramm in die Bauchdecke. Kunst eben. Und damit solle jetzt Schluss sein. Ist bereits Schluss, seit 2010, als sie im New Yorker MoMA nichts anderes tat als nichts zu tun. Da zu sitzen auf einem Stuhl und zu schweigen. – Späte Ankunft einer Künstlerin bei der Kunst der Aufmerksamkeit? Der yogischen Kunst stillzusitzen?

»Vom Brüllen zum Schweigen, vom Wüten zur Sanftmut, von der Selbstverletzungs- zur Selbstheilungskünstlerin« – dies lässt sich mit Hanno Rauterberg von der ZEIT (28.08.2014) auf alle Fälle schon einmal festhalten hinsichtlich des Weges der Marina Abramović. Tatsächlich gegessen und geschwiegen hat sie im MoMA. »The Artist is present« hieß die Performance. Besucher ihrer sitzenden und schweigenden ›Selbstaustellung‹ durften sich ihr gegenüber setzen. Und sich von der Queen of Performance anblicken lassen, sobald diese geruhte, den Blick zu heben und ihnen in die Augen zu schauen. Dann flossen nicht selten Tränen. Momente »schweigenden Anerkennens« nennt dies Hanno Rauterberg. – Sie selber nennt es

gegenüber der FAZ Interesse an den »spirituellen Techniken der Bewusstseinsweiterung«. Und behauptet, der Schmerz sei der größte spirituelle Lehrer. Sollte er ihr endlich beigebracht haben, dass man sich nicht selbst verletzt und andere sowieso nicht?

Nun wollte sie 2014 das »Level an Immaterialität noch steigern, das sie im MoMA bereits erreicht« hatte. Mit ihrer Performance in der Londoner Serpentine Gallery. In London! Dem »Ausgangspunkt der Kunstmarktblase«, sagt sie und schimpft, sie muss es wissen: »Das steht in keinem Verhältnis mehr. Es geht nur noch ums Geld. Die Kunst verschwindet dahinter. Ich werde dieser zynischen Entwicklung die vollkommene Leere entgegensetzen. Das Museum wird leer sein, keine Kunstwerke, nirgendwo.« Und so war es. Die Kunstbegeisterten standen Schlange. Um »keine Kunst, nirgendwo« zu sehen. Was man wiederum positiv sehen muss. Entblößt von ihren Smartphones und allem sonstigen elektronischen Körperzubehör (man musste das Zeug vorher wegschließen) standen die Besucher wie nackt im leeren Raum. Bloß kahle Wände ringsum. Die reinste Wohltat. Wundersam entlastet, nichts tun, nichts erreichen«, so Rauterberg. Ab und zu fasste Marina, die auch herumstand, jemanden bei den Händen und führte ihn oder sie näher heran an die weiße Wand. Wie zur Vergewisserung, dass die Leere auch echt ist. – »Diese Kunst zu sehen, heißt nichts mehr zu sehen«, schwärmt Hanno Rauterberg und überschlägt sich schier vor Begeisterung angesichts dieser »Erfahrung schierer Präsenz«, wie der Superlativ der SZ-Kollegen lautet. Rauterbergs hymnische Bilanz: »Eine Radikalität, wie sie die Kunstwelt so noch nicht kannte«. Und weiter: »Abramovic ist gelungen, was nur selten gelingt, in ihrer Kunst hat die Gegenwart zu sich selbst gefunden. In ihr gewann die Sehnsucht nach Berührung, nach innerer Einkehr einen Raum. Und wenn die Soziologen von einem neuen, einem postmateriellen Zeitalter sprechen, dann zeigt sich dieser Postmaterialismus wohl nirgendwo klarer als hier bei Abramovic.«

Nun mal halblang, entgegnet der Intellektuelle als Yogi. Den regelmäßiger Verkehr mit dem Nichts beziehungsweise der Leere vor kruden Übertreibungen und Fehlurteilen bewahrt. Und den Immaterialitätsfetischismus und inszenierte Leerheit nicht gleich besoffen machen. Mag ja sein, dass Abramovićs Kunst – wie Rauterberg sagt – »verheißt, was sich für Geld nicht kaufen lässt, Besinnung auf das eigene Ich«. Es bleibt aber auch bei der Verheißung. Alles andere wäre ja zu schön: Man zahlt lediglich den Eintritt (oder nicht einmal dies, »Eintritt frei« hieß es bei der ausgestellten Leere in der Serpentine Gallery) und schon hat man seine Leere, »berei-

chernd im Verzicht, erfüllend in der Stille«. Und ganz nebenbei noch die Trennung zwischen Künstler und Publikum aufgehoben, »jeder ein Teil der Kunst, vereint im Schreiten und Schweigen«. – Zu schön um wahr zu sein. *Bleibend* wahr zu sein, wahr zu werden, über die schönen Museumsstunden hinaus. Deren Verheißung darum Verheißung bleibt. Ohne Erfüllung. Allein deswegen, weil außer Frau Abramović niemand es sich leisten kann oder möchte, das Leben in Kunst zu verwandeln oder seinen Alltag zu Kunst zu verarbeiten. Sodass man mit Blick auf das Spektakel in der Serpentine Gallery nicht ganz zu Unrecht von »buddhistischem Wellness-Geplänkel« sprechen könnte, wie schon in Anbetracht ihres Sitzens und Schweigens im MoMA die Neider der Queen of Performance gegargwöhnt haben.

P. S. Und wie ging es Ihrer Majestät nach 512 Stunden Art Gallery? Lausig. Sie wolle erst einmal niemanden mehr sehen, am liebsten nur noch Bäume umarmen, gestand sie Rauterberg. Den dies nicht überraschte, sie sei »erschöpft von einem schier endlosen Nichts«. Mit anderen Worten, die Folge einer Überdosis. »Erlösung dem Erlöser« heißt es beim Erfinder und Stammvater des Gesamtkunstwerks. Der Entleerungskünstlerin Marina Abramovic möchte man etwas Analoges wünschen: loslassen zu können, leer zu werden. Ehe sie aus der Haut fährt und wieder gewalttätig wird. Bei Borderlinern weiß man nie. – Und den begeisterten Besuchern ihrer Performances, was soll man denen wünschen? Damit der Anstoß zur »Besinnung auf das eigene Ich«, zur »Andacht«, zur »Kunst der Verlangsamung« – alles Rauterberg – nicht im Sande verläuft? Der Intellektuelle als Yogi möchte ihnen die Einsicht wünschen, dass diese Künstlerkunst, so schön sie dieses eine Mal auch ist, dennoch mit ihrem »Alteritätslatein« am Ende ist. Dass ihr in Abramovics Version von Konzeptkunst, die noch aufs Konzept verzichten will, nichts anderes mehr einfällt, als in von Künstlerkunst leergeräumten »heiligen Hallen der Kunst« – und dennoch für kunstgläubige Rezipienten unterm Pseudonym oder Inkognito der Kunst – das yogische Exerzitium mimetisch nachzustellen, dessen Gebärde zu imitieren. Und dass man folglich – ohne den Kunstliebhaber in sich abzutöten – den Sprung wagen muss zu einer ganz anderen Kunst, der Kunst der Aufmerksamkeit. Deren Ort nicht das Museum und die Galerie ist. Sondern die Heterotopie des yogischen Exerzitiums. *Hic rhodus, hic salta.*

»Sur l'eau« heißt Nummer 100 der »Minima Moralia«, Adornos »Reflexionen aus dem beschädigten Leben«. Via Textexegese eine weitere Stippvisite im Club der toten Denker. So müssen wir den Meister nicht persönlich zu Rate ziehen. Wie einst hüben wird er drüben sehr beschäftigt sein. Wahrscheinlich mit kompositorischem Material, das liegen geblieben war. In Frankfurt hatte er kaum eine ruhige Minute. Und 69 der Infarkt. Vielleicht, dass eine Schauspielerin zu Besuch wäre. Möglicherweise würden wir ihn auch bei Klavieretüden unterbrechen. Die Zeit am Flügel, sein tägliches Ausgleichsexerzitium für das intellektuelle am Schreibtisch. Beispielsweise das der Aphorismen seiner »Minima Moralia«.

Die Nummer 100 zählt eine Reihe von Unarten des Verhaltens auf, die uns Hiesigen und Heutigen nur allzu vertraut sind. Vom »fessellosen Tun, dem ununterbrochenen Zeugen, der pausbäckigen Unersättlichkeit, der Freiheit als Hochbetrieb« ist die Rede. Leben als »blinde Wut des Machens«. An dessen Negativität – der eines in seiner Gänze »falschen Lebens« – dem dialektischen Logiker sogleich die Idee des richtigen aufscheint: »Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzierten. Genuss selber würde davon berührt, so wie sein gegenwärtiges Schema von der Betriebsamkeit, dem Planen, seinen Willen haben, Unterjochen nicht getrennt werden kann.« – Der in diesen Worten reflektierten »erfüllten Utopie« komme »keiner unter den abstrakten Begriffen« näher »als der vom ewigen Frieden«. Und da selbst der der Sache »am nächsten kommende« Begriff hinter ihrem bildhaften Inbegriff, ihrem Inbild sozusagen, zurückbleibt, lässt der Aphoristiker postwendend dasselbe folgen: »Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, »sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung« könnte an Stelle von Prozess, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden.«

Sehe ich es recht, so handelt es sich hier um das einzige Mal, dass Adorno, positiv konnotiert, zwei Begriffe – »Sein« und »Ursprung« – aufnimmt

und sie mit utopischem Sinngehalt auflädt, die er ansonsten gern seinem Intimfeind überlassen hat, dem Seins- und Ursprungsdenker aus Messkirch mit dem Eigentlichkeitsjargon. Und eigentlich nicht minder überraschend, dass Adorno die utopische ›Seins- und Ursprungserfahrung‹ gleichsam leer, »ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung«, verstanden wissen möchte. Während für Heidegger noch die stillste ›Seins- oder Ursprungsekstase‹ partout ein Denken zu sein hatte, etwas ›in der Sprache‹ sich Ereignendes, oder wenigstens ein »Unterwegs zur Sprache«. – Was mich allerdings am meisten verblüfft an Adornos utopischem Bild für den befriedeten oder »versöhnten Zustand« ist dies: dessen sprach- und reflexionsfreies »Sein, sonst nichts« wird nicht transreflexiv und -sprachlich vorgestellt, sondern vorsprachlich bzw. präreflexiv. Und also – das Wort muss jetzt heraus – *regressiv*. Versöhnung und Frieden – auf der mentalen oder Bewusstseins-ebene – nicht qua Eintritt in den yogischen Zustand, als Einkehr in die ›Buddhanatur‹, nein: als Rückkehr zur ›Tiernatur‹ – »comme une bête« – hat sie Adorno hier imaginiert.

P. S. Nur ein Gleichnis? Oder nicht eher die Regressionsphantasie eines ›Intellektuellen ohne den Yogi‹? Auch wenn sich dieser vielleicht mit dem Freud'schen Begriff einer »Regression im Dienste des Ich« aus der Affäre ziehen würde. Dass er sich selten so treiben lasse, tierisch auf dem Wasser. Vielmehr die meiste Zeit am Schreibtisch buchstäblich auf dem Trockenen sitze. – Eine Ausflucht, die dazu reizt, ihm kurzer Hand mit dem Sloterdijk der ›zynischen Vernunftkritik‹ in die Parade zu fahren: »Die europäische Neurose fasst Glück als ein Ziel ins Auge und kritische Vernunftanstrengung als einen Weg dahin. Man muss die kritische Sucht des Besserns auflösen, dem Guten zuliebe, von dem man sich auf langen Märschen so leicht entfernt. Ironischerweise ist das Ziel der kritischsten Anstrengung das unbefangenste Sich-gehen-lassen.«

Unbefangenes Sich-gehen-lassen war in den 68er-Zeiten vor allem für die Sponti-Linke und ihre intellektuelle Patronage der Lieblingsgedanke, den sie mit dem zukünftigen Elysium verbanden. Von dem man sich gemäß kritischer Theorie ja kein Bild machen sollte. Weil man aber des ›Bildetriebes‹ in sich nicht sich zu entschlagen vermochte – ja, das nicht voran- sondern nachgestellte Reflexivpronomen will gekonnt sein –, phantasierte man sich das emanzipierte Sein oder Dasein in der Phantasmagorie einer verallgemeinerten Bohème.

Deren Hedonismus lebensgeschichtlich ins Desaster, in den Katzenjammer führt. Aus dem es dann wiederum nur den einen Ausweg zu geben scheint: den der Unterwerfung. Bewährt hat sich bei Intellektuellen

die unter den Katholizismus. Von Joris-Karl Huysmans bis zu Matthias Matussek scheint sie dem Ennui oder Horror vacui noch einmal Einhalt zu gebieten.

Ob auch Wirtschaftsprofessor und Chefbanker a.D. Dominique Strauss-Kahn – noch so ein intellektueller Irrläufer der (R)Evolution und inzwischen besser bekannt als Zuhälter und Zimmermädchenschänder – am Ende die katholische Kurve kriegt? Auch diesem Libertin winkt am Ende – sein letzter in der langen Reihe von Schößten – der Schoß der Kirche. »Wahrscheinlich datiert der Verfall des Hotelwesens zurück bis zur Auflösung der antiken Einheit von Herberge und Bordell, deren Erinnerung sehnsüchtig fortlebt in jedem Blick auf die zur Schau gestellte Kellnerin und die verräterischen Gesten der Zimmermädchen.« In Nummer 75 der »Minima Moralia« – »Kalte Herberge« – sinniert der Emigrant Adorno über die frostige Atmosphäre im Hotel- und Gastronomiegewerbe der Staaten. Das kapitalistische Business hat ihm die vermeintlich utopischen Flausen ausgetrieben. Für derlei Emanzipationsrabulistik hat Robert Gernhardt – der sich »in den frühen sechziger Jahren in die Minima Moralia hineinlas« und auf die »Kalte Herberge« stieß – nur Sarkasmus übrig: Kein richtiges Leben im falschen, »von einer so richtig warmen, weil von verfügbaren Frauchen vorgewärmten Herberge ganz zu schweigen«. Trotzdem verfehlt auch der Witzbold von der Neuen Frankfurter Schule den eigentlichen Knackpunkt. Der liegt nämlich keineswegs, wie er nicht ganz resistentfrei wähnt, in der »Unart« einer denkerischen »Unbedingtheit«, welche die »Reflexionspeitsche« knallen lässt. Er liegt in dem Umstand, dass der Höhenflug eines Emanzipationsdenkens ohne die innere Erfahrung von Emanzipiertheit – ohne deren emanzipatorische mentale Manifestation in Gestalt eines friedlichen und versöhnten Geistes – a priori auf den Absturz programmiert ist.

69

Wie der Tod Adornos erster Unterrichtsstunde in Zazen zuvorkam

Auch nur der Gedanke an eine mentale Befreiungs- oder Erlösungspragmatik, d.h. der Gedanke an ein yogisches Exerzitium, lag Adorno fern. Dennoch zeugen seine »Exerzitien des Eingedenkens« von der Möglichkeit, individuell den »Verblendungszusammenhang« momentweise zu durch-

stoßen. Bei äußerster Geistesgegenwart durch den Irrsinn »verwilderter Selbstbehauptung« hindurch »Versöhnung« als dessen bestimmte Negation zu gewahren, in einer Art plötzlichen Hellsichtigkeit unvermittelt des ›Ganz Anderen‹ ansichtig, besser noch inne zu werden. Treffend fasst Adornos Rationalitätskritik unsere Vernunft als »ein Anderes als Natur und doch ein Moment von dieser«. Anders gesagt: ihn leitet ein »Triebbegriff« der menschlichen Vernunft und des Geistes, mit Klaus Heinrich zu sprechen. Wenn es sich aber so verhält, dass es eben dieses Naturmoment an Vernunft und Denken ist (bei Adorno und Horkheimer auch unter dem Begriff »Selbstbehauptung des Subjekts« konzeptualisiert, ich selber würde lieber ›Begehren des Ich‹ dazu sagen), das individuell wie gesellschaftlich undurchschaut und fehlgesteuert zu »verwilderter Selbstbehauptung« mutiert, wenn dies als die Ursache der die Kultur und die Gesellschaft destruktiv, katastrophisch in Mitleidenschaft ziehenden Pathologie der Vernunft, der abendländischen Rationalität, angesetzt werden muss, dann darf man sich Abhilfe auch nur von einem ›therapeutischen Eingriff‹ am pathogenen Herd selbst versprechen. Dadurch, dass im Individuum die einseitige Steuerung über Herrschaft – die Beherrschung seiner selbst, der Anderen, der Umgebung – durch eine zweite Steuerung ergänzt würde, die Steuerung über Achtsamkeit oder Gewahrsein, über die mentale Schulung des yogischen Exerzitiums.

Adornos Vorbehalte gegen eine derartige individuelle Übungsintervention auf der nichtintellektuellen Ebene des Mentalen kommen nirgends deutlicher zum Ausdruck als dort, wo er in den »Minima Moralia«, im Aphorismus »Goldprobe«, Schopenhauer zitiert: »[...] sobald wir [...] in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach innen richten, einmal völlig besinnen wollen; so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich der gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber nicht darin anzutreffen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir, mit Schaudern, nichts als ein bestandloses Gespenst.« Und gleich noch eine Geistesgröße des 19. Jahrhunderts führt Adorno ins Treffen, ex negativo in diesem Fall: »Versuche wie der Kierkegaards, im Zurücktreten des Einzelnen in sich selber seiner Fülle habhaft zu werden, sind nicht umsonst gerade aufs Opfer des Einzelnen und auf dieselbe Abstraktheit hinausgelaufen, die er an den idealistischen Systemen diffamierte.« Kurz, für Adorno führt die ›Wendung nach innen‹ in die Leere des Horror vacui, nicht in diejenige des Quellgrunds der Fülle, nicht in die Brecht'sche »Leere«.

Ein Prinz trug sich mit der Absicht, Adornos Missverständnis aufzulösen. Der Edelmann hatte bei ihm die Arbeit an einer Habilitation aufgenommen über »Körpererfahrung als Entfaltung von Sinnen und Beziehungen in der Ära des italienischen Kaufmannskapitals«. Ein ums Ballett und den Tanz kreisendes Thema, für das Adorno leicht zu entflammen war und das die Brücke schlug zu einer »anderen Dimension«, von der geistigen zu der des »Leiblichen«. Prinz Rudolf zur Lippe: »Ich war ein Jahrzehnt, bevor ich zu Adorno kam, bereits Schüler von Graf Dürckheim geworden, der ja [...] in gesellschaftstheoretisch interessierten Kreisen durch mich überhaupt erst erkennbar oder eine Denkmöglichkeit geworden ist. Bei ihm bin ich diesem Phänomen begegnet, dass den Menschen im Fernen Osten ihr Leib ganz andere Zugänge eröffnet als den modernen Europäern, dass also Leib kulturhistorisch sehr unterschiedlich geprägt ist. Gehen, Sitzen, Atmen; Übungen des Zazen in Japan. Da wurden Bewusstseinsstufen entwickelt, von denen unsere westliche Welt keine Ahnung hat; noch weniger von ihren Wechselbeziehungen.« – Die spannende Frage: Wäre Adorno auch für Letzteres, für einen Selbstversuch mit ostasiatischen Leib- und Geistpraktiken, zu gewinnen gewesen? Zur Lippe: »Ich kann nur sagen, ich weiß es nicht. Ihm war mit Sicherheit alles, was nicht durch die bürgerliche Kultur Europas geprägt worden war, unheimlich, weil fremd. [...] Er hat zu Lebenshaltungen und Denkmodellen Indiens oder auch Chinas, Japans den Spott von Hegel über das ewige ›Om-om‹ als die Wiederholung des Immergleichen wiederholt. Er starb genau an dem Tag, an dem ich wieder zu gemeinsamen Ferien in der Schweiz ihn und Frau Adorno hätte treffen sollen. [...] Zu dieser Zeit und im Winter 69/70 hätten wir sprechen sollen über die Frage, ob ihm eine genauere Darstellung solcher fernöstlicher geschichtlich vermittelter Zugänge wie des Zazen doch etwas mehr Vertrauen hätte abgewinnen können. Er hatte gesagt: ›Erzählen Sie mir etwas von alldem‹. [...] Ich bin bei ihm auch ganz sicher, dass er es nicht als Floskel gesagt hat. [...] Jemand wie Adorno ist natürlich bei der außerordentlichen Sensibilität seines mimetischen wie seines intellektuellen Aufnehmens immer in der Lage, eine hohe historische Dichte einfach zu spüren, und hat von daher beim Zusammenkommen mit solchen Dingen sehr viel differenzierter reagiert, als das seinem allgemeinen theoretischen Gestus entsprochen hätte.« (Rudolf zur Lippe, Sozialgeschichte des Leibes, in: J. Früchtl/M. Calloni [Hg.], Geist gegen den Zeitgeist – Erinnern an Adorno, Frankfurt 1991, S. 107 ff.)

P. S. Auch für den Historiographen der Frankfurter Schule Rolf Wiggershaus steht fest, dass Adorno und Horkheimer in ihrer »Dialektik der

Aufklärung« leider nur »naturbefangene Naturbeherrschung« bzw. ichinstanzlich-willentliche Triebsteuerung in Betracht ziehen. Sie kennen nur die ihnen als Modellfall zwingend erscheinende auf der Grenze von Mythos und Logos angesiedelte Figur des (in der Sirenenepisode der »Odyssee«) sich an den Schiffsmast fesselnden, sich Gewalt antuenden Odysseus. Das bereits deutlich achsenzeitlich einzuordnende Modell des per meditativer Versenkung gewaltlose, herrschaftsfreie »desinvolture« praktizierenden Buddha lag außerhalb ihres Beobachtungsrahmens. Wie bei westlichen Gelehrten und Intellektuellen im Allgemeinen reicht auch bei ihnen der euro- und logozentrische Blick nicht bis ins ferne Indien und China.

70

Master of the Universe

Ob in den USA oder in China, wo man sich auch umhört in akademischen Kreisen, sein Name genießt höchstes Ansehen überall auf der Welt. Der leisen, aber eindringlichen Stimme der Verständigung lauscht man gern und mit Andacht, an amerikanischen Colleges genauso wie an einer Peking Alma Mater. Alle bezwingt sie der zwanglose Zwang seiner Argumente. Für herrschaftsfreien Diskurs nach universalistischen Geltungsprinzipien. Dessen Master of the Universe ein Meister aus Deutschland ist. Dem zuzuhören nicht einmal Bauchschmerzen verursacht. Sodass Deutschlands Intellektuelle allen Grund hätten zu dem Freudeneruf »wir sind Habermas«. – Der ihnen allerdings nur vereinzelt und verhalten über die Lippen kommt. Lieber mäkeln sie herum am intellektuellen Master of the Universe. Dem Journalisten und Kritiker Walter van Rossum zufolge – der freilich auch inhaltliche Kritikpunkte anbringt – werden wir als Leser von Habermas' »Nachmetaphysisches Denken II« (erschienen 2012) zu Ohrenzeugen »eines dunklen Palavers erhabener Geister«. Das »ein außerordentlich mühsames, ein außerordentlich unelegantes Palaver« sei. »Das sich mit großen Namen und schweren Theorien beschwert, von Deduktion zu Deduktion ackert, um sich nur ja nicht im komplexen Tumult des Realen zu verlieren, in den Unreinheiten einer philosophisch noch nicht sterilisierten Lebenswelt.« Gemäß der kommunikativen Crashmethode »erst schießen, dann zielen« hat sich der stets zur Provokation aufgelegte Kommunikations- und Medientheoretiker Norbert Bolz bereits vor Jahren – besonders in »Weltkommunikation« von 2001 – auf Habermas

als theoretische Zielscheibe seiner Wahl eingeschossen. Der ›Utopist und Moralist‹ einer auf die deliberative Demokratie vereidigten, möglichst herrschaftsfreien Kommunikation wird Bolz zum Inbegriff eines antiquierten Intellektuellen. Der mit seinem aufklärerischen Impetus und dem Festhalten an einem normativen Universalismus den Blick und das Verständnis für die Funktionsimperative der Weltkommunikation trübe.

Was finden sie so ärgerlich an ihm und seinem öffentlichen Auftreten, dass manche hierzulande Habermas am liebsten zu Habermus verarbeiten würden? Sollte es der Umstand sein, dass er noch einmal, in Gestus und Habitus, den klassischen Intellektuellen gibt *und* ihn in der Sache längst – den Schwund seiner gesellschaftlichen und politischen Einflussmöglichkeiten in Rechnung stellend – ›auf Normalniveau‹ zurückgenommen hat? Der die in ihrer eigenen Intellektuellen-Performance Verunsicherten wenn nicht an ihm Rache nehmen, dann wenigstens ihrem Ärger und ihrer Frustration Luft machen lässt? – Was Habermas vor einem Vierteljahrhundert in der ersten Textsammlung über »Nachmetaphysisches Denken« zum nachmetaphysisch reduzierten Status der Philosophie und des Philosophierens ausführt, liest sich zugleich wie eine auf Bescheidenheit getrimmte ›Stellenbeschreibung‹ des ›normalisierten‹ Intellektuellen. Nachdem die »aus der Perspektive der Lebenswelt« entworfenen Ideologien und Weltanschauungen unter der »Kommunikationsstruktur der entwickelten Moderne« infolge von Legitimationsverlust »zerfallen« sind, kann es sich bei der diskursiven bzw. kommunikativen Rolle des Philosophen wie der des Intellektuellen nur mehr um eine solche handeln, die »gewiss zu nichts mehr privilegiert«. So wie die Philosophen – was Habermas kritisch ironisch gegen Kant vorbringt – vermögen auch die Intellektuellen nichts über das Erkennen zu erkennen, was nicht alle anderen ebenso gut erkennen können. Wie ihnen auch als Interpreten von jeweilig Erkanntem kein Privileg alleiniger hermeneutischer Kompetenz zusteht. Mit Sicherheit war damit – wie Habermas in »Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland« bereits 1986 nicht ohne eine gewisse Befriedigung festgehalten hat – die Intellektuellenrolle »trivial« geworden. Doch war sie damit auch schon in jeder Hinsicht »unproblematisch«, wie er ebenfalls meinte festhalten zu dürfen?

»Unproblematisch« auch insofern, als noch so unpräzise gehaltene intellektuelle Beiträge ja trotzdem gehört würden, mit wie bescheidenem oder geringem Effekt auch immer. Und es eigentlich keine Alternative dazu gibt, auf die »sozial integrative Kraft einer Öffentlichkeit« zu vertrauen, »in der Einstellungen durch Argumente verändert werden sollten«. – So

betont unproblematisch und normalistisch wie Habermas' Beschreibung der nachmetaphysischen und postideologischen ›Intellektuellennormalität‹ im unverkennbar Habermasianischen Fachchinesisch daherkommt, macht sie schon wieder misstrauisch. Und wie mir scheint zu recht. Wenn Habermas der nachmetaphysischen Philosophie in ihrer Rolle einer »Hüterin der Rationalität« Beiträge zur Lösung des Problems zutraut, »wie die unter jeweils *einem* abstrakten Geltungsanspruch spezialisierten Wissenskomplexe, wie die als Expertenkulturen abgekapselten Sphären der Wissenschaft, der Moral und der Kunst geöffnet« werden können und sich »in der kommunikativen Alltagspraxis wieder zusammenfügen« – und dies mutatis mutandis auch als Herausforderung an die Intellektuellen zu verstehen ist –, dann scheint mir hier durchaus kein unproblematischer Anspruch formuliert. Eher ein überhöhter, wenn der Philosoph resp. der Intellektuelle helfen soll, das Zusammenspiel der ausdifferenzierten Vernunftmomente »wie ein Mobile, das sich verhakt hat, wieder in Bewegung zu setzen«.

Erst recht heute, da ein Vierteljahrhundert verstrichen ist, seitdem Habermas die schöne Metapher zu Papier gebracht hat, kann man sich nur schwer des Eindrucks erwehren, dass sie ein viel zu euphemistisches Bild von dem zeichnet, was allerorten ›hakt‹ bzw. »sich verhakt hat« in den globalisierten Gesellschaftsverhältnissen des 21. Jahrhunderts. Angesichts dessen erscheint die bloße Wiederholung des in puncto »philosophische bzw. intellektuelle Selbstvergewisserung« Ende der 1980er Jahre Geschriebenen im Vorwort zu »Nachmetaphysisches Denken II« hoffnungslos unterkomplex: »Schon der erste Blick auf unseren wissenschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext belehrt uns darüber, dass sich Philosophen nicht mehr im Kreise der Dichter und Denker aufhalten. Weise und Seher, die – wie noch Heidegger – einen privilegierten Zugang zur Wahrheit reklamieren, können sie nicht mehr sein.« – Schwer zu glauben, dass sich Habermas bis dato noch nicht die Frage gestellt hat: Ob nach der digitalen Umwälzung und der netzgesellschaftlichen Umformatierung von Öffentlichkeit hinsichtlich Kommunikation und Diskurs bzw. ›vernünftelter‹ Philosophie und rasonierender Intellektualität überhaupt ein Theoriebaustein auf dem anderen geblieben ist? Mit anderen Worten: Wir müssen den Peer Habermas hier mal kurz »durch die Schleuse der professionellen Kritik«, wie er es selber zu nennen pflegt, hindurchschleusen. Weshalb auch das folgende Stück unserem Master of the Universe gewidmet ist.

»Versprachlichung des Sakralen«,
ein partielles Missverständnis

Diskurs und Kommunikation, Sprachhandlungen und Intersubjektivität, Sprechakt-Theorie und Theorie des kommunikativen Handelns – die großen Themen des Sozialwissenschaftlers und Philosophen Jürgen Habermas leiten sich her – was seinen Forschungseifer und seine wissenschaftliche Produktivität wie auch das intellektuelle Engagement in der Öffentlichkeit betrifft – aus einer motivationalen Quelle, einer ›Grundintuition‹, zu der er sich wie folgt geäußert hat: »Ich habe ein Gedankenmotiv und eine grundlegende Intuition. Diese geht übrigens auf religiöse Traditionen, etwa der protestantischen oder der jüdischen Mystiker zurück, auch auf Schelling. Der motivbildende Gedanke ist die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne [...].« Das persönliche Bekenntnis – aus einem Gespräch von 1981, nachzulesen auf Seite 202 in »Die neue Unübersichtlichkeit« – trägt indessen wenig bei zu einer besseren Übersicht. Was überdies daran liegen könnte, dass im diskursiven Handgemenge das Stichwort Mystik ohnehin als Synonym für Verschwommenheit genommen wird. Neben dem meines Erachtens Offensichtlichen, dass Habermas hier andeutungsweise von einem veränderten Bewusstsein resp. Aufmerksamkeitsverhalten spricht und seine Äußerung zur Mystik folglich die Thematik des Intellektuellen als Yogi berührt, ein Grund mehr, mit Blick auf die Habermas-Rezeption an dieser Stelle auf größere Klarheit zu dringen.

Habermas' Bezugnahme auf ein verändertes Bewusstsein bzw. Aufmerksamkeitsverhalten, wie ich es genannt habe, bei seiner Anspielung auf »religiöse Traditionen wie der protestantischen oder der jüdischen Mystiker« hat allerdings keinen Zustand ekstatischer Unio mystica oder den eines ›inständigen‹ All-Einheit-Erlebens im Sinn, wie man dies bei der Erwähnung des Begriffs Mystik gemeinhin assoziieren würde und damit einem ersten Missverständnis von Habermas' Worten aufgesessen wäre. Ob die christliche Unio mystica oder das meditative Gewahrsein im yogischen Exerzitium, der Mystiker oder Übende tritt primär in der Abgeschiedenheit vom alltäglichen sozialen und kommunikativen Geschehen, d.h. in Klausur, in den veränderten Zustand ein. Ein derartiges ›Sich-Absentieren‹ vom Sozialen und Intersubjektiv-Kommunikativen, sei es auch bloß vorübergehend, bedeutet das glatte Gegenteil von dem, was Habermas mit dem Mystischen in seinem Verweis auf jene »religiöse Traditionen« verbindet. Denn er assoziiert damit je schon den ›mystischen Leib des Gemein-

schaftlich-Gesellschaftlichen«, um dessen Rettung oder Unversehrtheit – »Versöhnung der mit sich zerfallenen Moderne« – *unter Beibehaltung* der sozialen Ausdifferenziertheit moderner Gesellschaften es ihm zu tun ist. Die Vorstellung, so führt er an der zitierten Stelle des Gesprächs ebenfalls aus, »dass man ohne Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten; dass man aufrecht gehen kann in einer Gemeinsamkeit, die nicht die Fragwürdigkeit rückwärtsgewandter substantieller Gemeinschaftlichkeiten an sich hat«. Und weiter unmissverständlich: »Diese Intuition stammt aus dem Bereich des Umgangs mit anderen; sie zielt auf Erfahrungen einer unversehrten Intersubjektivität, fragiler als alles, was bisher die Geschichte an Kommunikationsstrukturen aus sich hervorgetrieben hat – ein immer dichter, immer feiner gesponnenes Netz von intersubjektiven Beziehungen, das gleichwohl ein Verhältnis zwischen Freiheit und Abhängigkeit ermöglicht, wie man es sich immer nur unter interaktiven Modellen vorstellen kann.«

Bei aufmerksamer Lektüre wird hinlänglich klar, woran sich Habermas orientiert, an welchem Mystikverständnis der »motivbildende Gedanke« bei ihm Maß nimmt: nicht an einer auf das unmittelbare Bewusstseinsenerlebnis konzentrierten Mystik als Erfahrungsweg, nicht an einer »diskursabstinenten« Mystik der individuellen Exerzitenpraxis und Übungsaskese. An der philosophisch spekulativen Mystik, die allein in der Sprache und im Diskursiven zu sich kommt, darin »lebt und webt«. Und so wie ihr »ideeller oder Gedankenleib« ganz in Sprache und Diskurs aufgeht, so bestünde analog der von Habermas mystisch gedachte »soziale oder Gesellschaftsleib« aus einem sprachlich-kommunikativen Netz, »fragiler als alles, was bisher die Geschichte an Kommunikationsstrukturen aus sich hervorgetrieben hat«, einem diskursiv »immer dichter, immer feiner gesponnenen Netz von intersubjektiven Beziehungen«. – Die Gesellschaft ein fein gesponnenes Netz aus intersubjektiven Beziehungen. Allesamt sprachlich vermittelt, die am Ende das in disparate Subsysteme zu zerfallen drohende gesamtgesellschaftliche Ganze doch wieder zusammenhalten. Diese sprachpragmatische und kommunikationstheoretische Bestimmung der Gesellschaft und des Gesellschaftlichen hat bei aller Abstraktheit einiges für sich. Mit ihr geht grosso modo Niklas Luhmann d'accord, Habermas' Antipode in sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Für den Systemtheoretiker besteht die Gesellschaft aus Kommunikation. Ausdrücklich nicht aus Menschen. Der Webstuhl des Sozialen verarbeitet kein anderes Mate-

rial als Kommunikation und die Dichte seines Stoffes erhöht sich proportional mit der Anzahl kommunikativer Akte.

Der Nerd vor seiner Mattscheibe und Tastatur sieht es nicht anders, möchte man hinzufügen. Jedoch kommen einem Zweifel, ob bei der netzgesellschaftlichen Verdichtung »Autonomie und Abhängigkeit« wirklich »in ein befriedetes Verhältnis treten«, wie es sich Habermas seinerzeit von einem »immer dichter, immer feiner gesponnenen Netz von intersubjektiven Beziehungen« versprochen hat. Von der damals von ihm beschworenen Gefahr »rückwärtsgewandter substantieller Gemeinschaftlichkeiten« – fundamentalistische »Ausreißer« beiseitegelassen – jedenfalls kann unterm digitalen Kommunikationsregiment nicht die Rede sein. – In Anbetracht des digitalen Overkills an Information und Kommunikation sowie der damit vielfach einhergehenden Verödung »intersubjektiver Beziehungen« nun erst recht das Habermas'sche Ideal verbal hochhalten oder gar appellativ einfordern zu wollen, käme einem Offenbarungseid der eigenen Ratlosigkeit gleich. Was sonst aber hätte Habermas in dieser Angelegenheit anzubieten? Vielleicht hängt es ja mit dieser offenkundigen Verlegenheit zusammen, dass die Themen digitale Kommunikation, Netzgesellschaft, »Social Media« bei ihm etwas unterbelichtet sind.

Eine der gesellschaftlichen und politischen Fragen, die in der Gegenwart – sagen wir seit den Septembertagen 2001 – global unter den Nägeln brennt, ist die nach dem Stellenwert der Religion und der Valenz des Religiösen. Der späte Habermas hat sich entschieden, ihr das Hauptaugenmerk zuzuwenden. Und da er auch das Mystische klassifikatorisch unter den Oberbegriff »religiöse Tradition« subsumiert, lässt sich auf dem Weg über seine Konzeptualisierung der Traditionsbestände Religion und Religiosität bezüglich jenes mystisch grundierten »Gedankenmotivs«, das ihn als Theoretiker und Intellektuellen inspiriert und geprägt habe, doch noch etwas an zusätzlicher Klarheit gewinnen. Habermas' Beschäftigung mit dem Religiösen und der Religion steht seit seiner »Theorie des kommunikativen Handelns« unter dem Leitbegriff »Versprachlichung des Sakralen« (mit dem denn auch das Vorwort zu »Nachmetaphysisches Denken II« programmatisch überschrieben ist). – Was haben wir uns unter dem zu versprachlichenden »Sakralen« alias Religiösen vorzustellen? Im Wesentlichen *Kultus und Ritus*, in deren »Praktiken« Habermas zufolge »religiöse Lehren« und »Religionsgemeinschaften« ihre »archaische Verwurzelung« haben. Nur auf Grund dieses Nexus – Verwurzelung in archaischen Kult- und Ritualpraktiken – vermöge sich das Religiöse bzw. Sakrale »inmitten der gesellschaftlichen Moderne als eine gegenwärtige und kultu-

rell produktive Gestalt des Geistes« zu behaupten. Was selber wiederum eine weitreichende Behauptung ist. Wenn Habermas auch zunächst insofern korrekt beobachtet hat, als seit langem ein Prozess säkularisierender Übersetzung religiöser Überlieferungsgehalte und -gestalten im Gange ist. Eigentlich bereits seit der Übergangsperiode vom Mythos zum Logos, seit Mitte des ersten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung. Philosophie und Metaphysik mit ihrer kognitiven und normativen Weltbildproduktion sind die ersten und bis heute prominentesten Säkularisate, die dieser Versprachlichungs- und Translationsprozess hervorgebracht hat.

Aber schon hier stolpert man über die Unebenheit – sie wird bei der Thematisierung des Mystischen noch einmal für Konfusion sorgen –, dass doch Religion und zumal Theologie immer schon sprachlich sind, selbst ihr kultisch-rituelles Wurzelwerk beschränkt sich nicht aufs Nonverbale, Pantomimische usw. Sodass sich Habermas zu der immer noch diffusen Spezifizierung genötigt sieht (in den Einleitungspassagen zu »Nachmetaphysisches Denken II«): »Von einer Versprachlichung des Sakralen möchte ich nun in dem engeren Sinne sprechen, dass sich in diesen Weltbildern ein Bedeutungstransfer aus Quellen sakraler Kommunikation in die Alltagssprache vollzogen hat. Die Leistung mythischer, religiöser und metaphysischer Weltbilder besteht darin, die in kultischen Praktiken versiegelten semantischen Potentiale in der Sprache mythischer Erzählungen oder dogmatisch ausgestalteter Lehren freizusetzen und gleichzeitig im Lichte des jeweils verfügbaren mundanen Wissens zu einem identitätsstabilisierenden Deutungssystem zu verarbeiten.« In der Sache eine Wiederholung des in der »Theorie des kommunikativen Handelns« (Band II, S. 119) folgendermaßen formulierten Grundgedankens: »Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.« In jener in Kult und Ritual erfahrbaren »Kraft des Heiligen« erkennt Habermas nicht zuletzt eine Quelle von solidarischem Verhalten, deren Energien eben dann – nach entsprechender Versprachlichung »sublimiert und veralltäglicht« – ins »identitätsstabilisierende Deutungssystem« eingespeist werden können. »Immerhin ist der Mythos eine Quelle gesellschaftlicher Solidarität gewesen, für die weder die aufgeklärte Moral der gleichen Achtung für jeden, noch die aristotelischen Güter- und Tugendethiken ein wirkliches motivationales Äquivalent liefern.« Der sakrale Ritus eine motivationale Quelle der Solidarität, an die keine andere heranreicht? Eduardo Mendieta, ein Gesprächspartner von Habermas in »Nachmetaphysisches Denken II«, wendet ein, dass es auch

nichtreligiöse Praktiken der Internalisierung solidarischer Verhaltensimperative gibt. – »Inspirierende semantische Gehalte« religiöser Sprachspiele »für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag« – dies konzidiert: müssen sie tatsächlich erst noch in »begründende Diskurse« philosophischer Observanz übersetzt werden, um auch in Zukunft gesellschaftlich allgemeine Geltung und Wirksamkeit zu behalten? Zumal sich Habermas' Devise jüngeren Datums, die den Eintritt in ein »postsäkulares« Stadium konstatiert, für die Koexistenz von religiösen bzw. theologischen und philosophischen oder säkularsprachlichen Diskursen in Gesellschaft und Öffentlichkeit ausspricht. Hat sich demnach die Habermas'sche Übersetzungsklausel aus »Nachmetaphysisches Denken« Band I inzwischen nicht doch als kaum mehr denn eine ›façon de parler‹ entpuppt?

Nun zur Problematik von Versprachlichung im Fall eines mystisch Sakralen. Die Schwierigkeiten fangen damit an, dass Habermas die Bestimmung der *Differentia specifica* des Mystischen innerhalb des Sakralen oder Religiösen vermissen lässt. Weil er diesbezüglich auch gar keinen Unterschied glaubt feststellen zu können? So hat es den Anschein. Er hat hier einen in dieser Hinsicht kategorial nicht weiter differenzierbaren Komplex von »archaischen Erfahrungen« vor Augen, »die sich einer ganz eigentümlichen Kommunikationsform« verdanken: »Diese zeichnet sich zum einen durch den fehlenden Weltbezug einer selbstreferenziellen und in sich kreisenden Gemeinschaftspraxis aus, zum anderen durch den holistischen Bedeutungsgehalt einer undifferenzierten, noch nicht propositional ausdifferenzierten Verwendung verschiedener ikonischer Symbole wie Tanz und Gesang, Pantomime, Schmuck, Körperbemalung usw.« Ich nehme an, dass für ihn das Mystische nichts anderes bedeutet als das Grundcharakteristikum dieses ›Ur-Sakralen‹ bzw. ›Ur-Religiösen‹. Sich manifestierend in der ›weltabgewandten‹ und vorsprachlichen ›Communio‹ des selbstreferenziell Gemeinschaftlichen der Kult- und Ritualpraktiken mit ihrem »holistischen Bedeutungsgehalt«. – Versprachlichung des Sakralen und Versprachlichung des Mystischen wäre mithin dasselbe. Und jener Habermas inspirierende Rekurs auf das sprachlich ausbuchstabierte Mystische in der jüdischen Kabala, beim Protestanten Jakob Böhme oder den Philosophen Schelling und Hegel bedeutete die ›gedankenmotivische‹ Anknüpfung an eine ›Diskursmystik‹, die sich vom Rest des in Theologie, Metaphysik und Philosophie versprachlichten Religiösen oder Sakralen nur durch eine besondere Akzentuierung des ursprünglichen Erfahrungsmoments von ›Communio‹ unterscheidet. Um zuletzt diese bereits versprachlichte, diskursivierte

Communioerfahrung – mit Blick auf moderne Gesellschaften – ›rückstandslos‹ in Kommunikationspraxis ›aufzuheben‹ bzw. – auf wissenschaftlicher und theoretischer Ebene – in Kommunikationstheorie à la Habermas zu überführen.

Mystische Communio, die restlos in Kommunikation aufgeht und in Diskurspraxis verschwindet. Sollte hier etwas schief gelaufen sein? Habermas zwingt uns, noch einmal richtig weit auszuholen. So wie er im Anschluss an Jaspers (und in jüngerer Zeit an den amerikanischen Religionssoziologen Robert Bellah) die *achsenzeitliche Zäsur* konzeptualisiert, mündet die Vorzeit des sakralen Archaismus ins ›Zweistromland‹ von Mythos einerseits und Logos andererseits. Diese Konzeption der Achsenzeit kennt nur die Dualität von mythischer oder bildhaft erzählender Versprachlichung und diskursiv abstrakter oder philosophischer. Nicht ganz deckungsgleich mit der nochmaligen Doppelung in religiös-theologische und philosophisch-metaphysische Weltbilder. »Damals entstand aus den mythischen Erzählungen und rituellen Praktiken so etwas wie Religion im Sinne einer geschichteten, also in ihren historischen Ursprüngen identifizierbaren Lehre und Praxis. Der Zoroastrismus im Iran, der Monotheismus in Israel, Konfuzianismus und Daoismus in China, der Buddhismus in Indien und mit dem Vorbehalt einer mangelnden Verwurzelung im Poliskultus die griechische Metaphysik.« Und Habermas wiederholt seine Hypothese von einer den archaischen Kult und Ritus und die versprachlichte »höhere Reflexionsstufe« verklammernden elaborierten Religion und Theologie, was seinem Postulat von der Notwendigkeit einer Übersetzung in philosophisch säkular begründende Rede dann wieder Plausibilität entzieht: »Aber auch in diesen (soeben aufgezählten achsenzeitlichen) Lehren erhält sich die archaische Einheit von Mythos und Ritus, denn die religiösen Weltdeutungen wahren die archaische Einheit mit kultischen Praktiken, indem sie diese transformieren und mit einer höheren Reflexionsstufe kompatibel machen. Ohne dieses Proprium hätten sich die Religionen nicht auf eigensinnige Weise gegenüber dem säkularen Denken bis heute behaupten können. Über die Verwurzelung im sakralen Komplex halten sie Verbindung zu einer archaischen Erfahrung, die inzwischen für alle übrigen kulturellen Sensorien unzugänglich geworden ist.« – Bei der Beantwortung unserer Frage, was durch dieses eigenwillige Amalgam aus »sakralem Komplex«, »archaischer Erfahrung« und sprachlich reflektierter Weltdeutung konzeptuell fehlgeschlagen ist, scheint mir nun die Beobachtung entscheidend, dass zentrale Bestandstücke des achsenzeitlichen Entwicklungsschubs in Indien und China – ich denke an Buddha und Laotse –

im ›Zweikammer-System‹ aus Mythos und Logos, mythisch-theologischer Versprachlichung einerseits und philosophisch-metaphysischer Logifizierung andererseits, nicht adäquat unterzubringen sind. Kurzum – und damit lasse ich es dann auch gut sein, auf dass sich der strapazierte Leser allmählich erholt –, man müsste die duale Genealogie der Achsenzeit zu einer ›trinitarischen‹ erweitern: neben Mythos und Logos bzw. Religion/Theologie und Metaphysik/Philosophie schälte sich ein dritter Entwicklungsstrang heraus, der am besten mit ›Präsenzmystik‹ oder yogischem Gewahrsein terminologisch zu fassen wäre.

Die um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends sich in Asien herausbildenden Formen der Präsenzmystik oder des yogischen Exerzitiums kultivieren keinen vorsprachlichen, vielmehr einen transverbalen bzw. -reflexiven Geistes- oder Bewusstseinszustand. Nichts Archaisches geht hier vonstatten, eher umgekehrt emergiert eine evolutionäre Geistes- oder Bewusstseinsformation, zu deren allgemeinmenschlicher Verbreitung es möglicherweise einer in der Zukunft gelegenen neuen Achsenzeit bedarf. Habermas' Missverständnis, möchte ich sagen, besteht darin, für eine analytisch unzulänglich differenzierte Gesamtheit des Sakralen oder Religiösen und seiner bereits hochgradig und subtil versprachlichten achsenzeitlichen Kondensate pauschal die Notwendigkeit entweder der Versprachlichung oder einer säkularisierenden Übersetzung zu reklamieren. Es wird übersehen, dass die Pointe des buddhistischen und des daoistischen Zweigs der achsenzeitlichen Bewusstseinsstransformation gar nicht in der »Versprachlichung« oder einer logifizierenden Formierung des Geistes liegt und folgerichtig das Ansinnen einer weiteren Versprachlichung oder Übersetzung auch nicht in Anschlag gebracht werden kann. In diesem Fall – wo es sich, wenn man so will, just um ein im spezifischen Sinne mystisch Sakrales handelt, das Habermas entgeht, weil er das Sakrale und alles ursprünglich Religiöse schlechthin mit dem Mystischen identifiziert – liefern Versprachlichung und Übersetzung darauf hinaus, die genuine Erfahrung des präsenzmystischen oder yogischen Bewusstseinszustands zu eskamotieren. Die mystische oder yogische Erfahrung ist schwerlich abbildbar in Diskursform und entzieht sich der kommunikativen Mitteilung. Was der Zauber der mystischen Poesie eines Jakob Böhme freilich leicht in Vergessenheit geraten lässt. – Also lassen sich durch Versprachlichung oder Übersetzung Bewusstsein und Erfahrung der Präsenzmystik oder des yogischen Zustands auch nicht »sublimieren und veralltäglichen«. Zu sublimieren gibt es hier gleich gar nichts, weil sich in diesem Bewusstsein und dieser Erfahrung bereits das geistig Sublims-

te manifestiert. Und veralltäglichen lassen sie sich einzig durch tägliches Üben, auf dem Weg des Exerzitiums, ein Begriff, der bezeichnenderweise bei Habermas nicht vorkommt.

Schade eigentlich. Nicht allein, weil auch Habermas vor einer »intellektualistischen Einseitigkeit in der Betrachtung religiöser und metaphysischer Weltbilder« warnt, ihm dazu aber stets nur die religiös garantierte »archaische Einheit von Mythos und Ritus« bzw. die religionsgemeinschaftlich aufrecht erhaltene »Verbindung zu einer archaischen Quelle gesellschaftlicher Solidarität« einfällt. Sondern auch, weil er in puncto einer den Intellektualismus und Logozentrismus ausgleichenden Erlebnisunmittelbarkeit auf eine Erfahrungsquelle verweist, die heute weniger denn je überzeugt, wenn sie nicht als versiegt betrachtet werden muss. »Für uns säkulare Geister« enthalte, so Habermas, »allein die ästhetische Erfahrung« von der einstmaligen Unmittelbarkeit des Erlebens im sakralen Kultus und Ritus »noch Spurenelemente«. Dem »Religiös-Unmusikalischen« blieben Verbundenheitserfahrungen »verschlossen«, wie sie den »religiös Musikalischen« aus dem Erbe des archaischen Ritualismus bis heute zufließen. »Unsereins muss sich mit der hochsublimierten Ersatzform ästhetischer Erfahrungen begnügen. Diese Analogie hat ja Peter Weiss dazu veranlasst, politische Hoffnungen auf eine Ästhetik des Widerstandes, also auf die augenöffnende und solidarisierende Kraft einer ins Leben übertretenden Kunst zu setzen.« – So in »Nachmetaphysisches Denken II«. Hatte er nicht schon in der »Theorie des kommunikativen Handelns« nüchtern konstatiert, dass sich auch mit dem Eigensinn des Ästhetischen der gesellschaftlich rationalisierte »Alltag aus der Starre kultureller Verarmung« nicht wird befreien lassen? Vielmehr könne man an der Kunst exemplarisch die misslingende »Praxis falscher Aufhebung« studieren – ein Scheitern, von dem wir in »Der Intellektuelle als Yogi« zudem die eine oder andere Kostprobe genossen haben.

Mehr noch also: man muss es einfach bedauerlich finden, dass Habermas – wenn er schon vom »Soziologen oder Anthropologen« einen »inklusiven Begriff« seines Gegenstands erwartet, »der sich auf alle möglichen Glaubensvorstellungen und Praktiken erstreckt« – die auf Erfahrungsunmittelbarkeit geistiger Erlebnisfrische zielende Praxis einer Präsenzmystik oder des yogischen Exerzitiums ignoriert. Da ich mir als Autor den sachlich neugierigen Leser wünsche, ziemt es sich, mit meiner Mutmaßung darüber nicht hinterm Berg zu halten, was einen blitzgescheiten Kopf wie Habermas daran gehindert haben könnte, das vollständige Spektrum des »kognitivistischen Schubs« der Achsenzeit zur Kenntnis zu nehmen. Dass

da außer dem »anfänglichen platonischen Heilsweg der kontemplativen Vergewisserung der kosmischen All-Einheit« nicht lediglich das asiatische Pendant metaphysischer Kosmologien und Weltbilder in Indien und China zu verzeichnen ist und deren »Wesensaussagen« nach dem Ende der Metaphysik allesamt – gleichviel platonischer, buddhistischer oder daoistischer Provenienz – in ihrem Verbindlichkeits- resp. Geltungsanspruch »entwertet« sind. Dass vielmehr daneben nichtmetaphysische und nichtdiskursive kognitive und Heilspraktiken, Allverbundenheitserfahrungen statt -theorien, eines meditativen oder yogischen ›Nicht-Denkens‹ erstmals aufgeblüht sind und – in einem ganz anderen ›nachmetaphysischen‹ Sinne – einer zukünftigen Entfaltung noch harren. – Was hat Habermas hier den Blick verstellt? Zum einen, dass ihm nichtsprachliche Praktiken suspekt erscheinen. Nur als vorsprachlicher Archaismus vermag er sie sich vorzustellen, unter heutigen Verhältnissen stehen sie für ihn im Verdacht der Regression. Schweigendes Gewahrsein, ein ›transreflexives‹, kann sich der Sprechakt- und Kommunikationstheoretiker – für den Versprachlichung das Non-plus-ultra darstellt – schlechterdings nicht vorstellen. Zum anderen misstraut Habermas als Theoretiker der Intersubjektivität Konzepten bzw. Praxisanweisungen, die unter seinem intersubjektiven Blickwinkel betrachtet, Subjekte in einem theoretisch starken Sinne voraussetzen. Die individuelle Übungspraxis des meditativen oder yogischen Exerzitiums unterstellt jedoch in gewisser Weise ein solches Handlungssubjekt. Eine nicht intersubjektiv erzeugte, sondern ausschließlich ›subjektgenerierte‹ Verhaltensautonomie – Meditierende sind auf intrinsische Motivation durch egofreie, ›narzissmusabstinente‹ Beweggründe angewiesen – mag jemandem wie Habermas nicht recht geheuer vorkommen. Hier zeigt sich einmal mehr der konzeptionelle Nachteil eines Intersubjektivitätsdenkens, welches das Subjekt in Intersubjektivität aufgehen lässt, auf den der Subjektivitätsdenker Dieter Henrich seit langem kritisch hingewiesen hat.

Um meine Mutmaßung bezüglich Habermas' ›meditativer Unmusikalität‹ noch einmal für die philosophisch akademische Fachwelt auf den Punkt zu bringen: Ich fürchte, dass jemand, der wie Habermas so konsequent den ›Turn‹ von der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie hin zur Sprachphilosophie und Kommunikationstheorie vollzogen hat, im transdiskursiven und transkommunikativen Praxisformat Meditation bzw. Yoga den vermeintlichen Rückfall in eine Spielart von Transzendentalismus oder Mentalismus abwehrt. – Sollte es sich mithin paradoxerweise so verhalten, dass für den Universalisten Jürgen Habermas – dem zufolge »das nachmetaphysische Denken für sich den Vorzug reklamieren (kann), sich

in einem allen gleichermaßen offenstehenden Universum der vorbehaltlos begründenden Rede zu bewegen« – das Meditative oder Yogische theoretisch wie praktisch eine Art No-go-area markiert?

P. S. Ja mein Gott, frag da der aufgeweckte Leser und kratzt sich wieder einmal am Hinterkopf: Darf es denn für jemanden wie den Habermas, der sich so souverän auf internationalem Parkett durchs Universum »vorbehaltlos begründender Rede« bewegt, überhaupt so etwas wie theoretische No-go-areas geben? Ja gell, hätte man nicht gedacht, gibt es aber! Würde ihm der Adorno-Schüler und Emeritus Günter Wohlfart daraufhin entgegen, der – siehe unten – in der südfranzösischen Schäferei seiner Frau damit beschäftigt ist, ein »erfolgreich verschwindender Weltflüchtiger« zu werden, wie Sloterdijk sagen würde. Ungeachtet dessen, dass Habermas auch schon in Peking für vorbehaltlos begründende Rede plädiert hat, werde von ihm der weite Umweg über China, wie man ihn dem westlichen Denken heute abverlangen müsse, nicht wirklich gegangen, so Wohlfart. Habermas bewege sich wie eh und je im Fahrwasser der »kolonialen Euro-moral eines Hegel und eines Husserl, in dessen Weltbild im europäischen Menschentum kein Platz war für ›Vernunftzigeuner‹«. Mehr noch: »Habermasens universalistische Aufklärungsmoral Kantischer Provenienz, die die Normen eines Euro-Logo-Zentrismus zu Global-Moral-Universalien aufbläht, ist ihrer Tendenz nach totalitär.« Und wo er schon dabei ist, zieht Wohlfart gleich richtig vom Leder: »Die Texte des späten Habermas sind scharfsinnig und voller moralischer Ideen, aber sie sind ohne Feinsinn, ohne ästhetische Ideen und witzlos wie ein Stück Brot. Ich denke dabei vor allem an deutsches Graubrot.« Und wir denken an französisches Weißbrot, wenn wir an Wohlfart denken und daran, wie er an Habermas, »unser Kärtchen«, sein Mütchen kühlt, während ihm die Sonne des Midi den Däz bescheint.

Ein Gran Wahrheit steckt wohl in Wohlfarts »Logokratie«-Kritik an unserem Master of the Universe und die sei in ihrer affektgeladenen Verpackung hier ruhig festgehalten: »Die Habermasche Kommunikationsgemeinde ist ein exklusiver Club von Puristen, die in ihren Kolloquien über die Reinheitsgebote von Diskursen diskutieren, ohne zu realisieren, dass sich die real existierenden Kommunikationsgemeinschaften im Global Village einen Teufel um deren Sanktionen und Exkommunikationen scheren. Während dort noch über die Regularien und die Regulative räsoniert wird, sind sie längst zur Tagesordnung übergegangen.« Und weiter: »Die Wahrheit liegt und lügt in der Argumentation und mitunter kann es übrigens das beste Argument sein, mit dem Räsonieren und Argumentieren aufzu-

hören. [...] Wer nicht kapiert, dass ›alles Verstehen zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen ist‹ (Humboldt), der hat seine Humboldt-Lektion nicht gelernt. Verständlichkeit ist eo ipso Missverständlichkeit. Verständlichkeit ist immer – viele Texte von Habermas selbst sind der beste Beweis dafür – mehr oder weniger Unverständlichkeit.« (Die Wohlfart-Zitate sind nachzulesen in »Das Projekt der Moderne. Kant-Adorno-Habermas«. Der Text steht im Netz auf Wohlfarts Webseite).

72

Nachmetaphysischer Yoga oder die Form der Aufmerksamkeit

Liegt im sprachlichen Verständigungsparadigma als dem heißen Kern der Habermas'schen Theorie des kommunikativen Handelns schon ›die ganze Vernunft‹ beschlossen? Anders gefragt: Ist alles, was der Mensch an Vernunft besitzt oder an Vernünftigen in sich zur Entfaltung bringen könnte, die in Sprache und Kommunikation eingelassene Vernünftigkeit? Die ›darunter‹ gelegene »instrumentelle Vernunft« jetzt einmal vernachlässigt. Günter Wohlfart hat dies in seiner Polemik gegen Habermas bereits vehement in Frage gestellt. Wenn dem so sein sollte, bleibt noch die Frage zu beantworten, welche ›Teilmenge‹ des menschlichen Vernunftpotentials das hiermit unvollständige Rationalitätskonzept aus Habermas' Theoriewerkstatt unberücksichtigt lässt. Und durch welche kulturelle Praktik dieser übersehene oder vernachlässigte Anteil in unserem Vernunftpotential zum Ausdruck bzw. überhaupt erst auf den Weg der mentalen Entwicklung gebracht werden könnte.

Ich möchte die Frage nicht dogmatisch beantworten, sondern wiederum in kritischer Auseinandersetzung mit Habermas' Position und deren mangelhafter Plausibilität beim Abgleich mit der gesellschaftlichen Empirie. »Der Ansatzpunkt bei Habermas ist das Vernunftpotential der Sprachpraxis. Dass wir, wenn wir miteinander sprechen, prinzipiell in der Lage sind, etwas Vernünftiges herauszufinden«, so der Habermas-Biograph Stefan Müller-Doohm. Bereits in der Struktur der Sprache sei »Vernünftigkeit für uns gesetzt, mit deren Entwicklung und Konsolidierung für Habermas die Erwartung »unversehrter Intersubjektivität« in der »Zielperspektive« verbunden sei. Ich überlasse den Wirklichkeitsabgleich dem Leser. Den

Vergleich jener theoretischen Setzungen und der von diesen abgeleiteten Erwartungen insbesondere mit der heutigen mediengesellschaftlichen Öffentlichkeit, den diskursiven Gepflogenheiten und der Selbstinszenierung in der Internet-Kommunikation, dem ›Unversehrtheitsgrad‹ von »Intersubjektivität« in den Social Media. Als Habermas 2001 vom »Säurebad eines erbarmungslosen öffentlichen Diskurses« sprach, dachte er nicht an einen Shitstorm oder eine der anderen Netzpathologien. Zu erwidern, dass es bei den ätzenden Verhaltensweisen im Netz an Mündigkeit mangelt, wäre ein Euphemismus. Und nur ein schwaches Argument zugunsten des Habermas'schen Optimismus im Anschluss an eine sprachpragmatisch oder diskursiv verbürgte Vernunft.

Bei der Erklärung dessen, was denn das Unvollendete am sprichwörtlich gewordenen »unvollendeten Projekt der Moderne« sei, verweisen Habermas-Interpreten dennoch gerade auf Defizite bei der Einlösung des strukturell angelegten Vernunftpotentials von Sprache und Kommunikation. Man traut seinen Ohren nicht, wenn man Müller-Doohm fürs ›Nochimmer-Unvollendetsein‹ der Moderne ins Feld führen hört, dass sie »sich immer noch beschränkt auf die Dimension des Verfügbar-machens, auf instrumentelle Vernunft. Das ist ein Aspekt, der in der Habermas'schen Kritik eine große Rolle spielt und seine Hoffnung ist ja die, dass das Vernunftpotential, das in der Moderne steckt, in seiner ganzen Breite entfaltet werden kann. Ein Vernunftpotential, das seiner Meinung nach in der Sprachpraxis steckt.« Und Axel Honneth springt ihm bei, indem er darüber hinaus auf defizitäre Rahmenbedingungen hinweist: Versprochen sei mit dem Projekt der Moderne »eine Autonomie für jeden Einzelnen. Wenn wir also etwas wie die Schaffung von universellen Voraussetzungen von Autonomie, also für die Ausübung dieser Reflexivität, die mit der Moderne ausgezeichnet wird und durch die die Moderne sich sicherlich als eine gesellschaftliche Formation kennzeichnet, dann könnte man feststellen, dass die Ausübung dieser Rationalität erstens durch soziale Bedingungen noch gar nicht allen Menschen ermöglicht ist. Zweitens dass die Art der Rationalität, die wir dort ausüben, vielleicht ihrerseits beschränkt ist. Das ist der Punkt der instrumentellen Rationalität ... Insofern könnte man sagen: gut, die Moderne hat hier einige große normative Versprechungen in die Welt gesetzt, die sie aber weder in ihren sozialen Voraussetzungen noch in ihren Rationalitätskonzepten bislang vollständig erfüllt hat. Insofern wäre die Moderne dann noch unvollendet. Es fehlen sicherlich breit noch die sozialen Voraussetzungen, um jedem einzelnen das zu ermöglichen, was Kant die Autonomie genannt hat oder die Mündigkeit.« (So Honneth und

Müller-Doohm in einem SWR2-Forumsgespräch am 18.06.2014 zum 85. Geburtstag von Jürgen Habermas.)

Ist das nicht seltsam: So viel Diskurs wie heute war nie. Auf sämtlichen Kanälen wird geredet und kommuniziert, gemailt, gesimst, getwittert, geskyped, geblogged und das ungeschmälernte Vernunftpotential von Sprache und Kommunikation will sich noch immer nicht zeigen. Mehr Mündigkeit als in der Sprache bereits angelegt, so die Habermasianer, könne es gar nicht geben. Woran es aber an allen Ecken und Enden noch fehle: an Autonomie und Mündigkeit. Die Herrn drehen sich nach 200 Jahren unvollendetem Moderne-Projekt vollendet ratlos im Kreis mit ihrer Argumentation.

So geht das nicht. Wäre es nicht an der Zeit, sich zu der Überlegung zu bequemen, dass das zweifelsohne in Sprachpraxis und Kommunikation enthaltene Rationalitätspotential dringend einer Flankierung bedarf? Durch einen Zustrom an Vernunft aus anderer Quelle. Diesmal nicht aus der der »Bauchgefühle«, an die uns Gerd Gigerenzer erinnert und deren Rationalitätsmomenten die verhaltensorientierende Funktion keinesfalls abgesprochen werden darf. Die Vernunftressource, die es anzuzapfen gilt – an dieser Stelle kann man es ruhig einmal so rigoros utilitaristisch ausdrücken – ist die der nicht logozentrischen, sondern reines Gewahrsein, bzw. »vernehmende« Aufmerksamkeit generierende Potenz des menschlichen Geistes. Bildsprachlich vereinfacht ausgedrückt: Neben der Sprachvernunft-Kammer unseres Geistes oder Bewusstseins endlich auch die zweite Geistkammer zu beziehen und bewohnbar zu machen, die des Schweigens oder der Stille. Nicht des zum kommunikativen oder Gesprächszusammenhang gehörenden Schweigens, wie es Teil des Existenzials der Rede ist. Vielmehr eines davon prinzipiell verschiedenen, außerordentlichen Schweigens. Des gedanklichen Schweigens im yogischen Bewusstseinszustand, in dem auch das innere Selbstgespräch schweigt. – Dem Leser sage ich jetzt nichts Neues, wenn ich – speziell für Habermasianer wie Müller-Doohm und Honneth – betone, dass dieses eminente Schweigen grundsätzlich in der Abgeschiedenheit stattfindet. Getrennt von jedem Gesprächsort, erst recht dem kommunikativen »Hotspot«. In der individuellen Klausur des Exerzitiums. Rein äußerlich schon eine wunderbare Gelegenheit für überhitzte Kommunikation und eine heißgelaufene Intersubjektivität, wieder auf die normale, verständigungsförderliche Betriebstemperatur abzukühlen.

Nachmetaphysisches Denken und Philosophieren – der Nachtrag muss sein an dieser Stelle – hat sich von einem substantiellen Vernunftbegriff

verabschiedet, der mit dogmatischen Wesensbehauptungen (über das Sein bzw. die Natur des Menschen, der Gesellschaft, des Staates) operiert. Im Zentrum des nachmetaphysischen Vernunftdenkens steht dagegen ein prozeduraler oder Verfahrensbegriff des Vernünftigen oder der Rationalität. Bei der in Sprache und Kommunikation strukturell verankerten Vernunft handelt es sich um eben diese formale Rationalität oder ›Form der Vernunft‹. Ich möchte darauf hinweisen, dass es sich im Fall der ›Vernunftressource Schweigen‹, wie sie sich im meditativen oder yogischen Exerzitium entfaltet, genauso verhält. Unter rationalitätstheoretischem Blickwinkel begutachtet, stellt sich die yogische Übung als eine prozedurale Ausdrucksgestalt von vernünftigem Aufmerksamkeitsverhalten dar. Der sich anbietende Terminus *technicus* ist ›Bedingung der Möglichkeit‹. Und so lautet das Kürzel für meine die sprachpragmatische oder kommunikative Verfahrensrationalität ergänzende meditative oder schweigepraktische Vernunftprozedur: Unter den aufmerksamkeitsökonomischen Vorgaben und Beanspruchungen des digitalen Zeitalters erscheint *das yogische Exerzitium wie eine Bedingung der Möglichkeit vernünftigen Verhaltens und segensreichen Handelns, eines klaren Denkens und des auf Verständigung zielenden Sprechens*. – Für die ganz Peniblen präzisiere ich: ein ›Als-ob-Transzendentalismus‹. Die Bedingung der Möglichkeit autonomen und mündigen Verhaltens oder Handelns nicht zwangsläufig in jedem Einzelfall. Sie wird allerdings so ›gewissenhaft‹ praktiziert, *als ob* sie die Bedingung der Möglichkeit vernünftigen und segensreichen Tuns oder Lassens *überhaupt* wäre.

Die regelmäßig und kontinuierlich ausgeführte Übung leistet dies, weil sich das durch sie induzierte Bewusstseinsgeschehen auf zwei Komponenten verteilt. Eine affektive oder Stimmungskomponente und eine kognitive oder Einsichtskomponente. ›Stimmungsaufhellung‹ und ein Gefühl existenzieller Unbeschwertheit begleiten das Stillwerden des inneren Monologs und der Gedanken. Eine ›Leichtigkeit des Seins‹, mit der eine seelische Auftriebsbewegung verbunden ist, eine geistige ›Elevation‹, wie Adorno gesagt hätte. Was die kognitive Seite betrifft, so stellt sich mit einem gewissen Tiefgang der Übung eine Sinnintuition ein und zwar mit Blick auf das eigene Selbst und auf die Welt in toto. Etwas wie Einsicht in ein höchstes oder letztes ›In-Ordnung-sein‹, ungeachtet bzw. unbeschadet einzelner lebensgeschichtlicher Glücks- oder Leiderfahrungen. Vergleichbar dem ›versöhnten Zustand‹, von dem wiederum Adorno gesprochen hat, antizipiert als mentale oder Bewusstseinsmanifestation. Schließlich zählt zur kognitiven Komponente jene Allverbundenheits-Intuition, quasi das mystische Gegenstück zu Habermas' archaischer Quelle von Solidarität und Mit-

gefühl. – Man darf es der meditativen oder yogischen Übung den »extern« am Individuum vollstreckten moralischen Sozialisations- oder Erziehungsmaßnahmen gegenüber als Vorteil anrechnen, dass der selbstzweckhafte Grundcharakter des Exerzitiums *intrinsisch motiviert*. Die Übung wird nach der Eingewöhnungsphase vom Üben nicht länger »instrumentell« wie ein Mittel zum Zweck erfahren. Sie ist also nicht so etwas wie Wittgensteins »Leiter«, die man nach erfolgreichem Gebrauch wegwirft.

Wie ja auch Habermasianer einräumen werden, dass der Diskurs, oder sagen wir jetzt schlichter das Gespräch zwischen Menschen, sobald die nötige Verständigung erzielt wurde, keineswegs zu Ende sein muss. Im Gegenteil, oft geht das Geschnatter dann erst so richtig los. Worüber wir uns hier allerdings nicht verständigen müssen: Worin für jemanden der schönere Selbstzweck besteht, ob in der selbstvergessenen Unterhaltung oder eher im selbstvergessenen Schweigen der Meditation, oder überhaupt in etwas völlig anderem. – Geklärt und verdeutlicht haben wir auf alle Fälle, dass nachmetaphysisches Denken und nachmetaphysischer Yoga einander nicht ausschließen, sondern sich geradezu komplementär ergänzen. Alteuropa und Altindien, so könnte man auch sagen, gehen Hand in Hand. Es reimt sich eins aufs andere wie Habermasianer auf Indianer, etwas salopp und präkolumbianisch gesagt.

73

Dissens über ein »abscheuliches Klischee«

»Je mehr Diskurs umso mehr Widerspruch und Differenz«, bestätigt Jürgen Habermas. Zwischen ihm und Martin Seel besteht Dissens über ein »abscheuliches Klischee«. Genau gesagt darüber: ob es legitim ist, die Redeweise von einem guten oder gelingenden Leben so zu qualifizieren, sie als »abscheuliches Klischee« zu apostrophieren und abzuwerten. Das Urteil stammt von John Rawls, aus einer erst spät veröffentlichten Jugendschrift, die Habermas 2010 rezensierte. Wobei er das Wort vom »abscheulichen Klischee«, so Seel, »genüßlich« in der Überschrift seiner Besprechung aufgegriffen hat. Beleg dafür, »dass es mit dem guten Leben noch in der heutigen Kritischen Theorie nicht zum Besten bestellt ist«, das alte »Misstrauen gegenüber der Eudämonia als dem zentralen Begriff der antiken Ethik«, so Seel weiter, teile auch Habermas. – Was macht Habermas so misstrauisch gegenüber der eudämonistischen Ethik, ihren Konzepten

menschlichen Glücks und eines guten oder gelingenden Lebens? Dass sie, so fürchtet er, nicht verallgemeinerbar sind. Stattdessen normativen Druck ausüben auf diejenigen, die ihnen nicht folgen mit ihrem persönlichen Lebensentwurf. Und der infolgedessen ungenügend oder gar diskreditiert erscheint. Worin wohl für Rawls' und Habermas' Empfinden das ›Abscheuliche‹ der anmaßenden Rede vom ›guten Leben‹ liegt. Nicht zuletzt lenke sie ab von den prozeduralen Grundlagen der moralischen, rechtlichen und politischen Normativität. In der »deontologischen« Tradition Kants beschränkt man sich aus gutem Grund auf die verfahrensmäßigen Ermöglichungsbedingungen fürs je individuelle Gute, als da wären Rechtsstaatlichkeit, politische Freiheit und Chancengleichheit. Beide, Rawls und Habermas, berufen sich außerdem auf Adorno, bei dem ebenfalls nirgendwo von einem ›richtigen Leben‹ die Rede sei, allenfalls vom »verfehlten«.

Insbesondere beim letzten hakt Martin Seel kritisch ein. Er bestreitet, dass Adorno menschliches Glück und »überhaupt das individuell und sozial Gute unter den Bedingungen der Gegenwart allein negativ bestimmt«, erkennbar »nur an ihren verkehrten Gestalten«. Seels Haupteinwand gegen Rawls und Habermas: Wenn man philosophisch weder aufzeige noch diskutiere, wie individuell Gelingendes und Gedeihliches in Sachen Lebensführung beschaffen ist bzw. gestaltbar sein könnte, sei irgendwann für den Einzelnen nicht mehr recht einsehbar, weshalb er sich überhaupt moralisch korrekt und rechtlich normativ solidarisch verhalten soll. Jenes ›Positive‹ verflüchtige sich, in Rücksicht auf welches die Bejahung und Beachtung der ›Spielregeln‹ von ihm erwartet werde. Gerade in diesem Punkt läge bei Rawls und Habermas eine »eklatante Selbsttäuschung« bezüglich Adornos Grundeinstellung vor: »Denn Adornos Ethik nimmt ihren Ausgang von positiven und darüber hinaus radikal positiven Erfahrungen.« Mit »großer Kraft« wirke bei Adorno das Proust'sche und Benjamin'sche »Modell der erfüllten Zeit« nach. »Was als ein Moment erfüllter Zeit erfahren wird, wird zugleich erfahren als ein Moment erfüllter Zeit als individuelle Realisierung eines allgemein lohnenden Daseins.« Woran Seel die Schlussfolgerung knüpft: »Immer schon [...] ist ein Verständnis guten Lebens im Spiel, wo allgemeine moralische, rechtliche und politische Normen begründet und beachtet werden.« Deren Voraussetzung – und mithin alles andere als ein Hindernis oder Störfaktor, wie Habermas fürchte – seien substanzielle Erfahrungen eines »zwanglosen subjektiven und intersubjektiven Selbstseins«. Nur auf Grund solcher individueller Erfahrungen des Glücks bzw. eines Guten sind Seel zufolge Menschen »in der

Lage, von der bloßen Wahrnehmung ihrer Interessen zu einer erweiterten Wahrnehmung der Welt zu gelangen«. – Wer hat Recht, Seel oder Habermas? Die Frage ist auch deshalb spannend, weil sie direkt den Charakter der yogischen Übung betrifft.

Darum zunächst, wie sich das Problem aus der Perspektive des Intellektuellen als Yogi darstellt. Und unter dem übungspraktischen Vorzeichen des nachmetaphysischen Yoga einer befriedigenden Lösung zugeführt werden kann. Gibt es ein richtiges Leben im falschen? Dessen individueller Blueprint, breitenwirksam in den Diskurs eingespeist, auch Besserung an der Front des falschen Allgemeinen versprache? Nein. Allerdings, so meine ich und wiederhole mich, gibt es gleichsam eine *Conditio sine qua non* des Richtigen. Diese besteht in der Empfehlung an den Einzelnen: Kümmere dich um die dem Diskurs und der Kommunikation abgewandte Seite deines Geistes, die ›stille Kammer‹. Utilitaristisch gesprochen deine Aufmerksamkeitsressource. Als wäre dies die Bedingung der Möglichkeit segensreichen Handelns überhaupt, strategisch gelingenden wie auch moralisch vertretbaren Handelns. Und also eines glücklichen oder guten Lebens, was dies auch immer in ›objektivierter‹ oder substanzieller Hinsicht für Einzelne beinhalten mag. Genügend Spielraum für individuelle Ausgestaltung und Abweichung oder Differenz bietet dieses prozedurale Apriori des nachmetaphysischen Yoga auf alle Fälle. Habermas könnte beruhigt sein. – Und Seel? Der auch. Insoweit nämlich, als das auf die ›Form der Aufmerksamkeit‹ abhebende yogische Exerzitium Seels Kriterium des erlebnishaft Positiven uneingeschränkt erfüllt. Und dies umso mehr, als Seel den ›Modellfall‹ positiver Erfahrung – gebildet aus den Momenten Sinnhaftigkeit, Selbstzweckmäßigkeit und erfülltes Zeiterleben – just in der »Idee« des Kontemplativen wiedererkennt, wie er ihr in Adornos Texten begegnet. All die ›schönen Stellen‹, etwa die, an welcher »der lange, kontemplative Blick« gewürdigt wird, »dem Menschen und Dinge erst sich entfalten«.

Dennoch besteht eine erhebliche Differenz zwischen der positiven Erfahrungsperspektive, wie sie das yogische Exerzitium dem Einzelnen erschließt, und Seels ethisch eudämonistischer Orientierung auf individuelle Positivitätserlebnisse in Abhängigkeit von realen Lebensprojekten, Lebenssituationen und -umständen. Und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal insofern, als es sich bei Seels Anlehnung an »Adornos Philosophie der Kontemplation« (der Titel von Seels lesenswerter Studie aus dem Jahr 2004) um ein Philosophieren *über* Kontemplation handelt, das lediglich die Idee des Kontemplativen nachzeichnet und diese rehabilitiert. Darüber, wie ein zeit-

genössischer Zugang zur kontemplativen Praxis aussehen könnte – ob es dazu nicht eines ›Aufmerksamkeitspropädeutikums‹ bedürfte, wie es wohl nur das yogische Exerzitiu[m] leisten könnte – äußert sich Seels Kontemplationsdiskurs nicht. Beschränkt sich mithin auf ›Diskurskontemplation‹. Besinnlichkeitsprosa. Seine Reflexionen zum »Wahren«, zum »Guten«, zum »Schönen«, aufgereiht am dialektischen Leitfaden »aktive Passivität«, lesen sich folglich nicht nur wie ein reflexiv und diskursiv modernisierter Adorno, sondern ebenso wie eine zeitgemäße Neuauflage von Heideggers »besinnlichem Denken« aus den 1950er Jahren. Und reproduzieren im einen wie im andern Fall ein bereits damals offenkundiges Defizit: das eines Befreiungs- und Versöhnungsdiskurses, dem die notwendige Befreiungs- und Versöhnungspragmatik fehlt und der infolgedessen *ohne praktische Konsequenzen* bleibt. – Zum andern unterscheidet sich Seels theoretischer Blickwinkel vom pragmatischen oder praktizierenden des meditativen Achtsamkeitsexerzitiu[m]s insofern, als er sich den Erfahrenden oder Erlebenden abhängig von seinem ›Entwurf‹ vorstellt, seinem individuellen Projekt des Guten, Sinnvollen, Selbstzweckhaften, Erfüllenden. Wohingegen der Intellektuelle als Yogi sich in ein solch heikles Abhängigkeitsverhältnis gar nicht hineinbegeben muss. Die ultimative Sinnintuition tiefer Meditationszustände ist – für Seel eine wichtige Ausgangsbedingung – sowohl »subjektrelativ« an den individuell Übenden gebunden als auch unabhängig von irgendeinem konkreten Sinnprojekt, das der Betreffende in seinem Alltag verfolgt oder nicht verfolgt und das nicht ohne weiteres verallgemeinert werden kann. Meditierende, für die sich die obsessive Lebenssinnsfrage sozusagen auf deontologische Weise erledigt hat, müssen überhaupt nicht irgendwelchen individuellen Lebens- und Sinnprojekten nachjagen. Während für Seels eudämonistische Ethiker und Lebenskunstdesigner ihre Abhängigkeit vom konkreten Entwurf und seiner empirischen Realisierung oder Durchsetzung desto mehr zum Problem wird, je dramatischer sich die globalen kulturellen, gesellschaftlichen, ökonomischen und ökologischen Interdependenzen gestalten, d.h. die Konflikte, Unübersichtlichkeiten und Unkalkulierbarkeiten zunehmen, in die ihre Projekte verstrickt sind. Vermutlich mit ein Grund dafür, weshalb Seels schöngeistige Betrachtung ein ums andere Mal der gesellschaftliche Empirie aus dem Weg geht.

Und Habermas' Bannstrahl gegen den eudämonistischen Ethikdiskurs und das ›Lebenskunstgedöns‹ in dessen öffentlichem Dunstkreis? Was soll man nun schlussendlich von seiner bei Rawls aufgespießten Etikettierung »abscheuliches Klischee« halten? Mir scheint, dass, unabhängig vom theoretischen und innerphilosophischen Für und Wider bei der Diskus-

sion dieser Frage, Habermas Recht gegeben werden muss, jedenfalls was ›moralischen Instinkt‹ anbelangt unter den derzeitigen weltgesellschaftlichen Gegebenheiten und Zusammenhängen. Verelendung, Hunger, Krieg und Bürgerkrieg, Genozid, Vertreibung und Flüchtlingselend in weiten Teilen der Welt – Jean Gebsters »kannibalische« Weltunordnung des globalen Kapitalismus, über die sich Martin Walser so fürchterlich aufgeregt hat, nicht über die Tatsache, sondern über deren Erwähnung. Eine obszöne Einkommensungleichheit, die auch in den entwickelten und reichen Ländern ständig wächst und ganze Bevölkerungsteile »abhängt«. Endlich ein schwer kalkulierbares ökologisches und Klimaszenario, in dem einstweilen die Marginalisierten die Lasten zu tragen haben, während sich der mögliche Kollaps auf den Wohlstandsinseln vorerst nur als Schluckauf bemerkbar macht. Und auf eben diesen Wohlstandsinseln einige – Intellektuelle, Damen und Herren im vorgerückten Erwachsenenalter, nicht junge Erwachsene in der Orientierungsphase – die über »subjektrelative« Entwürfe eines individuellen guten oder gelingenden Lebens nachsinnen. Und dazu erbauliche Texte verfassen. In denen die unschöne Realität außen vor bleibt. – Ist das nicht ein bisschen schräg? Ziemlich schräg sogar, offen gesagt. Und Adorno, wie würde er in diesem Fall geurteilt haben? Überzeugt, dass Auschwitz »das Misslingen der Kultur unwiderleglich bewiesen« hat, nötigte ihn intellektuelle Redlichkeit zu der Feststellung: »Dass es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, dass diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. In jenen Sparten selber, im emphatischen Anspruch ihrer Autarkie, haust die Unwahrheit. Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dinglichen Kritik daran, ist Müll.« Falls im eudämonistischen Ethik- und Lebenskunstdiskurs dieselbe »Unwahrheit« hausen sollte, müsste dann nicht am Dringlichsten über eine ›diskursive Müllabfuhr‹ nachgedacht werden? (Das Adorno-Zitat aus »Negative Dialektik«, S. 359. Die Seel-Zitate aus »Aktive Passivität – Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste«, Frankfurt 2014, S. 145 ff. Ferner Jürgen Habermas, »Nachmetaphysisches Denken II«, dort: »Das ›gute Leben‹ eine ›abscheuliche Phrase‹«, S. 257 ff.)

Numerus Clausus im neugermanistischen Biedermeier?

Wie viel Wahrheit braucht der Mensch? Und wie viel verträgt er? Wahr ist, Rüdiger Safranski hat gute Bücher geschrieben. Intellektuelle, Yogis und andere lesen sie mit Genuss und Gewinn. Umso mehr gönnt man ihm den »guten Zustand«, seinen eigenen und den des Landes, in dem er, »Jahrgang 1945«, mit seiner Generation »groß geworden ist« und dabei »eine sehr helle Seite Deutschlands eigentlich alles in allem mitbekommen« hat. Und weshalb er – denkt er im Deutschlandfunk an Deutschland – »auch ganz froh« ist, »hier zu sein«. Lange hat er in Berlin gelebt »und da ist auch noch 'ne Wohnung«, aber jetzt lebt er »in der Hauptsache im Südwesten, ganz außen im Südwesten, in Badenweiler«. Das zwischen Freiburg und Basel im südlichen Schwarzwald liegt – »eine himmlische Landschaft«, wie er mit René Schickele sagt.

Für einen Erfolgsautor alles in allem – die Immobilie in Badenweiler und die Wohnung in Berlin – darf man dies durchaus bescheiden nennen. Verglichen mit Großschriftstellern, die selbst in der Emigration auf größerem Fuß lebten, Pacific Palisades for example, Villa Aurora und so fort. Und so hätte der Radiohörer, der sonntagfrüh (am 04.01.2015) den Deutschlandfunk eingeschaltet hatte, sich sagen können: er werde Safranskis angenehmem Plauderton gewiss auch in Zukunft gerne lauschen, wäre da nicht – ja, wäre da nicht das eine Mal diese seltsame Tonlage dazwischen gekommen. Safranskis Stimme veränderte sich, hatte plötzlich etwas Drohendes, als er sagte: »Na ja, ich will's mal ganz offen sagen: ich hab' das Gefühl, ich lebe alles in allem in einem funktionierenden Land. Und es gibt aber in Europa insgesamt eine ganze Reihe von Staaten, die nicht funktionieren. Und ich möchte eigentlich nicht, dass ich in zu viele Kalamitäten hineingezogen werde. Also ich finde, man muss wirklich aufpassen, dass das Land in seinem guten Zustand erhalten bleibt.«

Da möchte man mal ganz offen fragen: Worauf will Safranski hinaus? Und in welche »Kalamitäten« möchte er »nicht hineingezogen werden«? Was heißt: »man muss wirklich aufpassen, dass das Land in seinem guten Zustand erhalten bleibt«? Wer bedroht denn den? Den guten Zustand des Landes und wohl auch Safranskis eigenen? Sind sie von Feinden umzingelt und wenn ja, von welchen? Jetzt, da Schäuble die schwarze Null schreibt? – Lieber aber noch würde ich Safranski mit Goethe – ach nee, mit Schiller natürlich, mal ganz offen zurufen: »Freund(e), nicht diese Töne!« Diese unfreundlichen, mit der unterschwelligem Drohgebärde. Die, von

deutschen Romantikern ausgeführt, Landsmännern und Landsfrauen aus der »ganzen Reihe von Staaten, die nicht funktionieren«, womöglich bedeuten möchte: »Seid umschlungen Millionen«, aber bleibt gefälligst wo der Pfeffer wächst!« Möglichst südlich der Sahara, solange nördlich von ihr die Abfanglager erst in der Planung sind. Sahara übrigens mit Betonung auf der ersten Silbe, auf der letzten bedeutet das Wort bekanntlich Koffer und der ließe unsere Romantiker schon wieder unvoreilhaft an Flüchtlinge denken.

Formiert sich hier eine ›Intellektuellen-Pegida‹? Die bewusst unbewusste Ängste schürt? Wie: Hinter jeder gesunden Tanne im Südschwarzwald auf einmal ein Bootsflüchtling, krank vor Erschöpfung und Auszehrung. Mit dem Resultat, dass die deutsche Romantik einpacken kann, diejenige Safranskis inklusive. – Vielleicht bleibt es ja bei dem harmloseren Phänomen eines neugermanistischen Biedermeier, wie es sich unter Merkel in den bildungsbürgerlich akademisch imprägnierten Mittelschichtmilieus etabliert hat. Wo einen das Unglück oder die Not der anderen gelegentlich noch berührt und man nicht schon gleich die Schotten dicht macht. So lange nicht, wie man sich, maßnehmend an Goethe, dem Kunstwerk seines Lebens ungestört widmen kann.

P. S. Worüber Safranski kein Wort verliert, vielleicht auch nicht nachgedacht hat: Wie nämlich »funktionierende Staaten« (wie Deutschland und der Schwarzwald) selber für ein gewisses Aufkommen an nicht funktionierenden Staaten in ihrem ›Hinterhof‹ sorgen, dazu schreibt der Intellektuelle Navid Kermani im April 2015 – Woche um Woche füllt sich das mittelmeerische Massengrab um eine weitere Bootsladung mit Flüchtlingen – in der FAZ ironisch: »Europa ist nicht für alles Elend in der Welt verantwortlich. Und ich führe hier nicht die Subventionen der EU an, die die Baumwoll- oder die Zuckerindustrie in Afrika zerstören, die Zölle, mit denen sie afrikanische Erzeugnisse vom Markt ausschließen, oder den Klimawandel. Die Hauptursache für den aktuellen Anstieg der Flüchtlingszahlen ist der Zerfall staatlicher Ordnung in Ländern Nordafrikas und des Nahen Ostens. Europa hat diesen Verfall nicht etwa aufgehalten, sondern selbst befördert, indem es über Jahrzehnte und noch inmitten der arabischen Aufstände skrupellose Tyrannen massiv unterstützte.«

Text und Diskurs sind nicht der wahre Jakob

Jacques Derrida könnte man den raffiniertesten unter den raffinierten Köpfen des Poststrukturalismus und der Postmoderne nennen. Postmoderne und Poststrukturalismus in einem Atemzug? Fragt der Theoriepedant. Wir antworten ihm: Ejal, det is ene Mischpoke, wie der Berliner mit oder ohne Theorie sagen würde. Oder ein und derselbe »Schrott«, wie der einschlägig theoriegeschädigte Rolf Dobelli sagen würde. Der Leser erinnert sich, dass er uns – siehe ganz weit oben – den poststrukturalistischen Schrotthaufen hinterlassen hat. Jetzt geht's ans Aufräumen. Die Gelegenheit ist günstig. Habermas ist abgearbeitet und dieser hatte bereits 1980 in der leidigen Angelegenheit zu zeigen versucht, wo der Theoriehammer hängt. In Frankfurt nämlich. Und dass man für Paris eher Schaufel und Kehrbesen benötigt. Für den dortigen »Poststrukturalismus, also dieses ganze Zeugs, das von Bataille ausgeht ...« (So Habermas im TAZ-Interview »Vier Jungkonservative beim Projektleiter der Moderne« vom 21.10.1980).

Doch gemacht. *Tempi passati*. 2003 waren Habermas und Derrida ein Herz und eine Seele, wie man so sagt. Als es darum ging, intellektuell Flagge zu zeigen: gegen den wiedergeborenen Christen im Weißen Haus und seine Absicht, mit Tony Blair und anderen Mutwilligen im Mittleren Osten einen Western zu drehen. – Aber nun im Ernst, wir können nicht für den Rest des Buchs unsere Zeit mit Lach-Yoga zubringen. Die Fronten von einst sind ehrlich passé. Andersherum: Nostalgie ist angesagt. Doch nicht, um die vergangenen Gräben wieder aufzureißen, nein, um alten Liebschaften nachzuhängen. Wie Ulrich Raulff. Von der ersten Stunde an – da ist er Habermas meilenweit voraus gewesen – ein Liebhaber der Pariser Poststrukturalisten. Mit diesen feiert er sein »Wiedersehen mit den Siebzigern«, er nennt sie »die wilden Jahre des Lesens«.

»Lier le Capitale« hieß der Titel eines Hauptwerks von Louis Althusser und Mitarbeitern, das noch dem Strukturalismus ohne Präfix zuzurechnen war und von den an trockene Theoriekost gewöhnten westdeutschen Seminar marxisten Anfang der 1970er Jahre studiert wurde. Zu einer Zeit, da der so frankophile wie bibliophile Ulrich Raulff bereits abwechslungsreicheren Stoff als den orthodox marxistisch-ökonomistischen gesichtet hatte unter den französischen Autoren der »gauche philosophique«. Als einer, der »auszog, ein Intellektueller zu werden« in der Zeit, da in Deutschland die Lava der 68er erkaltet war, begegneten dem Marburger Studenten und Gelegenheitsarbeiter im »roten Buchladen« Ulrich Raulff in Frankreich

mit Roland Barthes und Michel Foucault Text- und Diskursmagier, von denen ein jeder wie ein Vulkan heiß glühende Theorielava ausspie. Der Leser Raulff musste nur »kopfüber in den Text stürzen«, um mit diesen Ergüssen zu verschmelzen. »... ein ozeanisches Vergnügen, eintauchen in eine abgründige Welt, in der wir uns verlieren und vielleicht irgendwann wiederfinden.« – Heute, Jahrzehnte später, findet sich Ulrich Raulff als Archivar in Marbach wieder, wo er das Deutsche Literaturarchiv leitet. Ein echter Advent, möchte man sagen, für den, der »schon immer [...] Bücher geliebt und in Bibliotheken gelebt (hatte)« und »nicht von Urwäldern und Eisbergen (träumte)«. Der »bei Derrida (las), es gebe kein Jenseits oder Außerhalb des Texts« und »geneigt (war), das auch auf die Träger des Texts, das Buch und seine Sammlungen auszudehnen.« Für den es »kein Jenseits der Bibliothek (gab), jedenfalls kein sinnvolles«. Die Bibliothek war seine »Umwelt«, seine »eigenste Natur«.

Wer Raulff von den Pariser Bibliotheken erzählen hört, die ihm in paradiesischer Fülle den »Stoff« seiner »Sucht« zuführten und in denen er ganze Tage dessen »zauberisches Gift« einsog, begibt sich in die Gefahr, allein durch Zuhören ›co-abhängig‹ zu werden. »Wer nie an einem sonnigen Spätnachmittag die Apsis der alten Bibliothèque Nationale in Gold erglühen sah, wusste nicht, wie süß das Leben sein konnte. Und wer nicht wochenlang in diesem Museum der menschlichen Narreteien, Ticks und Marotten gearbeitet hatte, ahnte nicht, welcher Verbindungen Wahnsinn und Methode fähig waren.« Wer wollte da noch an der Richtigkeit von Derridas ›*nichts außerhalb des Textes*‹ zweifeln? Raulff, der Mitte der 1970er Jahre bei der Arbeit an seiner Foucault-Übertragung ins Deutsche mit Walter Seitters noch nach einer passenden Übersetzung für das französische Zauberwort ›discours‹ suchte – sollte man es mit »Erörterungszusammenhang« übersetzen? –, hält im Rückblick 2014 fest: »Beschrieb nicht der ›Diskurs‹ exakt das Phänomen, dass Reden sich über Reden schichteten und dass unter jeder Rede anstelle eines natürlichen Objekts eine andere Rede zum Vorschein kam?« So ist es, exactément. Die Spur einer Spur einer Spur, frei nach Derrida. – Bedauerlicherweise mit der Nebenwirkung, dass die Text- und Diskursmagier sich in ihrer diskursiven Kammer einschließen. In ihren ›Textcontainern ohne Außenwelt‹ gleich fensterlosen Monaden durch leere Räume schwirren. In der Annahme, dass dieses Verhalten nicht nur epistemologisch ›state of the art‹ sei, sondern es auch gar keine Alternative dazu gebe, jedes Mal aufs Neue bestärkt durch das theoretische Apriori des Dekonstruktivismus, Derridas poststrukturalistische Supertheorie.

Auch für alle die, die nicht wie Ulrich Raulff die meiste Zeit ihres Lebens in Bibliotheken und Archiven verbringen, soll laut Derrida axiomatisch gelten: *Für den Geist bzw. das Bewusstsein* hat es von Anfang an lediglich *Archiviertes* gegeben, »Spuren«, niemals die Anwesenheit eines Originals, dessen Ursprünglichkeit oder Unmittelbarkeit. In Anknüpfung an Freuds traumatheoretische Bewusstseinsgenealogie – dass sich Bewusstsein stets nachträglich bilde, speziell in zeitversetzter Verarbeitung unbewusster Traumata – kann es sich Derrida zufolge bei menschlichem Bewusstsein immer nur um ein »Archiv- oder Spurenbewusstsein« handeln. Mit dessen Prinzip des »Aufschubs« – der »Verschiebung« und »Verdichtung«, andere Vokabeln Freuds, die Derrida übernimmt – die Unmöglichkeit von Präsenz- oder Ursprungserfahrung besiegelt sei. Ja, es gibt nicht einmal die originale Spur. So wie der sich eines Traums Erinnernde keine erste »Umschrift« vom geträumten Original (das die Blackbox des Unbewussten auf ewig weggeschlossen hat) rekonstruiert oder anfertigt. »Der Bewusstseinstext ist also keine Umschrift, weil kein *anderswo präsent* Text in der Gestalt des Unbewussten umgesetzt und übertragen werden musste. [...] Es gibt keinen [...] präsenten Text im Allgemeinen und selbst keinen gegenwärtig-vergangenen Text, [...] der gegenwärtig gewesen wäre. Der Text lässt sich nicht in der ursprünglichen oder in einer modifizierten Form der Präsenz denken. Der unbewusste Text ist schon aus reinen Spuren und Differenzen gewoben, in denen Sinn und Kraft sich vereinen; ein nirgendwo präsenter Text, der aus Archiven gebildet ist, die *immer schon* Umschriften sind.« (Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt 1972, S. 323).

Eine terminologisch vertrackte Umschreibung der Struktur und Funktionsweise von Kammer Eins des menschlichen Geistes, von »Zeichenwahrnehmung« und Denken, Reflexion und Urteil. Und gleichzeitig die Dekonstruktion des über die Vorgänge in dieser Kammer herrschenden Selbstmissverständnisses. Die irrige Meinung, der Erfahrende, Denkende, Urteilende habe es mit einem ihm dargebotenen »Rohstoff« zu tun, einer Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit, Präsenz. Mit Derridas Dementi einer Reinheit der lebendigen Präsenz wird die von der philosophischen Metaphysik der »Ontotheologie« und vom Logoentrismus im Allgemeinen behauptete »Bindung an den Goldstandard« in Abrede gestellt, d.h. dass unsere Vorstellungen und Begriffe jeweils durch eine nichtbegriffliche Wirklichkeit gedeckt seien. Vereinfacht gesagt: die Abbildfunktion bezüglich Sprache oder Schrift sei ein Mythos. »Die Metaphysik (besteht) darin, die Nicht-Präsenz dadurch auszuschließen, dass sie das Supplement (Spra-

che und Schrift, H. W. W.) als *einfache Exteriorität*, als reine Addition oder als reine Abwesenheit bestimmt. [...] *Was hinzugefügt wird, ist nichts, da es einer erfüllten Präsenz hinzugefügt wird, welcher es äußerlich ist.* Das gesprochene Wort fügt sich an die intuitive Präsenz, [...] die Schrift fügt sich an das lebendige und sich selbst gegenwärtige Wort, [...] die Kultur fügt sich an die Natur [...].« (Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt 1974, S. 286).

Derridas spürbare Anstrengung des Begriffs, durch welche er den Logozentrismus hinter sich lassen möchte, führt in gewisser Weise nur tiefer in ihn hinein: in einen Logozentrismus ohne Zentrum sozusagen, bzw. ohne ›Goldstandard‹ oder Wirklichkeitsdeckung. Der dekonstruierte Logos muss ohne den von der »Gegenwart des Vaters« – der platonischen wie der johanneischen Schöpferkraft des Wortes resp. der Sprache – garantierten »Beistand« und ohne »die Gegenwärtigkeit« auskommen. Das einzige, woran er sich noch halten kann, ist ein »Pharmakon«, Heilmittel und Gift in einem: die Schrift oder der Text. »Der Ursprung des Logos ist sein Vater [...] aber ohne seinen Vater ist er nichts anderes als Schrift.« – Was man sich am besten so vorstellt: Als würde Ulrich Raulff die Bibliothek oder das Archiv nie mehr verlassen. Nie wieder zurückkehren ans Tageslicht. Ein Gefangener des Pharmakons der Schrift und der Texte. Und: zweifelsohne ein Zuviel an Medizin. Am Ende stünde die Vergiftung. Welcher der reale Raulff glücklicherweise bislang noch immer hat entkommen können. »Von Zeit zu Zeit verließ ich die Bibliotheken und Seminare und vertauschte das metaphorische Meer mit dem wirklichen. Ontologische Sprünge dieser Art konnten unerwartete Kosten verursachen. Ich war am Lido di Ostia eingeschlafen, und als ich erwachte, sah ich Hegels ›Phänomenologie‹ nur noch als hellen Fleck, der in der Dünung verschwand.«

P. S. Außer der kostenverursachenden findet bei Raulff keine weitere Kategorie eines »ontologischen Sprungs« Erwähnung. Also auch nicht die des ontologischen Sprungs in den yogischen Bewusstseinszustand. Terra incognita. Was mich zurückbringt zu unserem Maitre Penseur. Derridas dekonstruktivistische Texttheorie scheint mir nachgerade bestechend. Insbesondere erklärt sie schlagend, weshalb die stärkste Dosis an Text und Diskurs keineswegs ein Mehr an Wirklichkeitssinn und vernünftigen Verhalten bewirkt. Andererseits taugt das ›Gefängnismodell‹ der als Schrift oder Text abgelegten ›Zeichenwahrnehmung‹ und Reflexion – oder die Metapher der einen und einzigen, nach allen Seiten hin verriegelten Geist- oder Bewusstseinskammer, unter der sich ein ebenso unzugängliches wie geräumiges Kellergewölbe des Unbewussten erstreckt – nicht als Argument gegen die Existenz einer weiteren Räumlichkeit und deren poten-

tielle Bewohnbarkeit. Gegen die reale Möglichkeit yogischen Gewahrseins und damit eines Präsenzbewusstseins, einer Erfahrungsunmittelbarkeit oder eines ›Ursprungsbewusstseins‹, wie sie von Derrida prinzipiell bestritten werden. Der Bewusstsein ausschließlich im Modus des Aufschiebs, der Spur und der Nachträglichkeit kennt, sprich im Modus von *Reflexion* und *Nachdenken*. In deren ›Vergegenwärtigungen‹ in der Tat je schon »alle Formen des gefährlichen Supplements eingedrungen« sind (›gefährlich«, weil das angebliche Original potentiell verfälschend). Und also von »Präsenz, Natur, Ursprung oder wirklicher Mutter« keine Rede sein bzw. es sich dabei eben nur um »Gerede« handeln kann. *Tertium non datur*, jedenfalls für Derrida. Das Yogische, das ›Andere des Denkens‹, für ihn eine *Terra incognita*.

76

Grabmal oder Generalstände?

Wenn uns die »volle Präsenz« dauerhaft vorenthalten bleibt und wir es gedanklich, bewusstseinsmäßig stets nur mit der Posteriorität einer anderen, früheren Nachträglichkeit zu tun haben, sollen wir uns dann – zumal als Intellektuelle – ausschließlich dem »seminalen Abenteuer der Spur überlassen«, indem wir kopfüber in Text und Lektüre untertauchen? Nach dem Motto: Wenn schlechthin alles nachträglich kommt, so bestraft den, der zu spät kommt, nicht einmal das Leben? Das ohnehin in Textform am lebendigsten ist. Nein. Dies wäre poststrukturalistisches Dandytum in Reinkultur. Derrida aber verstand sich durch sämtliche Phasen seiner Theorie- und Buchproduktion und der diese begleitenden ununterbrochenen Vortrags- und Reisetätigkeit als politisch engagierter Linksintellektueller. Die Methode der Dekonstruktion wollte er nicht allein ›philologisch‹ verstanden und angewendet wissen, sondern genauso politisch und praktisch. Im Jahr 2000 unterstrich er in einem Interview, die von ihm unterstützten Widerstandsformen und Gegeninstitutionen kämen seinem Verständnis von Dekonstruktion entgegen. – Tönt dies nicht nach dem Sound des Intellektuellen – des ›public intellectual‹ –, wie wir ihn kennen? Nur allzu gut kennen. Ein Klischee seiner selbst.

›Linksrheinisch‹ hatte sich eine veritable Revolution des Theoretisierens ereignet. Zu deren Ingredientien sprachliches Dada und inszenatorischer Klamauk gehörten. Vor voll besetztem Hörsaal zündete Jacques Lacan

stets zuerst ein Zigarillo an, das er zu Ende rauchte, bevor er mit dem Sprechen begann. Die es in den Siebzigern aus der drögen deutschen Provinz westwärts zog – wie Ulrich Raulff und Jochen Hörisch (er hat das Zigarillo-Detail überliefert) – kamen in jeder Hinsicht auf ihre Kosten. Eine substantielle ›Transformation des Intellektuellen‹ jedoch hatte sich nicht ereignet. An den Pariser »Collèges« und in den Hörsälen der Sorbonne feierte sich noch einmal hemmungslos ein narzisstisches Vordenkertum, dem geschichtlich die Stunde bereits geschlagen hatte. – Einer, der dies damals unumwunden aussprach, war Jean-François Lyotard. Von Voltaire über Zola bis zu Marx seien Intellektuelle Gelehrte oder Kunstschaffende gewesen, die sich mit einer totalisierenden »Entität« oder einem universellen »Subjekt« identifizieren konnten, dem sie öffentlich Gewicht und Stimme verliehen. »Um es ohne alle Umschweife zu sagen«, so Lyotard: »Man kann nur dann ein Intellektueller sein, ohne der Ehre verlustig zu gehen, wenn das Unrecht nicht geteilt ist, wenn die Opfer Opfer und die Henker unentschuldig sind, wenn in der Welt der Namen, die unsere Geschichte ist, wenigstens einige Namen ohne Makel, reinen Ideen gleich, erglänzen [...] Marx denunzierte noch in diesem Sinne das ›Unrecht schlechthin‹.« Eben dies sei seit Mitte des 19. Jahrhunderts immer weniger möglich gewesen. Wenn es dennoch welche gegeben habe, »so darum, weil sie blind sind gegenüber einem im Vergleich zum 18. Jahrhundert neuen Tatbestand in der Geschichte des Abendlandes: dass es kein universelles Subjekt oder Opfer gibt, das in der Wirklichkeit ein Zeichen gäbe, in dessen Namen das Denken Anklage erheben könnte, eine Anklage, die zugleich eine ›Weltanschauung‹ wäre.« Und: »Das Versprechen der Emanzipation ist von den großen Intellektuellen, einer Kategorie, die aus der Aufklärung hervorging und der Hüter der Ideale und der Republik war, in Erinnerung gerufen, verteidigt und ausgesprochen worden. All jene, die heute diese Aufgabe anders als in Form eines minimalen Widerstands gegen alle Totalitarismen fortführen wollten und unvorsichtigerweise die gerechte Sache im Kampf der Ideen oder der Mächte untereinander benannten, die Chomsky, Negri, Sartre, Foucault, haben sich dramatisch getäuscht.« Befreiungskriege etwa bedeuteten nicht, dass sich das Gattungssubjekt Menschheit sukzessive emanzipiere. Das eine Unrecht werde durch ein anderes abgelöst.

Lyotards »Grabmal des Intellektuellen« aus dem Jahr 1983 sollte ein Mausoleum mit Hintertürchen sein. Das eines »minimalen Widerstands gegen alle Totalitarismen«. Und den man Adorno-Fan Lyotard zufolge am geschicktesten vom Terrain der Kunst sowie ästhetischer Theorie aus vorträgt oder organisiert. – Wer dieser »Widerstandslinie« folge, schließe sich

nicht in den Elfenbeinturm ein und kehre auch nicht den »neuen Ausdrucksmitteln« den Rücken, wie sie die Technik zur Verfügung stellt. Lyotards Sermon endet mit jenem raunenden Mantra, das vom Schwarzwald her über den Rhein bis nach Paris geweht war und dort unter den Intellektuellenschädeln rumorte. Dem Mantra vom »Ereignis«. Dass etwas geschieht und nicht vielmehr nichts. Man suche »für das zu zeugen, was allein zählt, die Unschuld der Begegnung, die Aufnahme für das Wunder, dass es (dass etwas) geschieht, die Achtung des Ereignisses.« (Jean-François Lyotard zitiert nach »Grabmal des Intellektuellen«, Wien 1985, Seite 17 f. sowie Seite 62 ff.).

Die aus der Gottesposition gestürzten Intellektuellen als ›Ereignis-schnüffler‹, die mit dem ›richtigen Riecher‹, mit der Nase hart am Wind. Eine ›neue Bescheidenheit‹, die den narzisstischen Gratifikationsentzug freilich am allerwenigsten zu fürchten braucht. Immerhin eine Positionsbestimmung, auf die sich zu dieser Zeit Intellektuelle von Paris bis Princeton – von André Glucksmann bis Richard Rorty – einigen konnten. – Und die cum grano salis auch von Jacques Derrida geteilt wird. Der sie gleich wieder mit dem Nimbus eines Prophetenamts ausstattet. Nicht nur, dass die »ethische Aufgabe« des dekonstruktivistischen Denkens mit der praktischen Aufgabe der Dekonstruktion zusammenfallen müsse: mit der Befreiung der Handlungen, der Diskurse und »revolutionären« Kräfte aus ihren kodierten Formen. Auch für den institutionellen ›Nahbereich‹ der Intellektuellen fordert er Unerhörtes. In seinem Vortrag aus Anlass der Verleihung des Adorno-Preises 1999 beispielsweise die »unbedingte Universität«. Will sagen, eine Alma Mater, die sich nicht aus Effizienzgründen das Denken verbieten lässt. »Die Figur des Philosophen als Frau oder Mutter, die im Einklang mit der Dekonstruktion stünde. Eine Frau, eine denkende Mutter. Genau dieser möchte ich zur Geburt verhelfen.«

Was war das? Die ›phallogozentrische‹ Dekonstruktion des »Phallogozentrismus«? Oder eine Männerphantasie der edleren Sorte? Den Worten des Laureatus zufolge, die Inauguration eines ›anderen Denkens‹ bzw. die Aufforderung zum »penser autrement«, also »anders denken«. Doch wie soll dies gehen? Nach dem Münchhausen-Prinzip? Ein neues Denken, das sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf des alten zieht? – Man verstehe mich nicht falsch: Derridas Bemühen soll keineswegs veralbert werden. Sich für ein neues Denken einzusetzen, ist alle Mühe und Ehre wert. Nur hätte ich ihn gerne gefragt, wie oder dank welcher Umstände sich sein »Penser autrement« konstituiert. Und worauf er seine Hoffnung gründet, es werde sich gegen die Dispositive der Ökonomie, des elektronisch-in-

dustriellen Komplexes, des digitalen Aufmerksamkeitsregimes, des Konsumismus behaupten und durchsetzen können. In meinem Buch »Denken, Schweigen, Übung – Eine Philosophie des Geringfügigen« von 2012 trage ich die Hypothese vor, dass ein *anderes Denken* erst auf dem Weg über das *Andere des Denkens* – über nichtdenkendes Gewahrsein, die Praxis des yogischen Exerzitiums also – eine Chance hätte, so wie die Gegenwartsverhältnisse liegen. Ich meine, es wäre nicht zu viel verlangt – von Philosophen, Theoretikern, Intellektuellen, die sich für ein neues oder anderes Denken stark machen – zu erwarten, dass sie sich rational, argumentativ zu den Bedingungen oder Umständen äußern, unter denen dieses Denken überhaupt in die Köpfe (vielleicht auch in die Herzen) der Menschen gelangen könnte und von dort schließlich zur realen gesellschaftlichen Manifestierung.

Mit einem Schuss Ironie ließe sich sagen, die entsprechende Äußerung finde sich sogar bei Derrida. Mit der Einschränkung, dass sie sich nicht auf Argumentation stützt, sondern den Irrationalismus bemüht. Damit ist klar, woher der Wind weht: »das Ereignis« soll es richten. Auf »die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses« hinzuweisen, mag in Abgrenzung zum marxistischen Geschichtsdeterminismus sowie gegenüber der »geschichtslosen« Rigidität strukturalistischer Szenarios noch Sinn machen. In puncto »penser autrement« dagegen drückt die raunende Rede von »événement« pure Ratlosigkeit aus. Und die Berufung auf Benjamins Messianismus führt um keinen Schritt aus dieser Verlegenheit heraus. Das »Messianische« und »das Ereignis« stimmten überein in ihrer Ausrichtung auf die »Ankunft des Anderen«. Derrida: »Das Messianische ist das Kommen des Anderen, die absolute und unvorhersehbare Einzigartigkeit (singularité) als *Gerechtigkeit*.« – Harren wir also der Dinge und Ereignisse, die da kommen. Und hoffen, dass das »événement« des »penser autrement« auch darunter ist.

Oder doch nicht. Es muss jemand kein Zappelphilipp sein, dem solche Warterei auf die Nerven geht. Messianischer Attentismus. Durch seine »Liebäugelei« mit Heidegger habe sich Derrida »von der Vorherrschaft der Logik und des Gesetzes in der abendländischen Metaphysik« freimachen können zugunsten des »nicht mehr Ableitbaren«, so Caroline Neubaur. »Auf das nicht mehr Ableitbare zu kommen, ist der geheimste Antrieb Derridas.« Auf das nicht mehr Ableitbare kommen – erlaube ich mir anzumerken – hieße in diesem Fall aber auch: theoretisch auf den Hund gekommen. – Möglicherweise um dem zuvorzukommen – das Ereignis könnte sich dann immer noch überlegen, ob und wann es kommt – berief Derrida im Jahr 2000 die »Generalstände« ein. Die »Etats généraux«, die der König

von Frankreich einberief, wenn das Land in der Krise war, wurden von den französischen Intellektuellen zur Vorlage für eine Metapher genommen. »Es gibt symbolisch so etwas wie die permanenten Generalstände«, erläutert Caroline Neubaur. »In Analogie zur ›Ecclesia invisibilis‹, die über die ›Ecclesia visibilis‹ zu wachen hat, damit sie nicht von ihren Werten und Idealen abfällt, wurden sie von den französischen Intellektuellen in einem Zustand latenter Permanenz imaginiert.« Als Jacques Derrida im Jahr 2000 zusammen mit der Psychoanalytikerin Elisabeth Roudinesco die »Generalstände der Psychoanalyse« einberief, knüpfte er an diese Tradition an. Doch was könnten – über die Interna von Theorie und Praxis der zeitgenössischen Psychoanalyse hinaus – die imaginären Generalstände der Intellektuellen nach der Jahrtausendwende noch debattieren und verkünden, das nicht auch schon durch andere und an anderer Stelle erwogen und in die Öffentlichkeit getragen worden wäre? Noch als Derrida 2004 starb, gab es keine positive Antwort auf diese Frage und es gibt sie bis heute nicht.

»Der lange Sommer der Theorie« – über den der Historiker und Kulturwissenschaftler Philipp Felsch 2015 eine umfangreiche dokumentarische Studie vorgelegt hat –, der in den 1960er Jahren begann und mit den 90er Jahren zu Ende ging, erlebte mit dem Dekonstruktivismus seinen letzten großen Theoriehype. Die letzte charismatische Intellektuellenideologie, die sich, befeuert von der Yale-Maffia um Jacques Derrida und Paul De Man seit den 1970er Jahren über die literaturwissenschaftlichen Departments im gesamten Archipel us-amerikanischer Colleges verbreitete. Man war förmlich im Herzen des ›Imperiums‹ angekommen. Die Dekonstruktion hatte sich in den universitären intellektuellen Kaderschmieden des »Empire« (Hardt und Negri) eingenistet. Allerdings: für nichts und wieder nichts. Und wieso nicht? Weil der Dekonstruktion »das Ereignis« dazwischen funkte. Wir alle wissen, worum es sich handelt.

Was sagt dies aus über den ›Tiefgang‹ oder die ›Sustainability‹ der dekonstruktivistischen ›Bewusstseinstransformation‹ unter den Intellektuellen, dass sie dem uns vom Ereignis Bescherten – oder sagen wir etwas differenzierter: dessen Verheerungen, ein paar Segnungen sind ja auch dabei – offensichtlich so gut wie nichts entgegensetzen hat? Die Dekonstruktion ist nicht nur eingeknickt, weggefegt hat sie – in den Worten Raulffs – der neue »Stupor mundi«. Oder plastischer ausgedrückt, mit dem Theaterautor Mike Daisey, »Agonie und Ekstase des Steve Jobs« haben sie wie ein Tsunami mit sich gerissen. Ulrich Raulff hat das Desaster bereits zur Zeit des Irakkrieges registriert: »Auch in der symbolischen Ökonomie der Zeichen und Deutungen heißt die neue Weltmacht Amerika. So erklä-

ren sich die einstigen Marktführer ihren tiefen Sturz in die Bedeutungslosigkeit. Dass die französische Initiative gegen den Irakkrieg gerade einmal 5000 Unterschriften erhalten hat [...] liegt für die Meisterdenker von einst an der Macht der Medien. Es liegt an der Übermacht der Bilder gegenüber den Worten, der traditionellen Waffe des Intellektuellen.« – Raulffs damaliges Fazit, »Europa denkt sich nicht mehr«, suggeriert, dass »am verschobenen Gravitationszentrum der westlichen Welt« ein Mangel an »europäischem Denken« mit Schuld sei. Und dass infolgedessen durch Denken sich das Blatt auch wieder wenden lasse: »Von »déconfiture«, von einem völligen Scheitern, spricht Derrida mit Blick auf die Linksintellektuellen, die klassischen Träger des Protests. Auch dies ein Grund für die Langeweile der Kulturnationen. Der Zauber ist verfliegen, weil die Zauberer versagen. Aber schon morgen kann er sich wieder einstellen. Wenn junge Autoren, junge Künstler ihn zu neuem Leben erwecken.« Denkzauber und dessen Wunderglaube. Was wäre fürs Erste besser geeignet, diesem dubiosen Gespann Einhalt zu gebieten, als ein sardonisches Gelächter? (Die Raulff-Zitate habe ich Caroline Neubaus SWR2-Radioessay »Französische Zustände« von 2004 entnommen. Daraus auch die Zitate von Caroline Neubaur selbst.)

77

Besuch im Club der toten Denker abgesagt oder »vom Ereignis«

Es gibt kein Ereignis, außer man macht eines. Diese Einsicht seine Ereignisphilosophie betreffend kam Heidegger spät, aber nicht zu spät. Die Vorgeschichte: 1989 erschienen die »Beiträge zur Philosophie«, Band 65 der Heidegger-Gesamtausgabe. Versehen mit dem vielversprechenden, aber noch ein wenig unbestimmten Untertitel »Vom Ereignis«. Von da an brüteten die Heidegger-Exegeten über dessen Auslegung. War der noch ausstehende »letzte Gott« gemeint? Herumstochern im Ungefähren. 2014 setzte ein Ereignis dem Treiben ein Ende. Seitdem wissen es alle: Das Ereignis sind die »Schwarzen Hefte«.

Unter diesen Umständen ein Besuch im Club der toten Denker? Beim Urheber des Ereignisses? »Das geht gar nicht! Wie Kanzlerin Merkel zu sagen pflegt. Die Absage kam auch prompt. Allerdings von drüben. Wie das? Ganz einfach: Die wollten, dass ich ihnen einen Stapel schwarze Hefte mitbringe, leere selbstverständlich. Möglichst unauffällig aus dem Schreibwa-

renlädchen hier in Staufen. Und falls es die schwarzen nicht mehr geben sollte, braune täten es auch. Braun wie Deutschlands Ackerscholle.

Na ja, verstehen kann man es schon. Die Direktion im Club hat ver-lauten lassen: Heidegger schreibt weiter. Solange der Vorrat an schwarzen Heften nicht ausgeht. Auf alle Fälle bis zum Jüngsten Gericht, sagt er. Von dem er sich verspricht, dass die Geschworenen – soweit sein eigener Fall verhandelt wird – in Todtnauberg auf der Hütte tagen. Agamben, diesen Schauspieler, will er bereits überredet haben, den Messdiener – Pardon, den Berichtsdienner – zu spielen. Der hat ihm nämlich voraus, das Jüngste Gericht schon hinter sich zu haben. – Wie ich auf die Forderung mit den braunen Heften, oder den schwarzen, reagiert habe? Habe ich natürlich glatt abgelehnt. »Das geht gar nicht«, habe ich die Kanzlerin zitiert. Damit kommst du überall durch, dachte ich. Doch nicht bei denen! Vor allem El-fride, Heideggers Frau, im Club heißt sie nur die »eiserne Lady«. Postwendend kam die Absage.

War mir gerade recht. Die interessanten Sachen passieren sowieso hier unten. Jetzt, da die Bombe geplatzt ist, ich meine, da das Ereignis eingeschlagen hat. Die Telefonseelsorge erhält nächtens Anrufe. Großmütter erkundigen sich, ob sie recht tun, den Quengeleien ihres Enkelkinds nach-zugeben – gerade mal anderthalb –, das sich zum Geburtstag die App mit den »Schwarzen Heften« wünscht. Man weiß ja selber kaum noch, was von der eigenen Heideggerlektüre zu halten ist. Geschweige denn, wie man es damit in Zukunft halten soll. – Und erst die Intellektuellen. Was da jetzt los ist! Von einem »Sturm im Wasserglas« spricht einer gar, Rektor der Frei-burger Universität. Entsprechend hoch der Wellengang. Die Wogen kaum mehr zu glätten mit dem Bügeleisen. Für Iris Radisch – vermute ich – sind die Intellektuellen erneut »mit Wucht« auf die öffentliche Bühne zurück-gekehrt. Sie lamentieren wieder. Einer von ihnen, eine akademische Pro-vinznummer, hat es mit der »klagenden Klasse« sogar juristisch wörtlich genommen und ist vor den Kadi gezogen.

78

Marginalien zum Kasus »gesammelter Murks«

Nachdem sich das Zwerchfell des Lesers – von zu viel Heideggerlektüre chronisch verspannt – gehörig gelockert hat, kehren wir aus der Lach-Yoga-übung zurück zum Ernstfall des Ereignisses. Es liegen genügend Trüm-

mer herum. Und es darf auch ferner ab und zu gekichert werden. – Und weshalb ›Marginalien‹? Weil für mehr als Randbemerkungen hier kein Platz ist. Die Ausführung habe ich an anderer Stelle vorgelegt.

»Heideggers vermurkstes Seinsdenken«. Wer hat dies noch gleich geschrieben? Habermas. Der Choleriker, natürlich. Doch wo er Recht hat, hat er Recht. Und zwar mit universalistischem Geltungsanspruch. Wir heißen ihn nicht ohne Grund unseren Master of the Universe. Das heißt, Heideggers »vermurkstes Seinsdenken« ist nicht weniger vermurkst, weil man ihm in Japan oder China eine interessante Note abgewinnt. – Meine These: Der Murks von Heideggers Seinsdenken ›verdankt sich‹ einem bis zur äußersten Grenze getriebenen *und darüber hinaus fortgesetzten* Logozentrismus. Einem Denken, das nicht aufhören kann. Das den »anderen Anfang« verpasst. Oder bewusst vermeidet. Auch wenn es andauernd von einem »anderen Anfang« faselt, wie beispielsweise in den »Beiträgen zur Philosophie«, Untertitel »Vom Ereignis«.

Der gewitzte Leser wird nun fragen: Aber Habermas ist doch auch ein Logozentriker. Absolut. Den ›anderen Anfang‹ – den des yogischen Exerzitiums – kennt er nicht und will ihn nicht kennen (lernen). Nur schlägt er deswegen nicht über die Stränge, salopp gesagt. Er respektiert die Grenze. Die des Denkens. Dass sich der Logozentriker Habermas – Choleriker hin oder her – diese Zurückhaltung auferlegt, verschafft ihm den Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsvorteil dem Logozentriker Heidegger gegenüber. – Doch erweist sich der ›Nachteil‹ Heideggers insofern als von Vorteil, als man daran die Crux des Logozentrismus studieren kann. Das Kreuz mit einem Denken, das über sich hinausweist und zugleich nicht von sich lassen kann oder mag. Die Habermas'sche Korrektheit der Selbstbeschränkung dagegen bringt es zum Verschwinden. Und ›invisibilisiert‹ die Problematik, an der sich Heidegger logozentrisch verhebt. Beziehungsweise delegiert sie. Überantwortet sie dem Religiösen, dem Sakralen, bei dem sie – fürchte ich – nicht sonderlich gut aufgehoben ist.

So betrachtet drängt es sich geradezu auf, Heideggers vermurkstes Seinsdenken wie ein Lehrstück des Scheiterns zu begreifen. An einer Problematik – sagen wir einer prinzipiellen Vernunft- oder Rationalitätsproblematik –, mit der gleichwohl sich zu konfrontieren für zeitgenössisches Denken sinnvoll, ja notwendig erscheint. Und deren Lösung bzw. Auflösung weder logozentrisch – als »die Aufgabe des Denkens«, wie Heidegger dies möchte – angegangen werden kann, noch sich religiös, ›frömmigkeitspraktisch‹ in die Wege leiten lässt. – Vor diesem Hintergrund endlich – kontextabhängig – zu der Frage, ob wir Heidegger ›nach dem Ereignis‹ noch

lesen sollten. Und wenn ja, welchen Heidegger? Nach dem Ereignisschock begibt sich eine reflexhafte Antwort von ›berufener Seite‹ vorsichtshalber auf unvermintes Gelände. Dasjenige »der Tradition der Hermeneutik und der Phänomenologie«. Kritisch fortzuführen sei, was der »Phänomenologie« Heidegger angestoßen habe »mit ›Sein und Zeit‹ und den Werken der Zwanzigerjahre«. So Rüdiger Safranski. »Die Weltgeltung besteht für mich nicht in dem späten Heidegger der ›Seynsgeschichte‹, sondern vor allem in diesem genialischen Werk der Zwanzigerjahre.« Nicht anders Axel Honneths Präferenz: »Der Heidegger von ›Sein und Zeit‹, der Heidegger des Frühwerks, das enorm Furore gemacht hat, damals in den späten zwanziger Jahren und den dreißiger Jahren, das ja auch die ganze Hinwendung zu Heidegger in der deutschen, aber auch in der internationalen Philosophie begründet hat [...], wäre nicht zum Stammvater des Existenzialismus geworden [...], hätte er nicht diese Hinwendung zum konkreten Menschen zustande gebracht.« Im Unterschied zum Heidegger der »Kehre«, der »Abkehr von seinem Frühwerk und Übergang zum seinsgeschichtlichen Denken [...] als eine Verfallsgeschichte oder Abfallsgeschichte vom Sein interpretiert«. (So Axel Honneth in einem SWR2-Forum zum Thema »Denkmalsturz – Was bleibt von Martin Heidegger?« vom 11.03.2015; davor Rüdiger Safranski zitiert aus SZ vom 23.03.2015, Gespräch mit Michael Stallknecht über »Martin Heidegger als antisemitischer Denker«.)

Die Behauptung einer auch theoretischen Diskreditierung der Heideggerschen Spätphilosophie aufgrund der insbesondere hier – wenngleich äußerlich – ›andockenden‹ nationalsozialistischen Ideologeme desavouiert quasi im Vorhinein den Versuch, sich auf Heideggers Seinsdenken als ein Lehrstück des Scheiterns einer forciert logozentrischen Antwort auf die Herausforderung durch eine moderne und spätmoderne Rationalitätsproblematik überhaupt einzulassen. Deren desaströse Konsequenzen (in technologischer, ökonomischer, ökologischer Hinsicht) selbst wiederum dem einseitig logozentrischen Denken und Handeln geschuldet sind. – Nebenbei lässt Honneth den Aspekt, mit dem sich für mich jenes Lehrstückhafte von Heideggers seinsgeschichtlichem Denken verbindet, in seine Kommentierung einfließen. Wäre es doch für den heutigen Leiter des Frankfurter Instituts für Sozialforschung beinahe dreist, nicht daran zu erinnern, dass sich bei Adorno und Horkheimer den Heideggerschen vergleichbare Denk- und Theoriemotive finden: Seinsgeschichte heiße für Heidegger »die Geschichte des Vergessens dieses Seins, oder des Verstellens dieses Seins. Was gemeint ist, macht man sich vielleicht auch klar, wenn man sich an Adorno und Horkheimer erinnert und sich klarmacht, dass die ja

auch von einer Naturbeziehung immer wieder gesprochen haben, die unzerstört ist. Also können wir uns unter dem Sein so etwas wie eine Wirklichkeit vorstellen, in der der Mensch aufgehoben, eingewoben, ist, ohne sich ihr als Subjekt wie einem Objekt gegenüber zu stellen. Eben etwa so, wie Adorno und Horkheimer manchmal über eine unzerstörte Naturbeziehung gesprochen haben, ohne auch ausmalen zu wollen, wie das dann genau auszusehen hätte. Und dieses Sein ist uns verstellt seitdem wir, wir jetzt immer die Menschen, die Gattung Mensch begonnen hat, verfügend mit Wirklichkeit umzugehen.« (So wiederum im SWR2-Forumsgespräch)

Das »was an Verhängnis passiert ist« und »als Ausgeburt einer bestimmten Form des instrumentellen Denkens zu sehen« ist, so Honneth, mit »einer großen Nachbarschaft auch zu Motiven der Frankfurter Schule« – diese Verstellung oder Unzugänglichkeit des »Seins« für uns, so Heidegger, werde erst enden, wenn sich seinsgeschichtlich »der andere Anfang« ereignet. Das »Ereignis« befreit uns vom Verhängnis des instrumentellen, heideggerisch gesprochen des »rechnenden« Denkens und der Technik. Nicht wir selber befreien uns davon. Ein Ansinnen, das für Heidegger schon wieder einer »Machenschaft« gleichkäme. Die er sich ansonsten – eifersüchtig um die Macht des eigenen Denkens besorgt – gern selbst vorbehält. Als »Hüter des Seins« und dessen Verkünder denkt er ihm, dem Sein, schon einmal voraus. Denkt den »anderen Anfang«. Denn außer ihn »zu denken« fällt dem Logozentriker – für den es stets nur ein »Mehr des Gleichen« gibt – nichts ein. Und so wird es mit dem Denken nicht nur chronisch zu viel, das Unternehmen kippt ins »Wahnhafte«, wie Marion Heinz zutreffend diagnostiziert. (Professorin für Philosophie in Siegen und Teilnehmerin am SWR2-Forumsgespräch zu Heideggers Denkmalsturz). In Heideggers Nachlass ist sie auf dessen »Danksagung« an die Adresse des »Seins« gestoßen: »Ich danke dem Sein, denn das Sein gebiert mir die Liebe zum Namenlosen des unscheinbaren Denkens.« – Ist es auch Wahnsinn, so hat es doch Methode. An der von Heinz zitierten Stelle ist, verklausuliert, vom Richtigen die Rede. Vom authentisch *anderen Anfang*, von *Nichtdenken*. Allerdings einem bloß *gedachten*.

Seinsdenken und *Seinsgerede* statt *Seinserfahrung*. Ein Unterschied ums Ganze. Heidegger betreibt immer nur *Seinsdenken* und produziert stets *Seinsgerede*. Ich weiß nicht, was auf dem »Feldweg« in Heideggers Kopf vorging, während er ihn abgeschritten hat. Wahrscheinlich hat er auch hier unentwegt dem Sein voraus- und nachgedacht und dessen Endlosroman sprachakrobatisch fortgesponnen. Die wenigen Textseiten von Heideggers »Feldweg«, die man im ersten Moment mit der Anleitung zu einer yogi-

schen Geh-Meditation verwechseln könnte, bringen in Wahrheit eine einzige idiosynkratische Selbstinszenierungspose zum Ausdruck, die allein vom Seins-Vordenker eingenommen werden kann. Weil sie auch nur ihm zusteht. – Seinsdenken statt Seinserfahrung. Darin besteht – nach meiner Gewichtung – der ›primäre Murks‹ von Heideggers »vermurkstem Seinsdenken«. Dass er es lediglich zum Desiderat des »anderen Anfangs« schafft, nicht bis zu dessen Verwirklichung oder Manifestation qua yogischem Exerzitium. Das keine Übung des Denkens ist, vielmehr eine der Unterbrechung des Denkens, eine Übung in Nichtdenken. Ein anderer Anfang ›in Permanenz‹. Der sich in regelmäßiger Wiederholung vom gleichfalls fortdauernden ›ersten Anfang‹ abstößt, von dem des Denkens, der Reflexion, des Theoretisierens. Dieser ›primäre Murks‹ des Heideggerschen Seinsdenkens interessiert die konventionellen Heidegger-Exegeten und – Kritiker nicht. Sie bemerken ihn auch gar nicht. Alle stürzen sie sich auf den ›sekundären Murks‹. Dass Heideggers anderer ›Denkanfang‹ mit dem ›Sündenfall der Metaphysik‹ – dem bereits in der abendländischen Frühe stattgehabten Abfall vom Sein und Seinsdenken – aufzuräumen gedenke. Und dadurch die gesamte seitherige (Denk)Geschichte in eine Verfallsgeschichte umdichte. Wohingegen diese zunächst einmal eine Aufstiegs- und Erfolgsgeschichte gewesen ist.

In Wirklichkeit fallen die immensen Kosten dieser Erfolgsstory – des Logozentrismus in Theorie und Praxis, der Metaphysik und ihrer ›technischen Verlängerung‹ ins »Gestell« – erst an deren Kulminationspunkt an. Sowohl Heidegger als auch Adorno und Horkheimer – und bis zu einem gewissen Grad ebenso Walter Benjamin und Ludwig Wittgenstein – haben seit Beginn des 20. Jahrhunderts den Gefährdungen des Humanen infolge eines ungezügelten Logozentrismus nachgedacht und nach Alternativen Ausschau gehalten. Versuche, die bei einem jeden von ihnen in die Aporie führten, an theoretischer und praktischer Weglosigkeit gescheitert sind. Das auf »Gelassenheit« zielende »besinnliche Denken« bei Heidegger wie auch das von Adorno ins Spiel gebrachte »nicht identifizierende« oder »mimetische« Denken haben sich als untaugliche Initiationsversuche eines ›anderen Anfangs‹ erwiesen. Vergebliche Bemühungen, sich das rechnende oder instrumentelle Denken wiederum auf dem Denkweg einfach aus dem Kopf zu schlagen. – Die angemessene intellektuelle Reaktion auf solche Vergeblichkeit bestünde im Voranschreiten zur nicht logozentrischen mentalen Pragmatik des yogischen Exerzitiums. Nicht, wozu Rüdiger Safranski rät, etwa im Rekurs auf den Heidegger von »Sein und Zeit« und das »Paradox der Eigentlichkeit«. Für dessen Handlungsdevise kann sich Saf-

ranski noch immer begeistern: »Tu, was du willst, aber was du tust, tu ganz, mit aller Intensität.« Oder: »Du hast keinen Sinn, außer du machst einen.« Auch diese fragwürdige Idee darf man zweifellos der mit Heideggers »Sein und Zeit« vollzogenen »philosophischen Weichenstellung« zuordnen, »die einen Knotenpunkt im Denken des 20. Jahrhunderts darstellt«, wie sich Axel Honneth ausdrückt. Es ist nur nicht die Weichenstellung, auf die es in der Gegenwart ankäme.

Und nun abschließend unser Schlusswort zum »tertiären Murks« im Zusammenhang mit Heideggers Seinsdenken, dem Murks der Schwarzen Hefte. Das Lehrhafte ist hier gleich Null. Dieser Murks verdiente in den Orkus gespült zu werden. Zu schäbig selbst und unappetitlich, um sich mit dem Papier, auf dem er festgehalten ist, den Hintern abzuwischen. Selbstverständlich kann man es blumiger sagen. Etwa so: »Die ganzen »Schwarzen Hefte« sind gnostische Exerziten. Eine Mischung aus Begriffsdelirium und Rosenkranzgebet, um autosuggestiv Föhlung zu halten mit dem »Seyn«.« Bravo, Rüdiger Safranski. Gut gebrüllt, Löwe von Badenweiler.

P.S. »Man wird sich klarmachen müssen, dass dieses Denken«, so Honneths Gesamturteil Heidegger betreffend, »eine philosophische Weichenstellung vollzieht, die einen Knotenpunkt im Denken des 20. Jahrhunderts vollzieht, von der wir uns deswegen gar nicht einfach lösen können.« Und weshalb der Autor von »Der Intellektuelle als Yogi« ihn auch gern im Club der toten Denker besucht hätte. Wissend und doch gleichzeitig ignorierend, dass selbst das fingierte Gespräch mit einem wahrscheinlich nicht nur Gesprächsunwilligen, sondern gesprächsunfähigen Egomänen, nicht sehr weit geführt hätte. Um Honneths Wendung zu variieren: Man wird sich klarmachen müssen, wie denn dies in ein und derselben Person zusammengeht. »Ein Knotenpunkt im philosophischen Denken des 20. Jahrhunderts« und ein sich zeitweise zum »Wahnsystem« (Honneth) aufgipfelter pathologischer Narzissmus. – Eine Frage, die wie in ähnlichen Fällen wahrscheinlich nie befriedigend zu beantworten sein wird. Gesualdo schrieb und vertonte Madrigale »zum Weinen schön« – und ließ die geliebte Frau wegen Untreue meucheln und das der Verbindung entsprossene Kindlein vierteilen. Da wirkt die Persönlichkeitsspaltung des Seinsdenkers und Sudelheftschreibers Heidegger vergleichsweise harmlos. Tendenziell verharmlosend sollte die Charakterzeichnung darum aber nicht geraten. Wie dem Eindruck nach bei Safranski, wenn er Heideggers »Larmoyanz« im Zusammenhang mit dem Lehrverbot nach 1945 einerseits und der Tatsache andererseits, kein einziges Wort über fremdes Leid zu verlieren, folgendermaßen kommentiert: »Das zeigt Züge von Verhärtung, Empathie-

losigkeit, Rücksichtslosigkeit, Egozentrik.« Im Ernst? Lediglich »Züge« all dieser ›Schwächen‹?

Heidegger katapultiert sich mit seinem narzisstischen Vordenkertum, so möchte ich doch festhalten, nicht lediglich in die bekannte intellektuelle Gottesposition. Vielmehr in eine singuläre, ihm allein vorbehaltene ›Gottgleichheit‹ dem Duktus und der Gebärde nach, wie sie in ihrer Größenphantasie wohl von keinem anderen Intellektuellen des 19. und 20. Jahrhunderts übertroffen wird (der nach seinem ›Turiner Zusammenbruch‹ im klinischen Maßstab unzurechnungsfähige Nietzsche scheidet bei diesem Vergleich aus). Dass ein Denker, ein Intellektueller, der, weil er von den Zinnen der Gottesposition aus »groß denkt«, deswegen nicht nur »groß irrt«, sondern mitunter auch wahnwitzigen Murks produziert, dies gibt jedem auf Normalniveau Denkenden Rätsel auf. Auch Intellektuellen ›auf Normalniveau«. Die – sofern sie zu realistischer Selbsteinschätzung in der Lage sind – eine gewisse ›Murksrate‹ bei den eigenen gedanklichen Kreationen lieber nicht ausschließen. Eine solche vom Format Heideggers allerdings schon. Was wiederum nichts daran ändert, dass man sich hier mit einem beunruhigenden, ja verstörenden Phänomen konfrontiert sieht. Das deutlich den trivialen Tatbestand eines ›irren ist menschlich‹ überschreitet. *Das Feld des ›bios theoretikos‹: ein ›Attraktor‹ für narzisstische Energien mit der Folge starker Wahrnehmungs- und Wahrheitsverzerrung.* – Ein weites Feld. Und eines für Analyse und Reflexion. Was an dieser Stelle nicht zu leisten ist. Daher lediglich eine Feststellung und im Anschluss an sie ein paar Fragen, denen nachzugehen mir lohnend erschiene.

Die Feststellung, oder sagen wir meine Beobachtung: Ein Rückgang auf die Reflexionsstufe von Heideggers »Sein und Zeit« – das »den Reichtum der Bezüge, die wir zur Welt einnehmen können« betont, d.h. dass unser Weltverhältnis »nicht mit Erkennen anfängt, sondern mit Handeln, im Grunde ein pragmatistischer Ansatz« (Safranski) – dieser Rekurs bringt am Brennpunkt ›Denken und Narzissmus‹ die Analyse nicht wirklich voran. Nicht zuletzt aufgrund des Umstands, dass die daseinsanalytische Prämisse – »dass unser Zugang zur Welt eben nicht ein kognitiver ist, ein durch das Bewusstsein organisierter, sondern ein handelnder, ein praxishafter« (Honneth) – die Möglichkeit eines ›dritten Wirklichkeitsverhältnisses‹ gar nicht kennt, wie sie sich durch eine bewusst arrangierte yogische Übungspragmatik eröffnen würde. Womit sich mir eine erste, schon entscheidende Frage stellt: Könnte es sein, dass die wahrnehmungs- und wahrheitsverzerrende Rückkoppelungsschleife aus Denken und Selbstliebe resp. von Theorie/Diskurs und intellektueller Aufmerksamkeitsrivali-

tät nur durch eine die Ego-Bedürftigkeit neutralisierende bzw. sie kalmierende yogische Aufmerksamkeitspraktik wirksam unterbrochen werden kann? Welche anteilige Rolle spielte dann trotzdem noch eine allgemeinere ›cultura animi‹ (Cicero) im Sinne einer Seelen- und Herzensbildung? An der es bei Heidegger außer der fehlenden politischen Bildung ebenfalls gemangelt hat, um es vorsichtig zu formulieren. Endlich: Wie ungünstig oder abträglich sind in diesem Zusammenhang die institutionalisierten Herrschafts- und Hierarchieverhältnisse im sozialen Subsystem ›bios theoretikos‹? Oder direkt gefragt: »Sollte es sich so verhalten, dass speziell auf universitären Lehrstühlen (beispielsweise einem Heidegger-Lehrstuhl) Fragen wie diese bezüglich des nötigen Forschungseifers nicht in besten Händen sind?« – Wem dies zu suggestiv gefragt ist, der möge mich widerlegen. Es würde mich freuen!

79

Gerangel um einen mit Nieten besetzten Lehrstuhl

Den es gar nicht gibt. Himmel, was für ein Plot! Wenn jetzt noch ein Mord geschieht – Leichen im Keller hat's genug –, ist der ARD-Tatort an der Uni Freiburg perfekt. – Da haben wir den Salat. ›Der Intellektuelle als Yogi‹ kann nicht, wie versprochen, ohne Krimieinlage zu Ende gebracht werden. Von Obama hätte ich lernen können, dass man nicht ohne Not rote Linien zieht. Man weiß nie, wann sich die Chronik der laufenden Ereignisse überschlägt. Doch eins nach dem anderen. Das Verbrechen schreit nach lückenloser Aufklärung.

Der Stein kam noch vor Einbruch des Ereignisses ins Rollen. Niemand ahnte etwas von den braunen Heften und ihrem Geschmiere, als die Freiburger Universität den weltberühmten Heidegger-Lehrstuhl am Fuße des Schwarzwalds zur mickrigen Juniorprofessur degradierte. Jenen Lehrstuhl, den es, glaubt man der Zeugenaussage des Universitätsrektors, überhaupt nicht gibt. Da soll nun in Zukunft ein Juniorprofessor drauf. »Juniorprofessur«, sagt Lutz Hachmeister, »ein schrecklicher Begriff«. Wie bitte? Hat man ihn auf einer Juniorprofessur schon mal gefoltert? Sicher nicht. Solche Kühnheiten machen ihn aber für den Regieposten beim Tatort interessant. – Viel wichtiger die Frage: Wohin mit dem jetzigen Lehrstuhlinhaber? Dem – er hat gerade das Rentenalter erreicht – sagt Moderator Eckart Blum vom SWR2-Forum, nun die Emeritierung »droht«. Wie bitte? Was

ist bedrohliches an einer Pensionierung? Dass einer die staatliche Grund-sicherung für Professoren bezieht?

Wichtiger als die Frage, ob dem gesetzlichen Verfallsdatum gemäß Günter Figal vom Lehrstuhl fliegt und auf Hartz IV landet, ist jedoch die Existenzfrage. Ob es jenen Lehrstuhl jemals gegeben hat. Den Tumult, den die Intellektuellen wegen der Antiquität veranstalten, erregt natürlich so-gleich den Verdacht des Kommissars, dass es nicht mit rechten Dingen zugeht. Dass sich ›Tschurnalisten‹ echauffieren ist verständlich, sie stür-zen sich auf jedes Krawallthema. Intellektuelle indes, man sollte meinen ›das Ereignis‹ bietet ihnen Stoff genug. Aber nein. Jung und Alt auf den Beinen. Den Emeritus Volker Gerhardt – ein ausgemachter Anti-Heideg-gerianer unter den Philosophieprofessoren – treibt es ebenso auf die Barri-kaden wie den Allerjüngsten, den Bonner Markus Gabriel, »Deutschlands jüngster Philosophieprofessor«. Einem breiteren Publikum hat er bereits klar machen können, »Warum es die Welt nicht gibt«. Wenn uns also je-mand erklären kann, ob es den Heidegger-Lehrstuhl wirklich gibt und warum nicht vielmehr nicht, dann doch wohl dieser junge Mann. Seine Richtung nennt sich schließlich »neuer Realismus«. – Doch möchte ich bei Redaktionsschluss des Buchs der noch ausstehenden Beweisaufnahme nicht vorgreifen. Und beschränke mich darauf, nochmals Lutz Hachmeis-ter in den Zeugenstand zu bitten, um darzulegen, warum es einen Heideg-ger-Lehrstuhl – gleichgültig, ob es ihn gegeben hat oder nicht – dennoch geben *müsste*. Wegen der fälligen »zeithistorischen Reflexion Heideggers«, in deren Richtung die Freiburger Universität bis heute »praktisch keine Anstrengungen unternommen hat«, so Hachmeister. Wo »eigentlich Wis-senschaftsgeschichte, Fachgeschichte so zum Standard wird, da ist ja fast jeder Assistent erforscht«. Und man der Uni Freiburg daher »nur dringend anraten« könne, »endlich mal auch in den Ring zu steigen und mit der akademischen Potenz, die sie nun mal hat, eine kritisch-analytische Hei-degger-Forschung zu betreiben«.

Wir sind beim ›Dollpunkt‹ angekommen. Wenn es – so kombiniert der Kommissar – einen Heidegger-Lehrstuhl geben muss (dies schält sich schließlich als gemeinsamer Nenner der intellektuellen Zwischenrufe he-raus), um »kritisch-analytische Heidegger-Forschung« betreiben zu kön-nen: Was ist dann in den zurückliegenden Jahrzehnten – bald sechs an der Zahl – mit den auf Heidegger folgenden Lehrstuhlinhabern losgewesen? Allesamt Niete? Anscheinend. Die letzte von ihnen nun möchte die Uni-versitätsleitung pünktlich in den Ruhestand verabschieden. Ein Aufschrei der Entrüstung. Und natürlich von Seiten der Protestierenden die Versiche-

rung, in Zukunft werde alles besser. – Die gleichen Protestler bestätigen, dass die Jahrzehnte währende Fehlanzeige in puncto »kritisch-analytische Heidegger-Forschung« nicht der Unzugänglichkeit von Quellenmaterial geschuldet ist. »Das heißt über die Person Heideggers hätten wir Illusionen schon seit längerer Zeit nicht mehr haben dürfen.« So Axel Honneth, der hier sichtlich untertreibt. Auch Rüdiger Safranski gibt sich entspannt: »Wie schon gesagt, mich überrascht das neue Material im Grundsatz nicht. Zunächst einmal glaube ich, dass jetzt nicht mehr allzu viel kommen wird. Wenn man sich einmal klargemacht hat, dass Heidegger in einem wichtigen Teil seines Lebens ein nationalsozialistischer Revolutionär war, wird es wahrscheinlich nicht noch ganz furchtbare Enthüllungen geben.«

Könnte man Letzteres nicht schon wieder so verstehen, dass – wenn »jetzt nicht mehr allzu viel kommen wird« – man den Heidegger-Lehrstuhl im Grundsatz auch gar nicht braucht? – Und wo kriegen wir jetzt noch einen Mörder her? frage ich den Kommissar. Der winkt bloß ab. Alles Theater, merken Sie's denn nicht? Herr Keuner, der Denkende, pflichtet ihm bei. Lehr mich keiner die Tuis kennen! Lauter Schauspieler, nur keine wirklich guten. So Keuner. Sein Schöpfer im Club der toten Denker sieht es genauso. Sonst hätte Brechts Kartoffelgesicht nicht wieder dieses breite Grinsen aufgesetzt.

Enden wir zünftig mit Theaterdonner. »Austreibung des Geistes« titelte die NZZ mit Blick auf die Umwidmung des Heidegger-Lehrstuhls. Wie soll man denn da noch das Ereignis mit den Schwarzen Heften angemessen qualifizieren? Vielleicht: Ausgießung des heillosen Ungeistes aus Jauchekübeln?

P. S. Sogar der letzten aus der Serie anscheinender Nieten auf dem am Maßstab der »ontologischen Differenz« gemessen möglicherweise »seienden«, vielleicht aber auch nur so genannten Heidegger-Lehrstuhl, Günter Figal, ist die Ergießung des Jauchekübelns übel bekommen. Aber er war auch total überlastet bzw. hatte sich übernommen. Neben seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit auf einem dubiosen Lehrstuhl saß er zu allem Überfluss der Heidegger-Gesellschaft zu Messkirch vor. Einem wenig bekannten schwäbisch-alemannischen Trachtenverein im Freiburger Hinterland, der nichtsdestotrotz seit Jahrzehnten dort seinen provinziellen Schabernack treibt. Der Stress erhöhte sich für Figal, als unsachgemäße Forderungen nach einer größeren Tagung über das noch größere Ereignis an ihn und den Vorsitz der Gesellschaft herangetragen wurden. Man ging irrigerweise davon aus, nach jahrzehntelanger Forschungsflaute böten die Braunen Hefte jetzt endlich genügend Stoff für kritisch-analytische Heidegger-Forschung. Gegen zudringliche Fragen einer Journalistin der Badischen Zeitung setz-

te sich Figal tapfer zur Wehr: »Ich neige dazu, die Dinge reifen zu lassen.« Zu diesem Zeitpunkt hatte er jedoch den Bettel bereits hingeschmissen und Messkirch, d.h. den dortigen Stuhl des Vorsitzenden, fluchtartig verlassen. Um nach Freiburg zu eilen und wenigstens seinen Lehrstuhl vor Gericht zu verteidigen. Wer am Ende welchen Stuhl bekommt und sich dann mit dem nötigen Sitzfleisch an die vor sich hindümpelnde kritisch-analytische Heidegger-Forschung begeben wird, darauf mochte bei Redaktionsschluss niemand aus dem Kreise der Peers eine Wette abschließen.

80

Stille über der Zeit

Zu den von geisteswissenschaftlichen Intellektuellen gern bedienten Sujets der Besinnlichkeitsliteratur in unserer schnelllebigen Zeit zählt das der Zeit. Die der Beschleunigung wird damit natürlich nicht aufgehalten. Dem Kaiser, was des Kaisers ist und das Besinnliche nach Feierabend. Es macht aber gute Laune: Vom Kirchenvater Augustinus bis zur Marschallin im Rosenkavalier viele sinnreiche Worte über die Zeit zitiert zu finden. Ein sonderbar Ding, die Zeit. Ungefragt weiß jeder worum es geht. Danach gefragt, steht man auf dem Schlauch. Der Romanist Harald Weinrich hat sich humanistisch bildungsgesättigt dem Thema zugewandt und der Wissenschaftsjournalist Stephan Klein sich seiner im Ton der neuen Sachlichkeit angenommen. Und außer ihnen noch andere. Beispielsweise Peter Sloterdijk mit »Zorn und Zeit«. Beim leidigen Thema Zeit platzt jedem irgendwann der Kragen.

Der noch fehlt in der Reihe, hat inzwischen nachgezogen. Rüdiger Safranski. Zurzeit treibt ihn zwar auch die Sorge um, dass Deutschland und Badenweiler mit der Schwarzwaldromantik als »funktionierender Staat« durch Staaten, die nicht funktionieren, in »Kalamitäten« hineingezogen werden könnten. Aber da ist das Zeitthema auch wieder eine wunderbare Gelegenheit, sich nach neugermanistischer Biedermeierart ein bisschen die Sorgen und die Zeit zu vertreiben. Zum Beispiel die »gar nicht langweiligen« 200 Seiten Heidegger-Vorlesung über Langeweile haben Safranski schon immer restlos begeistert. Einfach hinreißend, wie Heidegger die zähe Zeit der tiefen Langeweile als schweigend hin- und herziehende Nebel beschreibe, die sich dem Glangweilten lastend aufs Gemüt legen. Und in »Sein und Zeit« beeindruckt ihn, wie Heidegger sich die ewige

Sorge der Menschen erklärt. Safranski: »Warum sind sie nur immer besorgt und wollen die Dinge beherrschen? Seine Antwort lautet: Sie spüren unterschwellig, dass ihr großer Widerpart die Zeit ist. Man sucht nach der Haltbarkeit des Seins, weil man die Herausforderung der Zeit nicht aushält.« – Safranski lesend kann man sie anscheinend ganz gut aushalten. Und auch, dass sie sich immer weiter beschleunigt. Nicht die Herausforderung, die Zeit natürlich.

Was Hartmut Rosa nur bestätigen kann. Unser ›Be- und Entschleunigungspapst‹, wie ihn Alex Rühle titulierte. Seine beiden Enzykliken (›Beschleunigung – die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne« von 2005 sowie ›Beschleunigung und Entfremdung« von 2013) gehören zu den Büchern, die dem Leser Dinge über Zeit und Beschleunigung mitteilen, von denen er andernorts nichts erfährt. Rosa, der Soziologe, wärmt nicht die ollen Kamellen über Zeit und Ewigkeit auf, damit es einem warm ums Herz wird, während die Beschleunigung ihren Lauf nimmt. Dafür ist ihm, dem rasenden Schnellredner, die Zeit zu schade. Und der Beschleunigungstotalitarismus eine zu ernste Sache. Ja, Rosa spricht von *Totalitarismus* in Anbetracht der »stummen« Zeitnormen der Moderne, die sich durch das Zeitregime der digitalen Medien lediglich noch einmal verschärft habe. Kein politischer Totalitarismus also, vielmehr ein in die »stumme Sprache« sich ständig beschleunigender Arbeits- und Lebensverhältnisse eingebauter Totalitarismus temporaler Zwangsmechanismen. Der von jedem mental und physisch erfahrbare Ausdruck dieses Totalitarismus ist kein politischer, sondern ein existenzieller: nicht Diktatur, es ist »Entfremdung«, unter der man leidet. – Rosa rehabilitiert den von der kritischen Gesellschaftstheorie ausgemusterten Begriff der Entfremdung. Und er hat die Plausibilität auf seiner Seite. Das Gefühl der Entfremdung verweise auf eine Störung des Verhältnisses zwischen Selbst und Welt, die sich an »Entsinnlichung« festmachen lasse. Der Reichtum und die schiere Masse an Dingen (Informationen inbegriffen), die wir pro Zeiteinheit – die immer kürzer bemessen ist – konsumieren sollen, machte die ›Realisierung des Gebrauchswerts‹ der Gegenstände und Ereignisse unmöglich. Und macht damit Erfahrung unmöglich, nicht zuletzt auch die Erfahrung unserer selbst. »Erlebnisreich und erfahrungsarm«, wie dies Walter Benjamin bereits in den 1920er- und 1930er-Jahren am aufkommenden Konsumkapitalismus hat beobachten können. Rosas Fazit: »Selbstentfremdung und Weltentfremdung bezeichnen nicht zwei unterschiedliche Pathologien, sondern zwei Seiten einer Medaille. Sie resultieren aus einem Verstummten der Resonanzachsen zwischen Selbst und Welt.«

Resonanz heißt die ›Mangelware‹ in der paradiesischen Warenwelt der Spätmoderne. Der Resonanzentzug, durch den das Leben im Überfluss in den pathologischen Zustand der Entfremdung kippt. Noch der konsumgesellschaftliche Mensch projiziert sein elementares Sinnbedürfnis auf das ›Draußen‹ der Welt. Doch sie bleibt stumm, keine Antwort. Mit dem Smartphone lässt sich die Verbindung nicht herstellen. »Für spätmoderne Subjekte ist die Welt (das Selbst eingeschlossen) stumm, kalt, gleichgültig und sogar abstoßend geworden. Dies weist allerdings auf eine äußerst tiefgehende Form der Entfremdung hin, wenn ›Responsivität‹ in der Selbst-Welt-Beziehung denn wirklich das ›Gegenteil‹ von Entfremdung ist.« – Zerbricht sich Rosa nun den Kopf darüber, wie man gesellschaftlich von der Entfremdung wieder zur Resonanz gelangen könnte? Dies Unterfangen lässt er schon deshalb bleiben, weil wir dazu »natürlich eine ausgearbeitete Konzeption des nicht entfremdeten Lebens« benötigten, wovon er momentan nicht einmal eine »Skizze« anfertigen könnte. Selbst wenn aus dem Bisherigen ersichtlich sei, »dass die Idee des guten Lebens letztlich auf ein Leben verweisen könnte, das reich an vielschichtigen Resonanzenerfahrungen ist und das sich entlang erkennbarer Resonanzachsen einschwingt«. (Die Zitate hier sowie im Folgenden aus Rosas »Beschleunigung und Entfremdung«.)

Einleitend hatte Rosa angekündigt, in diesem Buch werde er »zu jener Frage zurückkehren, die uns Menschen am wichtigsten ist: der Frage nach dem guten Leben – und der Frage danach, warum wir eigentlich kein gutes Leben haben (denn ich gehe zunächst davon aus, dass unser persönliches und gesellschaftliches Leben unter den gegenwärtigen Bedingungen dringend reformbedürftig ist).« Seine Rückkehr zur Frage des guten Lebens beschränkt sich schließlich darauf, diese Frage als solche zu stellen und die möglichen Antworten ganz allgemein an das Postulat resp. das Kriterium der Resonanzfähigkeit zu knüpfen. Ein Mehr an Konkretion hält er nicht für erforderlich bei seinem Versuch, »die Tradition der Kritischen Theorie mit neuem Leben zu erfüllen«. Und auch, um nicht seinerseits in ein quasi totalitäres Befreiungskonzept abzugleiten, ziele der abschließende Teil seines Buchs »nicht auf die Idee eines vollkommen unentfremdeten Lebens, sondern auf Momente nicht entfremdeter menschlicher Erfahrung«. Die allgemeine Signatur solcher Momente wiederum scheint ihm in Adornos Konzept von »Mimesis« vorweggenommen: »Adornos Gegenmittel lässt sich meines Erachtens genau mit Bezug auf die komplementäre Vorstellung eines responsiven, wechselseitigen Verhältnisses zwischen Selbst und Welt bestimmen.« – Der responsive Leser merkt, wohin die Reise geht.

Mit seinem Rückbezug auf Adorno verweist uns Rosa bei der Suche nach einem probaten »Gegenmittel« auf das altbewährte »in der westlichen Welt«. Auf »die Kunst, Dichtung und Musik vor allem«. Außerdem denkt er an »die Religion« als Antidot. Heißt dies: für Rosa führt die Reise »zurück zur Resonanz« ins Museum (die Galerie, das Konzert, die Lesung) und in die Kirche (den Tempel, den Ashram)?

Doch wie tauglich erscheint der Versuch, wie eh und je mit Kunst und Religion »die Responsivität sicherzustellen«? So scharfsinnig Rosas Analyse, so konventionell sein Ratschlag als Antwort auf die Herausforderung, »dass unser persönliches und gesellschaftliches Leben unter den gegenwärtigen Bedingungen dringend reformbedürftig ist«. Die erforderlichen »Momente nicht entfremdeter menschlicher Erfahrung« als in Kunst und Religion immer schon angelegte, sozusagen parat liegende zu veranschlagen, zeugt überdies von einem Mangel an kritischer Würdigung der Empirie an dieser Stelle (des Kunst- und Kulturbetriebs und des Marktes der Religionen), die bei einem Sozialwissenschaftler verwundert. Findet Rosa nicht die Zeit, einmal einen Blick auf Kollege Ullrichs Entzauberung des Kunstglaubens, seiner Ideologie resp. Utopie zu werfen? Oder sollte Rosa unter Kunst eher die niederschweligen, breitenwirksamen Kreativitätsangebote verstehen wie Töpfern und Malen an der Volkshochschule? – Halten wir ihm, Rosa, auf alle Fälle seine schonungslose Analyse des Beschleunigungstotalitarismus und der digitalen Zeitdespotie zu Gute. Und dass er uns verschont mit Lebenskunstweisheiten über »Chronos« und »Kairos«.

Der unscheinbarsten und geringfügigsten aller Übungskünste, der im besten Sinne »chronosvergessenen« yogischen Aufmerksamkeitskunst, wird jeder Augenblick, da sie sich Zeit zum Üben nimmt, zum kairologischen. Jeder Augenblick ist der richtige. Für »Stille über der Zeit«. – Wer, wie Brecht, »zeitig in die Leere« geht, der kehrt erfüllt aus ihr zurück. Mit einer Fülle an »Responsivität« und »Resonanz Erfahrung«. Die sich nichts anderem als eben jener *Stille über der Zeit* verdanken. Nicht noch so vieler Worte über die Zeit.

P. S. Nichtsdestotrotz gleich noch ein Wort über die Zeit. Die Zeit der Übung und die Zeit danach. Die der im yogischen Schweigen erlebten »Stille über der Zeit« nachfolgende Zeit der Fortsetzung unserer Alltagsbeschäftigung unterscheidet sich von den Zeiten der Beschäftigung, denen keine meditative Stille vorangegangen ist. Byung-Chul Han hat sich die Metapher »Duft der Zeit« einfallen lassen, die sich auch in unserem Zusammenhang anbietet. Er hat sie Marcel Proust nachempfunden. Dessen »Madeleine-Verfahren«, die Zeit – die vergangene oder »verlorene« Zeit in

diesem Fall – wieder »duften zu lassen«. Eine durchs Erweckungsverfahren der in den Tee getauchten Madeleine initiierten Zeit des Erzählens. Erzählte Zeit hat für Han jene Eigenschaften, die der »duftlosen«, weil »entleerten« und eigentlich »entzeitlichten« Zeit abhanden gekommen sind: die Eigenschaft des Gerichtet-seins und der Gespanntheit als Ausdruck »temporaler Gravitation« sowie die Eigenschaft der Dauer. Die entleerte und damit duftlos gewordene Zeit ist ohne Dauer und mit dem Gefühl der Hektik verbunden, ohne Spannkraft und ungerichtet, »temporal zerstreut«: sie »schwirrt«. – Für dieses »Schwirren«, die »temporale Zerstreuung« oder die Entleerung der Zeit sei, so Hans Einwand gegen Rosas Beschleunigungstheorie, nicht die Beschleunigung primär verantwortlich. Eher umgekehrt sei wahllose Beschleunigung die Folge vorausgegangener »Entzeitlichung«, also bereits stattgehabter zeitlicher Entleerung. Ein Einwand, gegen den sich wiederum einwenden lässt, dass ab einer gewissen Eskalationsstufe der Beschleunigung weitere und nochmals beschleunigte Zeitentleerung vorprogrammiert sein dürfte.

Hans Büchlein »Duft der Zeit« ist im Übrigen – der Untertitel weist darauf hin – ein Plädoyer für die »Kunst des Verweilens«. Für den Versuch, die Zeit wieder dauern zu lassen. Durch Erzählen, Muße und die Rehabilitierung der »*Vita contemplativa*«. Womit er bei Rosa gewiss offene Türen einrennt. Und wie dieser die Frage nach der *konkreten Praktik* geflissentlich vermieden hat. Durch die man den Kopf überhaupt erst wieder frei bekomme für geistig so anspruchsvolles Tätigsein wie Kontemplation und Muße. Und erst recht eine solch lange und gemächliche Erzählzeit, wie die von Prousts »*A la recherche du temps perdu*«. Hans schönes Schlusswort von »Duft der Zeit« ist dafür sehr viel kürzer: »Das kontemplative Verweilen gibt Zeit. Es *weit*et das Sein, das mehr ist als Tätig-Sein. Das Leben gewinnt an Zeit und Raum, an Dauer und Weite, wenn es das kontemplative Vermögen wiedergewinnt. [...] Notwendig ist eine Revitalisierung der *vita contemplativa*, denn diese schlägt Atemräume auf. Vielleicht verdankt der Geist selbst seine Entstehung einem Überschuss an Zeit, einem *otium*, ja einer Langsamkeit des Atems. [...] Wer außer Atem gerät, ist ohne Geist.« (Byung-Chul Han, *Duft der Zeit – Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, Bielefeld 2009, S. 111).

Nach so viel Beredsamkeit, Aufruf zu Besinnung, verbal intensiviertem »Ruf der Stille«: wieder einmal genau der richtige Zeitpunkt zur yogischen Übung – genug der Worte, kein weiteres, einmal nicht denken und sprechen, *nur atmen*.

 Der alte Mann und die Meditation

Wann hat sich innerhalb der deutschsprachigen akademischen Philosophie, im obersten Stockwerk des Elfenbeinturms, zuletzt derart Unerhörtes zugetragen? Und dabei vollkommen unbemerkt und unbeachtet von Gelehrtschaft und intellektueller Öffentlichkeit. Kein Feuilletonschreiber, der auch nur am Rande etwas erwähnt hätte. Doch nicht nur darum kein Ereignis, kein Event. Denn bei diesem ganz und gar Ungewöhnlichen, ja Inkommensurablen, handelt es sich auch der Natur des Vorgangs nach um eine ›stille Begebenheit‹ im würdigen Wortsinne. Und der Umstand, dass diese ›stille und zugleich unerhörte Begebenheit‹ vom ›Betrieb‹ gänzlich ignoriert worden ist, hat ihren ›Protagonisten‹ vermutlich auch vor etwas bewahrt. Dass eine herausragende Persönlichkeit der akademischen Welt, ein über die Landesgrenzen anerkannter Philosoph von Rang, die ›Kunst still zu sitzen‹ praktizieren und sich zu diesem Zweck in der Übung des mystischen Schweigens unterrichten lassen möchte – dieses sehr persönliche Bekenntnis Ernst Tugendhats könnte bei selbst nur mäßiger diskursiver Beleuchtung Abwehrreflexe seitens der Peers provozieren, vom nachsichtigen Belächeln bis zur altersrassistischen Sottise.

Denn Ernst Tugendhat hat seinen akademischen Tabubruch im vorgerückten Alter begangen. Nach seiner Rückkehr aus der Emigration zählt der vor den Nationalsozialisten geflohene Jude Ernst Tugendhat Anfang der 1950er Jahre in Freiburg zum Hörer- und Schülerkreis um Martin Heidegger. Während eines USA-Aufenthalts 1965 lernt er die angelsächsische Sprachphilosophie kennen und fühlt sich fortan in der ›analytischen Philosophie‹ beheimatet. Der schließlich in Berlin und Tübingen Lehrende wendet sich in seinen späteren Arbeiten Themen der Ethik und der Anthropologie zu. Im Mittelpunkt seiner intellektuellen Altersleidenenschaft steht nach eigenem Bekunden die Mystik. Und auf deren zunächst noch theoretischem Terrain bereitet sich dann in dem vom universitären Betrieb Abstand gewinnenden Emeritus offenbar etwas vor, das endlich jenes für einen gestandenen Akademiker und weltläufigen Intellektuellen Unerhörte sich ereignen lässt: Der Überstieg des kardinalen akademischen Tabus – oder muss man sagen: die intellektuelle Selbstüberwindung schlechthin? *Der Übergang vom Diskurs zur Übung als meditativem Exerzitium.*

Ein die philosophisch-intellektuelle Mystik – wie sie Tugendhat bis dahin vorgeschwebt hat – transzendierender Schritt, dem allerdings theoretisch

sche bzw. intellektuelle Folgerichtigkeit innewohnt, wie das Beispiel gerade zeigt. Die einzigartige ›Kehre‹ des Intellektuellen Ernst Tugendhat: seine Abkehr vom ›Logozentrismus‹ und die Hinwendung zu einem ›Integralismus‹ von Sprache *und* Schweigen, von Reflexion *und* Meditation – datiert verbunden mit einem berührenden persönlichen Eingeständnis aus dem Jahr 2011, als er einem Gesprächspartner im Rundfunk bekennt: »Die Mystik besteht für mich im Wesentlichen darin, dass man von sich selbst zurücktritt und ein stärkeres Bewusstsein statt nur von sich selbst und seinen Wünschen zu haben von der Welt im Ganzen hat. Ich würde gerne jemanden finden, der mich das Meditieren lehrt. Ich leide eigentlich darunter, dass ich von mir allein aus diese Konzentration, auf das Nichts gewissermaßen, nicht gut fertig bringe. Also das praktische Problem habe ich noch nicht für mich gelöst.« – Ein knappes Jahrzehnt davor, 2003, war Tugendhats »Egozentrizität und Mystik« erschienen. Seine in diesem Buch anthropologisch – d.h. nicht theologisch resp. religiös – begründete Mystik beruft sich explizit *nicht* prononciert auf »Erfahrung« und/oder »Gefühl«, sondern auf ein Wissen und eine diesem entsprechende ethische Haltung. Es genüge, um die menschliche und gesellschaftliche Beschränktheit der egozentristischen Lebensperspektive zu *wissen*, um ihr eine das Ich dezentrierende, sich den Anderen und der Welt öffnende, sprich mystische Perspektive und ethisch-praktische Einstellung vorzuziehen. Mit anderen Worten, Tugendhats säkularisiertes Mystikverständnis nimmt sich zunächst noch intellektuell kognitivistisch aus. Denn die den Mystiker als Mystiker ausweisende einstellungs- und verhaltenspraktische Umkehr oder Verwandlung – »affektive Ausgeglichenheit« oder Seelenruhe plus »Zurücktreten von sich« – soll sich allein einem *rückhaltlosen Denken*, einer zur (Alters)Weisheit gereiften Reflexion, verdanken.

Eine epistemische Engführung des Mystischen – Tugendhat dürfte dies mit der Zeit gespürt haben –, die dem Denken bzw. dem Intellekt gleichzeitig zu viel und zu wenig zumutet, sie gleichermaßen über- und unterfordert. Es überfordert die motivationale ›Anschubkraft‹ von Reflexion und verstandesmäßiger Einsicht, von diesen allein die verhaltenspraktische Überwindung der Egozentrizität zu erwarten. Ein erfahrungsgemäß überhöhter Anspruch, der andererseits dem Denken die ihm durchaus zumutbare Einsicht in die eigenen Grenzen erspart – wie auch die Anerkennung seines ›Anderen‹, des Schweigens und der ihm entspringenden existenziellen und ethischen Verwandlungskraft. – Dass sich Tugendhat mit seiner meditationspraktischen Kehre in diesem Punkt korrigiert hat, wäre nun als schlichte Feststellung das pure Understatement. In Wahrheit haben hier

Unbestechlichkeit der Einsicht und intellektuelle Redlichkeit einem mächtigen Gravitationsfeld standgehalten. Indem sie nicht kapituliert haben vor einer mehr als 2000-jährigen logozentristischen ›Theorie und Praxis‹ des westlichen Intellektualismus.

Es ist nicht gar so lange her, dass der Autor ein Exemplar seines eben erschienenen Buches über das Schweigen dem mittlerweile Hochbetagten nach Tübingen schickte. Dieser antwortete – mit der Schreibmaschine und auf einem der stets von ihm verwendeten Din-A-5-Blätter – höflich mit den Worten: »Haben Sie vielen Dank für Ihr eindrucksvolles Buch. Da ich schon uralt bin, habe ich darin nur geschnuppert.« Die leise Stimme eines alten Weisen, die daran erinnern möchte, dass ganze Wagenladungen von Büchern – einschließlich solcher über das Schweigen – keinerlei Gewicht besitzen gegenüber der täglich praktizierten Übungsstunde meditativen Schweigens?

82

»Der Weise ist ohne Idee« – ohne Praktik ist er nicht

»Der Weise ist ohne Idee« – wie das? Er wird doch kein Hohlkopf sein. Den Weisen für sich entdeckt haben, neben denen, die den Esoterikmarkt beliefern, die Verfasser von Kompendien zur philosophischen Lebenskunst, Ratgeberliteratur für den gehobenen Bedarf. Der Weise ist bei ihnen randvoll mit Ideen, er quillt förmlich über vor guten Ideen einer weisen Lebensführung. Dass er *ohne Idee* sei, behauptet nur einer: der Sinologe François Jullien.

Unterwegs in Sachen chinesischer Lebensweisheit ist Jullien allerdings nicht im Zuge einer »Sinnsuche«, weder einer religiös-esoterischen noch einer philosophisch-lebenskünstlerischen. Der Franzose ist dem grassierenden höheren Blödsinn der Sinnsuche ausnahmsweise nicht verfallen. »Leben hat weder einen Sinn, es sei denn durch Projektion und Fabulieren. Noch ist es sinnlos, [...] es ist außerhalb des Sinns.« Eine klare Ansage, die ihren Sprecher als potentiellen Weisen kenntlich macht. – Wenn nicht Sinnsuche, worin dann besteht für den Sinologen Jullien der Zweck seiner Investigation altchinesischer Weisheitstraditionen? Darin, auf dem »Umweg« über das traditionelle chinesische Denken das europäische und dessen »griechischen Ursprung« besser zu verstehen. Präziser: dieses überhaupt zu verstehen, des bislang »Ungedachten« an ihm allererst gewahr zu

werden. Einerseits ein kühnes Unternehmen, andererseits ein aufs Denken beschränktes. Den europäischen ›Logozentrismus‹ bloßlegend, ohne die ›logozentrische Plattform‹ zu verlassen.

François Jullien begibt sich auf einen weiten, fernöstlichen Umweg, um auf demselben endlich so in Griechenland und also in Europa wieder anzukommen, dass er aus dem diskursiven Bannkreis westlicher Intellektualität nicht hat heraustreten müssen. Denn aus dem gehörigen Abstand der chinesischen Denkungsart auf die griechisch-europäische zurückblickend, erschien es ihm, dass es schon genüge, sich entschieden *unterhalb* der begrifflich-spekulativen Kommandohöhe des philosophischen Denkens zu halten, um auch auf abendländischem Terrain wieder an die »Logik der Weisheit« anschließen zu können, welche durch die Begriffskonstruktionen der Philosophie »unerkennbar« gemacht werde. Die Philosophen scheinen ihm überall die Zertrümmerer ›autochthoner‹ Weisheit. Von der Europa daher »nur Trümmer oder ein paar vereinzelte Bruchstücke übrig behalten« habe, Pyrrhon, Montaigne, die Stoiker. – Damit zeichnen sich deutlich genug der Denkweg und die Denkaufgabe ab, die der Intellektuelle Jullien den Peers im Intellektuellenmilieu zur mentalen Genesung und zwecks vertiefter Selbsteinsicht verschreibt: Die ›Feste‹ der »europäischen Vernunft« aus einer perspektivierenden Distanz – vorzugsweise der chinesischen Auffassung von Vernünftigkeit – in den Blick nehmen, »um ihre Evidenz zu erschüttern«. So gründlich, dass zwischen den Versatzstücken auch ein paar Bröcklein genuin philosophischer Lebenskunst hervorlugen. Ausgehend von der vollzogenen ›Dekonstruktion‹ sich daran begeben, »den Bereich des Denkbaren neu zu konfigurieren«.

Doch reicht die *reflektierende* Abständigkeit tatsächlich, um ›runterzukommen‹ von den Begriffsabstraktionen? Sich abzuseilen vom platonischen Ideenhimmel des Guten, Wahren, Schönen? Mit den Zehenspitzen tastend sich herunterzulassen auf den leicht gewellten Boden des Flachlands der Weisheit, wo Eines fließend übergeht ins Nächste. Es keiner festen oder starrer Wahrheiten bedarf und stattdessen jeweils »Kongruenz« genügt. Wo »Ideen«, weil sie das Denken »fixieren und kodifizieren«, den Geist seiner »Disponibilität und Offenheit« berauben würden. Die »Weisheit« achte darauf, dass keine Idee vor einer anderen Vorrang genießt und sie alle auf der selben niedrigen Ebene gehalten werden. – Jullien umkreist die weisheitliche »Gewohnheitslosigkeit des Denkens«, die es vermeidet, einer Lieblingsidee anzuhängen, mit einem Kaleidoskop von Metaphern aus konfuzianischen und daoistischen Quellen. Man liest etwas über »Faltlosigkeit«, »Fadheit«, über »Fischreusen und Hasenschlingen« etc. etc.

und findet sich unwillkürlich wieder beim Versuch der »Anempfindung« der typischen Verlegenheitsgeste in Anbetracht eines dem Geiste exorbitant Fremden. Vermag dies Anempfinden unsere mentalen Konditionierungen auch nur ansatzweise zu lockern? Klebt darum der Jullien-Leser nach der Lektüre weniger an Ideen- und Begriffsschablonen? Hat er sich auch nur um ein Jota der Weisheit genähert?

Jullien will auf »eine andere Möglichkeit des Denkens« hinaus. Des Denkens, nicht der Praxis, der Übung. Sie wird bei ihm nirgendwo eigens thematisiert, als verwechselte er Praxis und Übung mit einer weiteren Idee, vor welcher der Weisheitsanwärter wie vor jeder festgefügtten Vorstellung »sich hüten« solle. – »Der Weise ist ohne Idee«. Schön und gut, ebenso wahr dürfte sein: *Ohne Praktik, d.h. ohne Exerzitium, ohne Yoga, ist er nicht.* Was attributiv und im Sinne einer bedingten Existenzaussage gemeint ist. Will sagen: ohne Praktik dürfte es in der Regel keinen Weisen gegeben haben. Mit Sicherheit aber wird es ihn in Zukunft ohne sie nicht geben.

Zur Abrundung eine Stelle aus Tschuang-Tse, die mir bei Tschuang-Tse-Liebhaber Jullien bezeichnenderweise nicht begegnet ist. Ich habe sie anderswo gefunden. Unter dem Stichwort »Sitzen und Vergessen« bringt der Daoismus-Kenner Günter Wohlfart die folgenden Zeilen aus Tschuang-Tse: »Die Gliedmaßen fallen lassen, Hören und Sehen lassen, die Form verlassen, ablassen vom Wissen, von selbst einswerden mit dem großen (offenen) Durchgang, das heißt ›sitzen und vergessen‹ (zuo wang).«

83

Durchwursteln: das europäische politische Ideal eine ausgeschöpfte Ressource?

Es besteht kein Grund, angesichts chinesischer Metaphorik im Bereich des Mentalen und mental bestimmten Handelns vor Neid zu erblassen. Unser »Durchwursteln« beispielsweise ist chinesischen Ausdrücken durchaus ebenbürtig. Eignete es sich nicht zur Versinnbildlichung dessen, was in der chinesischen Mentalität »Regulierung« Jullien zufolge besagt. Abweichend von der fürs europäische Denken typischen Vorgehensweise der »Modellbildung«. Nur dürfte man dann das Durchwursteln nicht abschätzig verwenden, man müsste es als ein Potential begreifen, als Ressource.

Die Jury des Hannah-Arendt-Preises entschied sich 2010 für François Jullien als Laureaten (der Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken wird von der Stadt Bremen und der Heinrich-Böll-Stiftung alljährlich an herausragende Intellektuelle verliehen). Dass unter den Juroren westdeutsche Maoisten von einst anzutreffen sind, dürfte der Auszeichnung eines Grenzgängers zwischen europäischem und chinesischem Denken nicht abträglich gewesen sein. Das Jury-Mitglied Joscha Schmierer gab sich überzeugt, dass chinesische Geistesart – die Rede war von »größerer Ruhe des Denkens« usf. – »Schränken« des eigenen Denkens auch im Politischen aufscheinen lasse. Und Laudator Mark Siemons versprach sich »weitgehende Konsequenzen [...] für die europäische Theorie des Politischen«. Notabene: die *Theorie* des Politischen. Durch die Konfrontation mit chinesischer *Nicht-Theorie* des Politischen: »... gar keine Ansammlung essentialistischer, sich nach außen abgrenzender Positionen, sondern im Gegenteil eine gleichsam begriffslose Beweglichkeit, die potentiell alles einschließt und doch zugleich zu etwas Eigenem umschmilzt.« – Den Vorbehalt, ob denn eine in einem naturzyklischen und organisch-ganzheitlichen Weltverständnis wurzelnde nicht begriffs- und noch weniger theorieförmige Praxis überhaupt adäquat in hiesige Semantik einholbar und für Diskussionszwecke *diskursivierbar* sei, formulierte Simons selbst. Angesichts der »am Rande der Nichtaussage balancierenden« Pointen konfuzianischer Weisheitssprüche sei Jullien »der Philosoph solcher kaum hörbaren Sätze, deren vermeintlich widerstandslos vor sich hin plätschernde Flachheit er unter den verfälschenden Versuchen, sie zu einer diskursfähigen Aussage umzuschmieden, freilegt«. Ein anderer, nicht minder schwerwiegender Einwand ist den Gesprächsteilnehmern bei der Preisverleihung nicht einmal in den Sinn gekommen. Dass nämlich das durch den perspektivierenden Blick von einem »heterotopen Außen« ermöglichte Erkennen der Beschränktheit des eigenen Denkens diese Beschränktheit mitnichten auch schon *praktisch* überwindet. Sodass der Ertrag dieser rein gedanklichen Operationen im Positiven bestenfalls darin bestünde, sich in einen ›China-Versteher‹ verwandelt zu haben, der China bzw. dessen Mentalität *theoretisch* versteht. Wie der Nichtschwimmer den Schwimmer oder einer, der nicht Rad fahren kann, den Radfahrer. Nur im *diskursiven Modus* ihres Geistes Gefangene werden aus einem so mageren Resultat noch Nektar für ihre theoretischen Abstraktionen saugen.

Und das vom Laureatus selber Vorgetragene? Ist leider nur dem Anschein nach ergiebiger. Julliens sinologischer wie philosophischer Hauptbefund aufs Politische hin spezifiziert: Begreife der auf »Modellbildung«

eingeschworene Geist Europas »die Gestaltung der Macht nach Maßgabe modellhafter Formen« (Monarchie, Republik, Gewaltenteilung, Demokratie usw., die »Gegenstand abstrakter Aussprache« sind), so bemühe sich umgekehrt Chinas Geist der »Regulierung« um maßvolle Anpassung und das Moderieren der Gegensätze, »verstanden als Fähigkeit, durch die Verwandlung hindurch das Gleichgewicht zu bewahren, wie auch immer die jeweilige Situation beschaffen ist«. – Bemerkenswert war nun weniger, dass Jullien es nicht für ratsam hielt, das eine ›Prinzip‹ gegen das andere auszuspielen, haben sie doch beide ihre unbezweifelbaren Vorzüge und historischen Verdienste. Bemerkenswert schon eher, was Jullien abschließend zu einer von ihm selbst aufgeworfenen Frage – »Ist das europäische politische Ideal eine ausgeschöpfte Ressource?« – einfällt bzw. nicht einfällt.

Zunächst konkretisierte Jullien den Fragezusammenhang: »Es vollzieht sich [...] heutzutage von verschiedenen Seiten her eine lautlose Veränderung, die das an uns weitergegebene große zivilisatorische Gefüge untergräbt. Rührt die Krise Europas, die in erster Linie ideologischer Art ist, nicht daher, dass sich Europa mehr oder weniger unbemerkt von diesen eindeutigen Modellen gelöst hat, mit denen es gearbeitet hat, und die es so lange getragen haben? Ist es nicht das, dessen Europa müde oder, um es etwas klinischer zu sagen, überdrüssig ist?« Rhetorisch gefragt, denn in der Tat verhält es sich so: »Der Überdruß an seiner Zivilisation rührt für Europa daher, dass die Spannung des Ideals nachgelassen hat. Man könnte auch sagen, sie rührt daher, dass Europa ihm misstraut, ohne zu wissen, wie es das Ideal ersetzen soll oder will. Es bringt diese Spannung nicht mehr auf.« – Und was machen Europas ›müde Krieger‹, wenn ihnen politisch nichts mehr einfällt? *Sie wursteln sich durch*. Vornehmer ausgedrückt: »Regulierung« ist Trumpf. Jullien: »Ist es denn [...] noch die Gerechtigkeit, die ungeachtet ihres Weiterbestehens in konventionellen Diskursen die Vorstellungen von der Zukunft leitet? Ist es nicht vielmehr, und zwar ohne dass man es sich eingesteht, ohne dass man es analysiert, das Streben nach umfassender Regulierung, das sich darauf beschränkt, Konsens zu erzeugen?«

Ohne dass man es sich eingesteht? Joscha Schmierer, Ex-Maoist und Ex-Spindoktor in einem Beraterteam von Ex-Außenminister Fischer, bekennt sich ohne Umschweif zum »muddling through« im politischen Tagesgeschäft. Übrigens ›passgenau‹ anlässlich einer Gesprächsrunde über Europapolitik anno 2013. Ohne dass er durch das Outcoming als Regulierer auf einmal chinesisch redet. Es ist Jullien, dem die Vorstellung ›von Chi-

na lernen« nicht behagt. Sie gehört für ihn zu einem durch die Globalisierungsdynamik ausgelösten »diffusen und allgegenwärtigen Einfluss«, der Europas Ideale nach und nach »zerfasern« lasse. »Da Europa nicht mehr das Gewicht dieses Strebens nach Idealen auf sich nimmt, das es in Gang gehalten hat – oder dass es dieses Streben als Illusionär verdächtig oder als zu kostspielig betrachtet, weil es dazu zwingt, zu abstrahieren und die Erfahrung zu opfern – hofft Europa seine Versöhnung in dem zu finden, was es gerne als seine Kehrseite betrachtet, ein kompensierender Orient, der diese aufwändigen Dualismen auflösen würde.« Schlichter formuliert: Jullien fürchtet, dass die auch von ihm geliebten europäischen »Ideale« von einer gerade auch fernöstlich gespeisten Esoterikwelle hinweggeschwemmt werden könnten. »»Zen leben« als Marketingformel, das ist eben das Gegenteil des Ideals.«

Na sowas! Und wozu rät Jullien? Wenn die landauf landab längst praktizierte »Regulierung«, deren »Potential« er soeben noch für die mehrtausendjährige Geschichte Chinas dargetan hat, für hiesige Verhältnisse nicht nur nicht der Weisheit letzter Schluss, sondern tendenziell die Bankrotterklärung der europäischen Ideale bedeutet. Wenn gilt, dass es sich »um viel mehr als nur um einen Wandel oder um eine Umkehrung der Werte« handelt; sich Europa, »indem es sich vom Ideal löst, [...] von dem ab(wendet), worauf sich seine Entwicklung gestützt hat [...], was ihm Vertrauen in dieses Ideal gegeben hat«. Er, Jullien, rät dazu, gleichzeitig zwei Dinge zu tun: »Man sollte den Begriff des Ideals aus der Stabilisierung lösen, die es weltweit durch die geistige Vorherrschaft des Abendlandes erhalten hat, die jedoch gleichzeitig zu seinem Schwinden beiträgt, um erneut das erscheinen zu lassen, was es eigentlich bedeutet. Und um zu begreifen, unter welchen besonderen Umständen es aus dem Denken entstehen musste. Gleichzeitig sollte man die Bilanz daraus ziehen, was durch diese Erfindung des Ideals ermöglicht worden ist und was darin fruchtbar ist.« – Der Intellektuelle Jullien, man möchte schmunzeln, rät exakt zu jenem Analyse-, Theorie- und Diskursprogramm, das er selbst als Forscher und Philosoph bereits die ganze Zeit über abarbeitet. In dem rätselhaften Glauben, dass Europa, das den Glauben an seine Ideale verloren hat, denselben dadurch wiedergewinnt. Wenn auch nicht als den »allein selig machenden« für den Rest der Welt, sondern »als besonderen, der Konkurrenz ausgesetzten Fundus« in einem globalen Wettbewerb kulturspezifischer »Ressourcen«.

Tiefer stapeln oder ›eurodaoistische Basisarbeit‹

Wenn die Beobachtung zutreffend ist, dass Europas Politiker mittlerweile auch nichts anderes tun als »regulieren«, dann lässt dies die nämliche »Ressource« nicht gerade in gloriosen Licht erstrahlen. Eine *Kunst* der Regulierung bzw. *qualifiziertes* Durchwursteln setzt offensichtlich sehr viel mehr voraus. Mehr als entweder Aussitzen oder Drehen an dieser oder jener Stellschraube. Sagen wir: Solange es den handelnden Personen an der *individuellen eurodaoistischen Basisarbeit* gebricht, darf man vom politischen Durchwursteln kaum Anderes erwarten, wird stets ein Gerhard Schröder oder eine Angela Merkel herauskommen. Ungeachtet dessen, dass jederzeit Unterbietungen zu gewärtigen sind.

Fragen wir noch einmal: Was hat die von Jullien an der chinesischen Weisheit gerühmte »Mitte« als »gleichmäßige Entfaltung der Unterschiede«, als Sich-offen-halten »für die Vielfalt der Phänomene *zwischen* den Extremen«, das Gerhard Schröders »neuer Mitte« abging? Wodurch unterscheidet sich »Weisheit als Disponibilität für alles Mögliche« von Beliebigkeit? Was fehlt Angela Merkels Nichthandeln oder Aussitzen, was dem »Wu wei« des Laotse als weisem Ratschluss eignet? »Nichts tun, damit nichts getan werden muss«? Oder wie der alte Weise sagt, »man muss nicht agieren können«? – Es wäre lächerlich, was hier den Unterschied macht, wie ein Patent aus dem Sack ziehen zu wollen. Um so mehr, als hier nicht das Wissen oder ein Wissen der springende Punkt ist. Ein Fingerzeig Julliens könnte weiterhelfen: »Handeln und Nichthandeln«, so versucht er sich ein weiteres Mal an einem die Weisheitspointe treffenden Apercu und ergänzt, »am Grund der Transformation findet sich die Atmung«.

»Am Grund der Transformation findet sich die Atmung« – soll der Satz mehr als eine Plattitüde sein, kann mit ihm nicht die physiologische Faktizität des Atmens gemeint sein. In Frage kommt einzig eine *kulturelle Praxis* des Atems. Welcher im daoistischen Kontext – weil »am Grund aller Transformation«, aller »Wandlungen« wirksam, wie Jullien wohl zu Recht unterstreicht – der Rang der schlechterdings *basalen* Kulturpraxis zukäme. – Endlich, möchte man aufatmen, steht die daoistische Basispraxis deutlich konturiert vor Augen. Und mit ihr der Schlüssel für ›eurodaoistische Basisarbeit‹. *Atmen, leibhafte Erfahrung*, nicht primär »denken«, nicht Diskurs – das Betriebsgeheimnis der altchinesischen ›Regulierungsweisheit‹ liegt in einem *kontinuierlichen Erfahrungsprozess* des Lebendigen als achtsam mitvollzogenem rhythmischen

schen Atemgeschehen. Sekundär, ob formell eingeübt oder informell gelebt; zumal in einer traditionalistischen Gesellschaft wie der chinesischen, in der anders als in der europäischen Moderne gentile und familiale Sozialisation gleichsam naturwüchsig dem der Natur abgeschauten Muster gehorcht und damit dessen kulturelle Tradierung garantiert. Handeln und nicht handeln als kulturell verankerte und habituell eingespielte Mimesis natürlichen Ein- und Ausatmens – eine anders als im Falle der Reflexion sich nicht in Subjekt und Objekt aufspaltende Erfahrung, eine des Zueinander-gehörens von Selbst und Welt. Die als tieferliegende und wirklich dauerhafte die selbstverständlich auch in der chinesischen Intelligibilität angelegte Erfahrungsmöglichkeit einer Gegenüberstellung von reflektierendem Ich und reflektiertem Objekt nachhaltig *grundiert*.

P. S. Wie würde der Gelehrte Jullien das Voranstehende wohl kommentieren, diesen geschmeidigen Interpretationsansatz eines gleichfalls gelehrten Europäers? Womöglich so, den O-Ton entnehme ich einem Radio-Feature von Roman Herzog aus dem Jahre 2004: »Ich habe den Eindruck, Europa *denkt* die Atmung oder die Jahreszeiten nicht und denkt nur daran, sie zu denken.« – Jullien in den Fußstapfen von Heideggers »besinnlichem Denken«? Gleichviel, man möchte es nicht glauben: die Atmung »denken«! Stupende Gelehrsamkeit bewahrt nicht vor diskursiver Borniertheit. Und diese schafft es am Ende, selbst dort noch Verwirrung zu stiften, wo allein schon die sprachlichen Ausdrücke an Deutlichkeit nichts zu wünschen lassen: »atmen«, »nähren«, die Jahreszeiten »schmecken«, samt und sonders *keine* Denkvollzüge.

Ein letztes Mal Jullien: »Man kann über China die Position Europas neu bestimmen und über diesen Umweg das europäische Abenteuer neu entfachen.« Und: »Die wichtigste Aufgabe des Denkens ist, Denkpositionen zu finden, Abstand zu gewinnen und neue Ausgangsbedingungen zu schaffen, um Leerlauf zu überwinden und die Initiative des Denkens wieder zu erlangen. Und sich dann zu bewegen, wie und wohin man möchte.« – Als reines Denk- und Diskursprojekt grenzt ein solches Versprechen an Hochstapelei. Überbau ohne Basis. Ein intellektuelles Wolkenkuckucksheim. Anders herum, vom Kopf auf die Füße gestellt, würde ein Schuh daraus. Also tiefer stapeln, unten anfangen. Weniger sinnieren und »sinisieren«, mehr praktizieren: *atmen*. Eurodaoistische Basisarbeit.

Der Emeritus als Spätaussteiger

Wer zu spät aussteigt, den bestraft das Leben. Dies mag sich der ›Sinophile‹ Günter Wohlfart, von Hause aus ordentlicher deutscher Professor für Philosophie, gesagt haben, als er sein »Lehrstühlchen« verließ und sich nach Südfrankreich verdrückte, wo sich seine Frau bereits als Mohair-Ziegenhirtin niedergelassen hatte. »Als Adam grub und Eva spann«. Nein, anders herum: Als Eva spann und Adam sich besann. Will sagen, als der Vorruheständler sein Lehrstühlchen gegen das Meditationsbänkchen eintauschte, um sich künftig unter der Sonne des Midi eurodaoistischer Basisarbeit – Arbeit, die Nichtarbeit ist – hinzugeben.

So ungefähr könnte ein Ghostwriter die Autobiographie des Emeritus Wohlfart – ›das bewegte Leben des Daoten Wohlfart‹ – beginnen. Doch siehe da, das ist gar nicht nötig. Er hat sie selber verfasst und sie steht auf seiner Website. Er, der deutsche Professor, sei »auf der breiten Heeresstraße der deutschen Schulphilosophie artig mitmarschiert«, bis er bei Heraklit und damit schon einmal in Kleinasien gelandet, sich als »Denknomade« aufmacht »vom alten Griechenland ans andere Ende der Seidenstraße ins alte China«. Womit er den seiner Ansicht nach fälligen »transcultural turn« vollzog, um als »Weisheitslehrling« an der »Erschließung der philosophischen Ost-West-Passage« teilzunehmen. Und obwohl es »mit einem Gelehrten« darüber zu reden so schwierig sei wie »mit einem Brunnenfrosch über das Meer«, entdeckte er, »was die alten Chinesen *Dao* nannten, den Weg, den Lauf der Dinge und des Lebens«.

Sodass er seitdem »sein Standbein in Europa und sein Spielbein in China« habe. Einer seiner Erweckungstexte war Tschuang-Tses »Buch vom südlichen Blütenland«, worin er keine Stelle fand, die ihm nicht in Rilkes Worten bedeutet hätte, »Du musst dein Leben ändern!« Was für ihn wiederum »Auszug aus dem Haus der Gelehrten« hieß. Das Tschuang-Tse-Wort »sei leer, das ist alles« sich zu Herzen nehmend, bemüht sich die »von sich selbst erfüllte Langnese« fortan, »vom Lehrmeister zum Leermeister« zu werden und »da der Lehrmeister als Mundwerksgeselle mit seinem Lippen-*dao* hoffnungslos hinter seinen eigenen Bücherweisheiten herhinkt(e), verzichtet(e) er schließlich freiwillig auf weitere akademische Meriten und ließ sich – noch immer nicht ganz erwachsen – mit 60 emeritieren«. – Seither lebt der bekennende »Daoist« als »Eremit und Anachoret« auf einem Berg mit Meeresblick im südfranzösischen Midi, wo seine Frau eine Bergerie betreibt und Mohairwolle spinnt. Hier versucht der »Westnestflüchter« als

Hirtengehilfe seiner Frau Tschuang-Tse gemäß leer zu werden, ohne sich deswegen, tendenziell undaoistisch, die verfeinerte Lebensart des mediterranen »savoir vivre« entgehen zu lassen. Das Eigenporträt endet mit den Worten: »Und da man Philosophie eigentlich nur dichten dürfte, wie ein österreichischer Dorfschullehrer und Gärtner einmal sagte, übt er sich auch manchmal als Haikühetreiber in den verrückten Versen des wortlosen Worts.« Doch am liebsten kultiviert er den »Garten seiner Seele« und das geht so: »Er hockt mit der Blödigkeit des Dichters in der Nachmittagssonne und döst.«

So weit die Selbstpersiflage des Emeritus/Vorruheständlers Günter Wohlfart. Es wirkt zunächst sympathisch, wenn sich einer, der das Trockendock der akademischen Philosophie verlassen hat, bei seinen Freischwimmübungen auf die Schippe nimmt. Sobald wir ihn jedoch statt als würdigen Kandidaten für den Orden wider den tierischen Ernst als zeitgenössischen Daoisten begutachten und nach dem an ihm Beispielhaften für ein yogisches Exerzitium von Intellektuellen fragen, lässt unsere Begeisterung ein wenig nach. Was, wenn einer dem Naturell nach ein intellektueller Stubenhocker ist, den das mediterrane »Dolce far niente« nicht vom Hocker reißt? Es ist nicht einzusehen, weshalb das Lehrstühlchen und das Meditationsbänkchen sich nicht vertragen sollen. Täglich »dosierte« eine Stunde »leer werden« – und hernach ruhig wieder auf sein Katheterchen klettern. Dies ersparte – mal beiseitegelassen, was sonst noch für den Intellektuellen als Yogi spricht – immerhin einiges an Aufwand.

Genug der Einwände. Wo Licht ist, ist auch Schatten. Doch kann man dies bei Wohlfart sagen? Wo er sich aufhält, ist viel Licht und eher wenig Schatten. Wie dem auch sei, sein Aussteigertum sei ihm gegönnt. Auf dass, ganz wie er es sich wünscht, »sein leerer Herz-Geist einstens zum Spiegel des heiteren Himmels des Midi werden möge«.

86

Der Wissenschaftler und der Meditierende

Wieder einmal im Club der toten Denker. Derjenige, dem wir nun einen Besuch abstatten, verstarb erst 2007. Bereits 1976 hatte er, der Physiker und Philosoph, auf Fragen geantwortet, die auch uns, gut eine Generation später, bei der Begegnung mit ihm interessieren. Die Frage vor allem: Wie wurde aus dem Naturwissenschaftler zugleich ein Meditierender? Was sich

damals wie heute nicht alle Tage ereignet. – Anzunehmen also, dass der Befragte wie vormals antwortet: »Ja, da stellen Sie eine wichtige Frage ... Es ist zunächst richtig: Mich interessiert Meditation in erster Linie als etwas, das man tut – nicht aus irgendwelchen theoretischen Gründen. Ich habe selber nie regulären Meditationsunterricht genossen, wie man das ja haben kann und wie man es, wenn man sich darum kümmern will, eigentlich auch haben sollte. Im Grunde habe ich als junger Mensch einfach angefangen, etwas zu tun, von dem mir später Leute, die die Meditation schulmäßig kennen, gesagt haben, das sei schon Meditation ... Ich habe mir dann angewöhnt, jeden Morgen einfach eine Zeitlang Stille walten zu lassen, still zu sein, dabei kam dann sehr viel – hat sich sehr viel gemeldet. Später bin ich dann auch mit asiatischer Meditation zusammengekommen, und was ich vorher gerade zitiert habe, dass man mir gesagt hätte, was ich da tue, das sei schon Meditation, habe ich aus dem Mund von indischen Meditationslehrern.«

Dass und wie er ein Meditierender wurde, lag Carl Friedrich von Weizsäcker zufolge an persönlicher Neigung und ihr förderlichen Einflüssen von außen. Etwa »ein liturgisch gestalteter Tagesablauf«, wie ihn der 17-Jährige für kurze Zeit in einer klosterähnlichen Gemeinschaft kennenlernte und der ihm »durch eine geregelte Form des Lebens tiefe Schichten im eigenen Wesen anzusprechen oder besser gesagt, diesen tiefen Schichten das Wort zu lassen«, geeignet erschien. – Etwas, das seinerzeit schon rar gewesen sein dürfte, was eine deregulierte und medial kolonisierte Lebenswelt wie die heutige aber erst recht nicht mehr »vorhält«. »Auf permanente liturgische Gemeinschaft«, so der damals 65-jährige Weizsäcker, »habe ich bisher verzichtet, da ich sie nie mit der mir notwendigen Modernität des Bewusstseins verbunden gefunden habe, aber ich übernahm die Gewohnheit einer allmorgentlichen Meditation. Eine Meditationsschule habe ich nicht durchgemacht, weil mir nie ein Lehrer begegnet ist, der meinem Intellekt – und zugleich meinem Unabhängigkeitsdrang – Genüge getan hätte ... Ich habe nicht versucht, meditativ ins Extrem zu gehen, sondern habe kommen lassen, was sich meldete. Ohne diese stete Rückkehr zur Stille aber könnte ich nicht leben.«

Der 2007 im Alter von 94 Jahren gestorbene Carl Friedrich von Weizsäcker, der früh den naturwissenschaftlichen Forscherdrang in sich verspürte und als kaum 20-Jähriger bereits in die Spitzenriege deutscher Kernphysiker um Werner Heisenberg und Otto Hahn aufstieg, der mit diesen im Zweiten Weltkrieg einen gefährlichen »Traum träumte« – den, sich über die Herstellbarkeit einer Atombombe Klarheit zu verschaffen und dadurch

in ein ethisches Dilemma sondergleichen geriet –, der sich nach dem Krieg über das Geschehene und sein persönliches Involviertsein tief erschrocken zeigte, der 1957 zu den führenden Unterzeichnern der Göttinger Erklärung gegen eine deutsche Atombewaffnung zählte – und nach einem Gespräch mit Kanzler Adenauer und dessen Verteidigungsminister Franz Josef Strauss über dieses Thema zwei Tage »mit Ohrensausen und Brechdurchfall« das Bett hüten musste –, der im gleichen Jahr die naturwissenschaftlichen Forschungen an seinem Göttinger Institut unterbrach und an der Universität Hamburg eine Lehrtätigkeit in Philosophie aufnahm, der ab 1970 das Max-Planck-Institut »zur Erforschung der Lebensbedingungen in der wissenschaftlich-technischen Welt« am Starnberger See leitete und dort Tür an Tür mit Co-Direktor Jürgen Habermas forschte – diese Gallionsfigur renommierter Wissenschaft in der alten Bundesrepublik verkörperte gleichzeitig das seltene Exemplar eines Wissenschaftlers und Meditierenden in Personalunion. Jemand, der Meditation nicht lediglich als intellektuelles Sujet oder wissenschaftlichen Forschungsgegenstand ernst nahm, sondern sie als tägliche Übung praktizierte. »Mich interessiert Meditation in erster Linie als etwas, das man tut, nicht aus irgendwelchen theoretischen Gründen«, war das erste, was er seinem Gesprächspartner in dieser Angelegenheit 1976 zu verstehen gab. Und »dass eigentlich alles, was man dazu sagt, falsch ist; denn es geht hinaus aus dem Bereich der Begriffe, aus dem Bereich dessen, was man normalerweise mit der Sprache sagt«. – Man wird hiernach füglich annehmen dürfen, dass Weizsäcker Zustimmung signalisierte zu folgendem Vorschlag des Besuchers im Club der toten Denker: Als Prüfstein des seriös Meditierenden, *dessen Zurückhaltung, ja Scheu*, in Anschlag zu bringen, über die Präliminarien und ›Formalitäten‹ des Exerzitiums hinaus *sich zur Erfahrung bzw. den Erfahrungsinhalten der Übung zu äußern*. Womit im Übrigen auch die Frage im Raum stünde, ob es nicht sinnvoll oder gar notwendig ist, sich im Interesse der Sache bei der wissenschaftlichen Diskursivierung der Thematik wie auch der publizistisch-medialen Aufbereitung gewisse Restriktionen aufzuerlegen.

Denn: damit verständlich wird, um was für eine Sache es geht und inwiefern diese von allgemeinem Interesse zu sein verspricht, genügt hier das definitorische Minimum. Identisch in diesem Fall mit der Quintessenz einer ›Selbstpraktik‹ hinsichtlich Selbstkenntnis und Verhaltenskontrolle des Einzelnen, der sie praktiziert. Und erkennbar möchte sich der Meditationspraktiker Weizsäcker auf eben diesen restriktiven Rahmen beschränken bei den Ausführungen über »Meditation« gegen Ende seiner

1977 publizierten denk- und lebensgeschichtlichen Summa »Im Garten des Menschlichen«. Zu Punkt eins, was meditative Praxis ausmacht und worin der Zuwachs an Selbstkenntnis besteht, liest man dort: »Es ist ein Stillwerden des bewussten Getriebes und es meldet sich, es zeigt sich etwas, was auch vorher immer da war. Überhaupt, man wird durch die Meditation kein anderer, sondern man wird der, der man immer gewesen ist. Aber dies zeigt sich so, dass das, was wir normalerweise das Bewusstsein nennen, anfängt, etwas davon zu spüren und dadurch dann auch verändert wird.« – Zu Punkt zwei – Einfluss auf das individuelle Verhalten – führt Weizsäcker aus: Die »Methode, mit dem Begriff die Wirklichkeit zu zerschneiden und das Zerschnittene wieder zusammenzufassen, scheint mir hinter dem ganzen wissenschaftlichen Verfahren zu stehen, während die Schulung, die wir heute mit dem [...] Wort »Meditation« bezeichnen, im Grunde eine Schulung zu einem anderen Verhalten ist, einem Verhalten, das nicht mit dem Zerschneiden beginnt, um dann wieder zusammenzusetzen, sondern ich würde am liebsten sagen, das mit dem Geltenlassen des Unzerschnittenen beginnt, also nicht mit einer Leistung der Integration; denn Leistung, das ist schon wieder genau das, was hier nicht vorliegt.« Schließlich noch einmal explizit das Dementi eines Vorurteils, mit dem sich Meditationspraktiker bis heute konfrontiert sehen: »Die Meinung mancher Menschen, Meditation sei Selbstbespiegelung und stehe im Gegensatz zum Einsatz für den Mitmenschen, ist ein kaum begreiflicher Irrtum.«

Freilich, Weizäckers im angenehmen Duktus diskursiver Bescheidenheit und ohne theoriesprachliche Schnörkel vorgetragene Überzeugung in Sachen Meditation gerät ihm darum nicht minder zu einer absoluten Provokation für das hergebrachte Selbst- und Weltverständnis seiner Forscherkollegen und der intellektuellen Peers. Umso mehr, als es sich bei dem, was er in vollkommen unspektakulärem Tonfall und gleichsam en passant vorbringt, zugleich um das verhaltenspraktische Fazit seiner »Erforschung der Lebensbedingungen in der wissenschaftlich-technischen Welt« handelt. Und bei dem, der dieses Fazit zieht, um den Direktor eines Max-Planck-Instituts mit der nämlichen Aufgabenstellung, nicht um einen im Innern dieser öffentlichen Person auch noch vorhandenen und ganz unmaßgeblichen Privatmann. – Wie reagierte man in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in der Forschergemeinde und im Intellektuellenmilieu auf Carl Friedrich von Weizäckers intellektuelle Herausforderung? Mit Nichtreaktion. Die Herausforderung ist spurlos an der Diskursfassade abgeperlt. Immerhin fand »Das Deutsche Nachrichtenmagazin« sie einer Nachricht wert. Mehr noch, DER SPIEGEL reagierte auf Weizäckers Buch

sogar mit einer hämefreien, ja respektvollen Besprechung. Deren Verfasser keine Schwierigkeit hatte, in Weizsäckers Ausführungen über Meditation die Essenz dieser Publikation zu erkennen. Und weil so viel journalistische Aufmerksamkeit und Sorgfaltspflicht bei so viel Ignoranz auf Seiten der Wissenschaft und der Intellektuellen auch nach 40 Jahren verdient, dass man sie honoriert, auch deshalb hier ein längeres Zitat aus der Schlusskadenz des Artikels. »Meditation kann, so meint Weizsäcker, den Habitus des Menschen verändern und so auch Veränderungen in der Gesellschaft bewirken. [...] Letztlich hat er dabei eine kulturrevolutionäre Veränderung Europas und des europäischen Menschen im Sinn. Die Begegnung des ›reflektierenden‹ Europa mit dem ›meditierenden‹ Asien hält er für ein ›weltgeschichtliches Ereignis‹, das Europa aus den Traditionen einer aggressiv-analytischen Wissenskultur befreien könnte. [...] Diese Kultur ist im Wesentlichen ›Willens- und Verstandeskultur‹. Sie tendiert, meint Weizsäcker, zu ›einem Zerschneiden der wirklichen Welt‹. [...] Sie sei ›durch einen entfesselten Fortschritt der Erkenntnis und der Macht‹ charakterisiert, der ›essentiell Unfriede in sich selbst ist‹. [...] Er fordert deshalb zu einem anderen, entschieden nicht-wissenschaftlichen Verhalten auf, das man in der Meditation lernen soll ...« (DER SPIEGEL vom 05.09.1977)

P.S. War da nicht noch etwas? Aber ja doch, Habermas! Weizsäckers Co-Direktor während des gemeinsamen Jahrzehnts von 1971 bis 1980 am Starnberger Institut. Obgleich die beiden unterschiedlichen Forschergruppen mit verschiedener Aufgabenstellung vorstehen, legt sich einem die Frage nahe: Ist es vorstellbar, dass der eine ein Opus magnum veröffentlicht, in welchem er eine prononcierte These vertritt über Verhaltensanforderungen für eine lebenswerte Zukunft innerhalb der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, und der andere, der ausgewiesene Sozialphilosoph und führende Handlungs- und Kommunikationstheoretiker, schweigt dazu, schweigt wie ein Grab, was jedenfalls eine publizistisch wahrnehmbare Würdigung der Arbeit des Kollegen angeht? Und gerade weil so etwas für intellektuell und diskursiv Aufgeschlossene kaum denkbar erscheint, es sich jedoch genau so zugetragen hat, werden diese sich einmal mehr an die Stirn fassen und fragen, wie dies sein könne: dass Weizsäcker öffentlich seine zeitdiagnostische Generalthese formuliert und die unmittelbar nebenan logierende Primadonna der Diskursphilosophie, Jürgen Habermas, dazu nichts zu sagen hat. – Die Frage bleibt offen. Denkbar wäre noch, dass sich Habermas Weizsäcker gegenüber persönlich mit dem Hinweis erklärt hat, er sei meditativ so unmusikalisch wie er ›religiös unmusikalisch‹ sei. Eine Entschuldigung, die – sollte Habermas sie vorgebracht haben – Weizsäcker,

der Grandseigneur, gewiss angenommen hat. »Bemerkenswert« findet es der Habermas-Biograph Stefan Müller-Doohm, »dass sich von Weizsäcker in einem Dankesbrief an Habermas, der ihm im Juli 1987 zum 75. Geburtstag gratuliert, retrospektiv sehr positiv über die Zusammenarbeit äußert.« In diesem Brief schreibt Weizsäcker, der auch hier die »Bewusstseinsentwicklung« im Blick hat: »Wenn ich meine eigenen Gefühle rückblickend ausdrücken soll, so würde ich sagen, die Schwäche unseres Instituts in den siebziger Jahren war [...], dass wir der Bewusstseinsentwicklung zu weit voraus waren und dass wir selbst nicht ganz die intellektuellen Mittel hatten, um das, was wir im Unterschied zum bestehenden öffentlichen Bewusstsein sowohl in Politik wie Wissenschaft sagen wollten, auszudrücken. Dabei muss ich sagen, dass für mich in der Erinnerung an jene Jahre gerade die Gespräche oder auch manchmal schriftlichen oder nicht-verbalen Auseinandersetzungen mit Ihnen fast das Fruchtbare gewesen sind. [...] Wirklich interessant war mir immer der geistige Austausch mit Ihnen, denn – wenn ich es so ausdrücken darf – wir waren und sind so verschieden, dass ich von Ihnen immer wieder Gedanken hörte, die mir spontan überhaupt nicht eingefallen wären.«

Soweit die Starnberger Dioskuren. Wie war es mit dem Aufmerksamkeits- resp. Unaufmerksamkeitsverhalten der übrigen Intellektuellensterne oder -sternchen bestellt, den Mitarbeitern von Castor und Pollux? Ich zitiere nochmals Müller-Doohm: »Das Betriebsklima im Starnberger Institut beschreibt Claus Offe [...] als katastrophal, bestimmt von ständigen Rivalitäten. Jeder habe den anderen insgeheim für einen Idioten gehalten, kaum jemand sei kooperationsfähig gewesen, was sich nicht nur auf das Verhältnis zwischen den Forschungsgruppen ausgewirkt, sondern ebenso innerhalb der Gruppen gezeigt hätte [...]. Außerdem habe die privilegierte, aber abgeschottete Arbeitssituation bei einigen Tendenzen der Verwahrlosung befördert, bis hin zum Alkoholismus. [...] Auch der Jurist Günter Frankenberg, der zeitweise Vorsitzender des Institutsrates war, erinnert sich daran, dass die Atmosphäre extrem intellektualistisch und angespannt gewesen sei. Es habe eine Art Dauerkonkurrenz um Scharfsinn und Originalität geherrscht, selbst die informellen morgendlichen Teerunden in den Sekretariatsräumen seien wortreich geführte Demonstrationen situativer Genialität gewesen, mit Habermas, der seinen eigenen Interessen nachging, als dem unerreichbaren Maßstab.« – So war es um das kommunikationstheoretische Ideal vom herrschaftsfreien Diskurs im Allgäu alles andere als zum Besten bestellt. Eine kleine Illustration dessen, was Weizsäcker unter anderem gemeint hat, wenn er 1976 im Gespräch über Meditation bemerkt:

»... ich finde, dass die richtige Erkenntnis, dass wir in Bezug auf die Sozialstruktur, auf die Gesellschaftsordnung, Fortschritte machen müssen, selbstzerstörerisch ist, wenn sie nicht mit denjenigen Erfahrungen verbunden wird, zu denen eine gut gelingende Meditation den Weg bahnt. Und ich habe das Gefühl, dass gerade die enttäuschten Gesellschaftskritiker diejenigen wären, denen am meisten geholfen würde, wenn sie die meditative Erfahrung hätten.«

87

Der Atomphysiker und sein Yogi

Wie dem Begriff ›Wissenschaft‹ häufig das Adjektiv ›westliche‹ Wissenschaft vorangestellt wird, wo globalgeschichtliche kulturelle Zusammenhänge mitreflektiert werden, so dem Wort ›Meditation‹ oft wie selbstverständlich das Epitheton ›östlich‹. Eine mittlerweile nachlassende und sich in Zukunft wahrscheinlich verlierende sprachliche Konvention insbesondere der Jahrzehnte der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Mehr noch für die, die ›östliche Weisheit und Philosophie‹ nicht nur theoretisch studieren, sondern sie auch praktizieren wollten, stand außer Frage, dass man, um meditieren zu lernen, eine ›Morgenlandfahrt‹ anzutreten hatte. Wie Arthur Koestler 1959/60, dessen Reiseerfahrungen in Indien und Japan, seine Begegnung mit »Heiligen und Automaten«, ihn allerdings enttäuscht und ernüchtert – und ohne ein Meditierender geworden zu sein – nach Europa zurückkehren ließen. Und wie Carl Friedrich von Weizsäcker ein Jahrzehnt später, dem bei seiner Indienreise 1969 hingegen eine außergewöhnlich beglückende Erfahrung zuteil wurde. Weizsäcker hatte wie andere Asienreisende dieser Zeit schon früh die Reden des Buddha in der Übertragung von K. E. Neumann studiert und Richard Wilhelms Übersetzung daoistischer Klassiker gelesen. »Ich habe mich seitdem bei wacher Bewusstheit der tiefen kulturellen Differenzen im spirituellen Asien selbstverständlicher zuhause gefühlt als in Europa.« Freilich musste Weizsäcker nicht erst in Indien zu einem Praktiker der Meditation werden, da er sie bereits seit langem ›autodidaktisch‹ praktizierte. Zudem war seine Reise nicht mit Heilserwartungen überfrachtet, unternahm er sie doch im Auftrag des Deutschen Entwicklungsdienstes und mithin in entwicklungspolitischer Mission, nicht als Sinnsucher. – Zum ›spirituellen Rahmenprogramm‹ seines mehrwöchigen Aufenthalts gehörte ein Besuch

im Ashram des Hindu-Heiligen Ramana Maharshi. Hier hatte Weizsäcker jenes Meditationserlebnis, an dessen Schilderung in seinem Buch »Der Garten des Menschlichen« 1977 der SPIEGEL »die Versöhnung von europäischer Wissenschaft und indischer Weisheit« oder »anders gesagt: die Erlösung Europas aus dem religiösen Nihilismus der Wissenschaft durch Meditation« als »zentrales Thema« von Weizsäckers Lebensbericht festmachte.

Das Interesse des Wissenschaftlers und Intellektuellen Weizsäcker »an Asien« oder »dem Osten« war also nicht nur ein ebenso theoretisches wie praktisches, es war der existenziellen Motivation nach an erster Stelle und in der Hauptsache ein praktisches. Dennoch sollte die eindeutig praktische, meditationspraktische Akzentuierung der auch laut Weizsäcker »hoch notwendigen Verbindung zwischen östlicher Weisheit und westlicher Wissenschaft« in der Außenwirkung zunächst einmal in ein fragwürdiges Fahrwasser geraten. – 1968, ein Jahr vor seiner Indienfahrt, stellte sich Weizsäcker ein Besucher aus dem Indischen Kaschmir vor, Pandit Gopi Krishna. Der Gast beeindruckte durch seine Ausstrahlung und seine Worte. Er war Verfasser eines sehr persönlichen Erfahrungsberichts über Yoga- und Meditationspraxis, in dessen Mittelpunkt ein Erleuchtungserlebnis von außerordentlicher Intensität stand, welches dann aber in einer mysteriösen Entgleisung zu nicht minder heftigen und langwierigen psychosomatischen Beschwerden geführt hatte.

Der autobiographische Bericht des Inders mit dem englischen Titel »The evolutionary energy in man« war 1968 als »Kundhalini – Erweckung der geistigen Kraft im Menschen« im O. W. Barth-Verlag auch auf Deutsch erschienen. 1971 brachte der Suhrkamp-Verlag ein weiteres Buch von Gopi Krishna heraus, »Die biologische Basis der religiösen Erfahrung« (englischer Originaltitel: »The biological basis of religion and genius«). Co-Autor der deutschen Ausgabe war kein geringerer als Carl Friedrich von Weizsäcker. – Hat hier zueinander gefunden, was zusammen gehört? Was bei der Lektüre zunächst frap্পiert: Meditation, eine »nach innen« so unpräntentöse wie nach außen hin unscheinbare Praktik als die sie auch in Weizsäckers persönlichem Erfahrungsbericht eines Praktizierenden stets geschildert wird –, hat sich unversehens ins Gegenteil verkehrt: in ein für Praktizierende ebenso heikles, ja gefährliches Unterfangen, wie ein für Theoretiker und Raisonierende jeglicher Couleur dankbares Objekt uferloser und hemmungsloser Spekulation. Und Katalysator der Verkehrung sind in diesem Fall ausgerechnet zwei Meditationspraktiker. Der eine, den die altindischen Yogatechniken in seiner Meditationspraxis zum Extrem ver-

leitet haben, Gopi Krishna, indem er sich einen pseudowissenschaftlichen Reim auf die unheilvollen Folgen seiner extremistischen Praxis zu machen versucht und zu diesem Zweck magisch-mythische Körper-Geist-Konzepte aus der Yogaphilosophie mit Wissenschaftsschablonen aus dem 19. Jh. wild kombiniert. Der andere, Weizsäcker, indem er sich aus Empathie und transkultureller Dialogverpflichtung auf dessen evolutionistisch-vitalistische Spekulationen auf bedenkliche Weise einlässt.

Beispielsweise so: »Wenn es erlaubt ist, für den westlichen Leser als Wink die Worte Lotus, Bewusstsein, Schlange für einen vorübergehenden Augenblick durch die für uns so abgeblassten Begriffe unserer Metaphysik Gott, Mensch, Natur zu ersetzen, so müssten wir buchstabieren: Die Natur sucht die Einigung mit Gott durch den Menschen und in dem Menschen, der nicht auf sie, sondern nur auf Gott schaut. Wer ihr diesen Weg eröffnet, den erfüllt sie mit dem Sturm ihrer Seligkeit, mit der Realisierung eines neuen Bewusstseinsfeldes.« Oder:

»Seine (Gopi Krishnas) Lebensgeschichte ist nur dann mehr als ein Stück gut ausgegangener Pathografie, wenn sie Erfahrungsmaterial zum Verständnis von etwas Objektivem bietet. [...] Das normale Ich-Bewusstsein ist heute Allgemeinbesitz der Menschen. Aber Gopi Krishna wirft einen hypothetischen Blick auf jene prähistorische Zeit, in der dieses Bewusstsein in höheren Anthropoiden vielleicht auch nur sporadisch und wie eine Abirrung von der Normalität hervortrat. Das höhere Bewusstsein hingegen deutet sich heute ebenso nur in einzelnen genialen oder mystisch begabten Individuen an ...« – Hat nicht auch Koestler von »Bewusstseinsevolution« und »kosmischem Bewusstsein« gesprochen? In der Tat, nur war bei ihm damit ein mentaler Entwicklungs- oder Reifungsprozess gemeint, kein somatischer Hergang, keine wie auch immer von »feinstofflichen Energieströmen« bewirkte Veränderung des Gehirns und Zentralnervensystems. Oder wie Weizsäcker richtig bemerkt: Gopi Krishna stellt »eine biologisch beschreibbare Evolution des Organs des Bewusstseins in den Mittelpunkt seiner ganzen Betrachtung«.

Gut gemeint, so wird man wieder einmal sagen müssen, ist nicht unbedingt auch gut gemacht. Weizäckers und Gopi Krishnas »Die biologische Basis der religiösen Erfahrung« von 1971 erbrachte weder Relevantes »in der Theorie«, im wissenschaftlich-analytischen Verständnis mentaler Abläufe bei der Meditation sowie der begleitenden körperlichen oder physiologischen Vorgänge »unter Normalbedingungen«; noch dürfte das Büchlein die Leser zum Selbstversuch in meditativer Praxis ermutigt haben. Ungewollt zwar, doch nichtsdestoweniger zwangsläufig passiert stattdessen

Folgendes: die eminent praktische Herausforderung der Meditation oder des yogischen Exerzitiums wird zu Theoriediskurs zermahlen. Religion, Wissenschaft, Evolution, biologische Basis religiöser Erfahrung, dies sind nur einige der Mühlsteine im diskursiven Mahlwerk. – Im Club der toten Denker würden mir der Atomphysiker und sein Yogi jetzt sicher entgegenhalten, dass insbesondere Religion und Religiosität bei dieser Diskussion nicht außen vor gelassen werden könnten, da in ihnen die Praktiken des Yoga und der Meditation nun einmal traditionell ihre Wurzel hätten. Ich würde mit dem Hinweis kontern, dass sie selber mit Ihrer ›Szientifizierung‹ der Praxis und Erfahrung des Yoga oder der Meditation deren säkulare Konzeptualisierung beförderten und zur Einsicht in eine ›weltlich‹ verstandene Sinnhaftigkeit yogischer oder meditativer Übung beitragen. Und Herrn Wezsäcker würde ich fragen, ob denn nicht sein langjähriger spontaner Zugang zu einer Meditationspraxis, die seiner unaufgeregten Schilderung nach wie eine Praxis ›des Geringfügigen‹ lebenslänglichen Eingang in seinen Alltag fand, nicht der schönste Beweis für eine säkulare Aufmerksamkeitspraxis yogischen Zuschnitts sei und die zudem von ihrer ›wissenschaftlichen Unbeschwertheit‹ eher profitiert als darunter gelitten habe?

P.S. Und auch davon, dass eine sowohl von ›szientifischer Durchgestyltheit‹ freigehaltene als auch im wesentlichen säkular aufgefasste Meditationspraxis weder in die Verirrung noch zu Seichtigkeit führt, legt Carl Friedrich von Wezsäckers persönliche Erfahrung beredtes Zeugnis ab. Sein Meditationserlebnis am Grab des indischen Weisen Ramana Maharschi schildert Wezsäcker so: »Das Wissen war da, und in einer halben Stunde war alles geschehen. Ich nahm die Umwelt noch wahr, den harten Sitz, die surrenden Moskitos, das Licht auf den Steinen. Aber im Flug waren die Schichten, die Zwiebelschalen durchstoßen, die durch Worte nur anzu-deuten sind ... Tränen der Seligkeit. Seligkeit ohne Tränen. Ganz behutsam ließ die Erfahrung mich zur Erde zurück. Ich wusste nun, welche Liebe der Sinn der irdischen Liebe ist. Ich wusste alle Gefahren, alle Schrecken, aber in dieser Erfahrung waren sie keine Schrecken.« – Als Wezsäckers Buch, das diese Schilderung enthält, 1977 erschien, war eine der Moden in der soeben aufblühenden Psychoszene die »Transzendente Meditation« des durch die Beatles populär gewordenen Maharishi Mahesh Yogi. Als Erfahrungssuperlativ seiner Meditationsrichtung wurde das ›meditative Fliegen‹ angepriesen, die »Levitation«. Und so kam es, wie es kommen musste: Die Anhänger dieses Vereins griffen das Wezsäckersche »im Flug waren die Schichten, die Zwiebelschalen durchstoßen« begierig auf. »Dies

ist keine Science-Fiction-Szene«, war da zu lesen. »Die Fotos zeigen eine Frau, die im Lotussitz eine zirka anderthalb Meter weite Flugparabel mit einer Levitations-(Schwebe)Höhe von etwa 40 Zentimetern vollzieht. Auch der Atomphysiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker hatte Levitationserlebnisse, sie verhalfen ihm zu ›blitzartigen Erleuchtungen«. Zur Zeit gibt es in der Bundesrepublik bereits 160 Meditierende, die ›fliegen können.«

Was, wenn Weizäckers Coleiter am Starnberger Institut, Jürgen Habermas, dies damals gelesen hat? Für ihn ein Grund, fürchten zu müssen, Weizsäcker könnte nebenan, unbeaufsichtigt sozusagen, Flugübungen veranstalten? Nein. Habermas würde der Kategorienfehler, der hier vorliegt, sofort aufgefallen sein. Dass die TM-Leute den Unterschied zwischen wirklicher und metaphorischer Rede nicht kennen. Oder nicht kennen wollen. Im übrigen war sich Habermas sicher: Wenn das, was er, Habermas, am Institut betrieb, programmatisch »normal science« war, dass dann das, was ein meditierender Weizsäcker trieb, nur ein Analogon von »normal science« sein würde, also auch nichts anderes als ›normal meditation«. Habermas konnte beruhigt sein: keiner hebt ab, man bleibt gemeinsam auf dem Teppich.

88

Mangelnde Bodenhaftung oder Höhenflüge mit der Quantenphysik

Noch einmal eine Rückschau. Während der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker kontinuierlich meditativ am Boden blieb, waren einige seiner Mitarbeiter dabei, auf ihre Weise abzuheben: intellektuell. Im von Weizsäcker angeregten Forscherkreis, der sich mit westlicher Wissenschaft und östlicher Weisheit befasste, waren sie um ein dialogisches oder Reflexionsverhältnis zwischen wissenschaftlicher Rationalität und Mystik bemüht. Unter ihnen der Heisenberg-Schüler Hans-Peter Dürr, später Weizäckers Nachfolger in der Leitung des Münchner Max-Planck-Instituts für Physik. In den USA verfasste derweil ein anderer Heisenberg-Schüler, Fritjof Capra, sein »Tao der Physik«, dem er bald darauf den New-Age-Bestseller »Wendezeit« folgen ließ. Vom englischen Physiker David Bohm wiederum erschien »Die implizite Ordnung« wie auch ein Gesprächsband mit dem indischen Meditationslehrer Krishnamurti über Quantenphysik und

Bewusstsein. – Im Rückblick wird deutlich, dass es sich bei der ganzen Aufregung um die Ausläufer jenes zu Anfang des 20. Jahrhunderts anhebenden Mystizismus unter Quantenphysikern handelt, der bereits Arthur Koestler in »Der Yogi und der Kommissar« nicht recht geheuer war. Niels Bohr verzierte den Vokal in seinem Nachnamen mit dem daoistischen Symbol des Yin und Yang. Dieses Mal war es nicht die geisteswissenschaftliche Intelligenzia, sondern die naturwissenschaftliche Crème-de-la-Crème, die sich quantentheoretisch spekulativ in die Gottesposition beamte.

»Physik und Transzendenz« hieß der von Hans-Peter Dürr 1986 edierte Sammelband, in dem sich die nämliche Debatte und Mode in hochkarätiger Besetzung dokumentiert findet. Der Herausgeber selber ist ihrem Geist ein Leben lang treu geblieben. Auch bei seinem übrigen Querdenkertum, für das ihm u.a. der Alternative Nobelpreis verliehen wurde, kehrten die Gedanken immer wieder und stets am liebsten in jenes spekulative Grenzgebiet zwischen Physik und Mystik, Wissenschaft und Religion zurück, dorthin, wo sich der quirlige Geist des Hans-Peter Dürr heimisch fühlte wie nirgendwo sonst. 2014 starb Hans-Peter Dürr im Alter von 84 Jahren. Sodass der Leser meine nachstehende Randglosse zu ein paar Äußerungen von Hans-Peter Dürr, wenigen Sätzen eigentlich nur, gern als Hommage an ihn verstehen darf.

2004, anlässlich der Vorstellung seines Herder-Büchleins »Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen« an der Katholischen Akademie – wieder ging es um Wissenschaft und Religion, das Thema hat ihn so wenig losgelassen, wie er das Thema – führte das Freiburger Stadtmagazin »Kultur Joker« ein Gespräch mit Hans-Peter Dürr. »Gerade sprachen Sie«, so der Interviewer, »über das Thema ›Mystik und Naturwissenschaft‹. Welche Erfahrungen haben Sie selbst mit dem, was Sie ›mystisches Erleben‹ nennen?« Darauf Dürr: »Was wir mystische Erfahrung nennen, ist wohl das Bewusstsein größtmöglicher Verbundenheit, eine Einheit von Innen und Außen. Einen solchen Zustand habe ich immer wieder im Dialog erfahren, am intensivsten mit meinem Mentor und Freund Werner Heisenberg. In der Erörterung von Grenzfragen der klassischen Physik kamen wir an einen Punkt, wo die abstrakte Sprache der Physik nicht mehr ausreichte. Heisenberg griff dann auf Bilder zurück, auf Erzählungen und Gleichnisse. Irgendwann erlebten wir eine spontane Übereinkunft, als legten sich die Bilder randscharf übereinander. Wir nannten es dann nicht mehr Kommunikation, sondern Kommunion. An diesem Punkt sagte Heisenberg ›Stopp. Jetzt lassen Sie uns schweigen‹. Und wir taten es, bis sich die spontane Einsicht zur Sprache verfestigt hatte.« – Ein diskursives ›Flow-

Erlebnis«, könnte man sagen. Doch war das kurze Schweigen der beiden Männer schon eine meditative Übung? Ein Schweigen, bei dem sich »die spontane Einsicht zur Sprache verfestigt«? Dürr selber ist unsicher und schränkt ein: »Allerdings geht in der Reflexion viel vom intuitiv Erfahrenen wieder verloren.«

Wie die Erkenntnisse der Quantenphysik sein Leben geprägt hätten, wollte der Interviewer anschließend wissen. Dürr: »Jahrzehntelang wollte auch ich wissen, was die Welt im Innersten zusammenhält und sehnte mich nach der ›Weltformel‹. Heute weiß ich, dass der Mensch prinzipiell außerstande ist, das Ausmaß von dem zu erkennen, dessen Teil er ist. Unsere Vorstellung von der Wirklichkeit bleibt notwendig ein mehr oder minder praktikables Konstrukt. Was wir unmittelbar erleben, ist aber allemal reicher als das, was wir rational zu erfassen und wissenschaftlich zu erkennen versuchen.« – Das allemal reichere unmittelbare Erleben, reicher als alles rational Erfasste und wissenschaftlich Erkannte, erfordert allerdings ungeteilte Aufmerksamkeit. Dem in diesem Sinne aufmerksamen Leser fällt hier sogleich auf: Wäre der Interviewer zu ungeteilter Aufmerksamkeit imstande gewesen, statt sein Frageprogramm abzuspuhlen, so hätte das Gespräch jetzt die denkbar interessanteste Wendung nehmen können. Wenigstens war nun Hans-Peter Dürr in seinem Element und nahm die Gelegenheit wahr, noch allerhand Richtiges zu sagen. Wie: »In Jahrmillionen Gattungsgeschichte haben wir gelernt, unser Denken und Handeln instrumentell auf die Materie auszurichten. Unser Denken ist – grob gesagt – dazu geschaffen, den reifen Apfel am Baum wahrzunehmen und zu ergreifen, nicht dazu, den Kosmos zu erklären oder Atomphysik zu betreiben. Atome stellen sich uns noch immer wie kleine Äpfel dar.« Und: »Die Wissenschaft presst die Welt gleichsam in den Fleischwolf. Je nach Lochscheibe kommen Würste oder Nudeln dabei heraus. Mit dem oben Hineingesteckten hat das nur noch bedingt zu tun.«

Wieder hatte der Fragesteller nicht aufmerksam genug hingehört, sonst hätte er vom Wissenschaftler Dürr jetzt nicht noch etwas über Gott im quantenphysikalischen Universum hören wollen. Was nach der sicheren richtigen Feststellung Dürrs mit dem Fleischwolf natürlich überhaupt keinen Sinn mehr zu ergeben versprach. Auch noch Gott in den wissenschaftlichen Fleischwolf zu pressen, damit er je nach Lochscheibe zu theologischen und religiösen Würsten oder Nudeln verarbeitet wird. Zumal es »mit dem oben Hineingesteckten [...] nur noch bedingt zu tun« hat. – Widersinniger geht nimmer. Ich verzichte darauf, den vom Fragesteller provozierten weiteren wissenschaftlichen Verarbeitungsschritt zu referieren. Lieber lasse

ich die kleine Hommage an Hans-Peter Dürr mit seiner schönen Fleischwolfmetapher ausklingen. Wenn es stimmt, was Dürr sagt, dass unser unmittelbares Erleben allemal reicher ist als jedes begriffliche Erfassen und wissenschaftliche Erkennen von Wirklichkeit, dann – nur mal so als Beispiel – könnte der Klavierspieler Heisenberg für uns interessanter sein als ein mit seinen Wissenschaftskollegen spekulative Höhenflüge mit der Quantenphysik veranstaltender Heisenberg. Denn wie das Exerzitium der yogischen Aufmerksamkeitspraxis kommt auch das künstlerische Exerzitium – es muss nicht das Klavierspiel sein – der Wirklichkeit und vielleicht sogar dem, »was die Welt im Innersten zusammenhält« unendlich näher als alles Gewurste und Genudele am Fleischwolf der Wissenschaft und der theoretischen Spekulation.

89

Meditierende in die Röhre

Die Zeiten ändern sich und mit ihnen die Wissenschaftsmode. Auch hier steht der Uhrzeiger inzwischen woanders. Nicht mehr bei »Physik und Transzendenz«. Heute zeigt er auf »Neurobiologie und Transzendenz«. Seitdem die »Lebenswissenschaften« angesagt sind, hat sich das aparte Segment »Hirnforschung und Meditation« herausgebildet. Meditierende oder kontemplierende Mönche und Nonnen – ob katholisch oder buddhistisch spielt keine Rolle – hat man seither batterieweise in die MRT-Röhre geschoben und neuronal vermessen. Jetzt feuern die Neuronen. Es sind nicht mehr diese verrückten Quantenteilchen, die umherschwirren, der »Quantengott« ist tot. Mit der Religion oder dem Religiösen werden Meditation und Transzendenzerfahrung bisweilen noch immer assoziiert. Doch wird sich mit der Zeit auch dies ändern: Der »methodische Atheismus« und der wissenschaftlich-weltanschauliche Naturalismus der Forscher befördern auch auf Seiten des Forschungsgegenstands und dessen öffentlicher Wahrnehmung die wünschenswerte Säkularisierung. Wenn der Hirnforscher Wolf Singer und sein Fachkollege Matthieu Ricard, der aus der Forschung ausgestiegen ist und sich zu einem buddhistischen Mönch hat ordinieren lassen, in der Edition Unseld aus dem Hause Suhrkamp über Gehirn und Meditation fachsimpeln, wird Atheisten und Gläubigen gleichermaßen warm ums Herz, so viel ist da von Mitgefühl die Rede und dem Wachstum der Empathiefähigkeit durch Achtsamkeitsmeditation. Kann man sich,

unter Intellektuellen, eine bessere Werbung für die neue Aufmerksamkeitspraxis vorstellen? Für den Intellektuellen als Yogi?

Tatsächlich hat sich durch den Schwenk von der Quantenphysik zur Neurobiologie oder Gehirnforschung als Referenzwissenschaft für Meditationspraktiker etwas verändert: Während die Quantenphysiker lediglich theoretische Spekulation zu bieten hatten, können die Neurowissenschaftler mit empirisch erhobenen Daten aufwarten. Mit denen sich in farbenfroher Powerpointpräsentation nicht nur auf Kongressen über »Meditation und Wissenschaft« vor Wissenschaftsgläubigen renommieren lässt, zu denen wir uns alle zählen dürfen. Die bunten Schaubilder von »neuronalen Korrelaten« sollten auch Skeptikern anschaulich vor Augen führen, ja, was eigentlich? Dass es sich bei der Meditation oder Kontemplation um einen realen Vorgang handelt, dass im Bewusstsein von Meditierenden oder Kontemplierenden etwas Wirkliches vorgeht. Nicht nur, weil ein neuronaler Prozess feststellbar ist und Bewusstsein Gehirnprozesse zur Voraussetzung hat, sondern sich ein von anderen unterscheidbares, spezifisches Funktionsmuster zeigt, das dem geistigen oder Bewusstseinszustand »Meditation« oder »Kontemplation« zugeordnet werden kann. Mithin der Nachweis, dass hier tatsächlich Erlebnisse vorliegen, dass die Betreffenden sich die Erfahrungen, von denen sie berichten, nicht aus den Fingern gesogen haben. Lediglich bei der Behauptung – sofern Meditierende denn zu dieser begrifflichen Qualifizierung neigen –, dass man einer »Gotteserfahrung« teilhaftig geworden sei, dürfen Skeptiker auch weiterhin mit gutem Grund skeptisch bleiben. Denn mit einem ontologischen Gottesbeweis ist es auch diesmal nichts, der Wirklichkeit des meditativen oder kontemplativen Erlebens zum Trotz.

Wer sich als Skeptiker nicht geschlagen gibt und vom Reellen und Nützlichen der Meditation nach wie vor nicht überzeugt ist, dem sei »Meditation für Skeptiker« empfohlen, das Buch des Psychologen und Meditationsforschers Ulrich Ott, der wegen reger Nachfrage mit »Yoga für Skeptiker« noch einmal nachgelegt hat. Der Doppelpack für die besonders hartnäckigen Skeptiker. – Doch wie geht der Meditationspraktiker, der nicht erst durch wissenschaftlich generiertes Datenmaterial von der Wirklichkeit und vom Sinn seines Tuns überzeugt werden muss, damit um, wenn das Unscheinbare und Geringfügige dieses Tuns plötzlich in vielfacher Vergrößerung und greller Beleuchtung als ein Objekt der Wissenschaft vor ihn hingestellt wird? Am besten, indem er, auch als Laie, mit wissenschaftlicher Neugier reagiert. Und gleichzeitig mit einem »erheblichen Maß an Gelassenheit«, wie Martin Seel vielleicht sagen würde.

Dies gilt auch für Intellektuelle, soweit sie sich mit Theorie und Praxis der Meditation vertraut machen möchten. Beides, wissenschaftliche oder theoretische Neugier und Gelassenheit, wird ihnen – das Gros der Intellektuellen »im starken Wortsinne« rekrutiert sich aus geisteswissenschaftlichen Milieus – in diesem Fall dadurch erleichtert, dass am Projekt Wissenschaft und Meditation, wie es unter der Regie von Gehirnforschung und Neurobiologie vorangetrieben wird, nicht mehr ausschließlich Naturwissenschaftler beteiligt sind, sondern in zunehmender Zahl ebenso Forscher aus den Geisteswissenschaften. Nicht zuletzt sogar Philosophen. Unter diesen an vorderster Front Vertreter der »Philosophie des Geistes«, im Angelsächsischen »Philosophy of Mind«. Ihr führender Kopf hierzulande ist Thomas Metzinger. Der bereits früh erkannt hat, dass empirische Daten, vor allem solche aus den kognitiven Neurowissenschaften, »für philosophische Fragestellungen unmittelbar relevant sind«. Allen voran die Frage nach dem Geist bzw. dem Bewusstsein. »Im Jahr 1994, im Anschluss an eine sehr bunte Konferenz von Bewusstseinsforschern in Tucson, Arizona«, schreibt Metzinger, »half ich dabei, eine neue Organisation zu gründen, die »Association for the Scientific Study of Consciousness« (ASSC). Ihr Ziel besteht darin, den harten Kern der wirklich Ernsthaften in der Naturwissenschaft und aus der Philosophie des Geistes zusammenzubringen.« – Endlich Nägel mit Köpfen auf einem Gebiet, wo dem frei flottierenden Gelabere bislang keine Schranken gezogen waren? Sieht ganz danach aus. Und für diejenigen, die es über die Fachgrenzen der akademischen Philosophie hinaus interessiert, hat Metzinger den »Ego-Tunnel« geschrieben. Im Untertitel »Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik«. Metzinger demonstriert, was unter Berücksichtigung wissenschaftlicher Standards die »feinkörnige und sorgfältige Beschreibung des *inneren Erlebens als solchem*« heißt. Darunter insbesondere »veränderte Bewusstseinszustände wie etwa Meditation, Klarträume oder außerkörperliche Erfahrungen und psychiatrische Krankheitsbilder«, die allesamt »keine philosophischen Tabuzonen« sein sollten. Weiterhin geht es Metzinger um »die Folgen dieser neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse über die innere Natur unseres Geistes«. Speziell um »die mit ihnen verbundenen ethischen Herausforderungen sowie die gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen, die als Folge der naturalistischen Wende im Menschenbild möglicherweise auftreten könnten und zwar schneller als viele von uns heute vielleicht noch denken«.

Letzteres hört sich bedrohlich an und Metzinger möchte es auch als Mahnung verstanden wissen. Zuerst jedoch: was hat es mit dem »Ego-

Tunnel« auf sich? Ein Begriff, der Intellektuelle vielleicht nicht einmal befremdet. Ist dies, der Ego-Tunnel, nicht der Ort, an dem sie ohnehin die meiste Zeit im Stau stehen? Das auch, würde Metzinger wahrscheinlich einräumen. In der Hauptsache aber ist es die zentrale theoretische Metapher seines wissenschaftlich philosophischen Erklärungsmodells unseres Bewusstseins. Von Platons Metapher der Höhle unterscheidet sich die Metzingersche dadurch, dass es eine bewusstseinsunabhängige äußere Realität gibt, aber keine ewigen Ideen – wissenschaftlich philosophischer Materialismus oder Naturalismus versus philosophischer Idealismus oder Metaphysik. Die Erklärung zu menschlichem Bewusstsein oder Geist – und damit dem Arbeitsplatz von Intellektuellen, könnte man sagen – in Metzingers wissenschaftsmetaphorischem Slang: »Was in Wirklichkeit geschieht ist, dass das visuelle System in Ihrem Gehirn einen Tunnel durch die unvorstellbar reichhaltige physikalische Umwelt bohrt und im Verlauf dieses Vorgangs die Innenwände des Tunnels sozusagen in verschiedenen Farbtönen anmalte. [...] Bewusste Erlebnisse sind komplexe mentale Modelle in dem repräsentationalen Raum, der sich durch das gigantische neuronale Netzwerk in unseren Köpfen öffnet. Und weil dieser Raum durch eine Person erzeugt wird, die Gedächtnis besitzt, und sich in der Zeit vorwärts bewegt, ist er gleichzeitig ein Tunnel.«

»Kognitive Neurowissenschaft des Bewusstseins und die Philosophie des Geistes«, »phänomenales Bewusstsein«, »Erscheinen einer Welt«, »Repräsentation und Metarepräsentation«, »Weltmodell und Selbstmodell« usf. – Metzingers sorgfältig, Glied für Glied zusammengestöpselter Ohrwurm, bei dem wir auf der Hut sein sollten, dass er uns nicht bis in den stillsten Winkel des yogischen Exerzitiums verfolgt. *Und* die theoretische Norm, hinter die wir als kognitionswissenschaftlich und geistphilosophisch Aufgeklärte von nun an nicht mehr zurückfallen dürfen. – Nachdem wir so mit empirisch konsolidierten Begrifflichkeiten und Theoriekonstrukten bestens ausgestattet sind, kehre ich – durchaus in Einklang mit den handlungsorientierten und praxisbezogenen Absichten Metzingers – zur Ausgangsfrage nach einem eventuellen »Profit« für Meditationspraktiker zurück. Ich greife eine Äußerung Metzingers (aus einem Gespräch mit Ralf Müller-Schmied in Deutschlandradio Kultur) auf, in der er einen Aspekt der meditativen Tiefenerfahrung – reines Gewahrsein, von keinem Ich-Bewusstsein begleitet, wie ich es beschreiben würde – aus neurophilosophischer Sicht als eine mögliche »phänomenale Gegebenheit« bestätigt: »Man kann sich zum Beispiel vorstellen, dass ein Zen-Mönch, der seit 40 Jahren meditiert, in tiefer Meditation mit geöffneten Augen [...] auf einen roten Bo-

denbelag schaut und dass dieser Zen-Mönch kein Selbstbewusstsein mehr hat. Dass er hoch bewusst ist, in einem Zustand einer sehr intensiven Achtsamkeit, sagen wir in einer globalisierten Aufmerksamkeit, dass aber sein Ich-Gefühl sich vollständig aufgelöst hat. In so einer Situation hätten wir die Qualität der Röte, ein bewusstes Rot-Erleben. Aber es wäre sozusagen das Licht an, aber niemand zuhause.« Da staunt der Laie und der Fachmann wundert sich. Und der Meditierende? Er winkt nicht ab, er lächelt nur wissend wie ein kleiner Buddha.

Mit anderen Worten: Der Meditierende – vom ungeübten Neuling abgesehen – befindet sich je schon im Besitz dessen, was es zum Gelingen eines Exerzitiums bedarf. Mehr braucht es nicht. Das szientifische Sprachspiel würde seiner Praxis – und an dieser ist ihm und muss ihm *als Praktizierendem* einzig gelegen sein – auch nichts Brauchbares hinzufügen. Das auf die praktischen Anforderungen der meditativen oder yogischen Übung fokussierte sowie der Verständigung über den inneren Erfahrungsprozess dienende »pragmatologische« Sprachspiel – variabel komponiert aus einem diesbezüglichen Fundus an tradierten und jeweils gerade aktuellen Vokabularen und Semantiken – erfüllt seinen Zweck sowohl für die Übenden als auch für die, welche die Übung erst noch kennenlernen möchten. Um seiner Funktion zu genügen, bedarf dieses Sprachspiel nicht der Optimierung durch ein szientifisches. Was nicht heißt, dass es, so wie es alltags-sprachlich anschlussfähig ist, dies nicht auch wissenschaftssprachlich wäre. – Kurz und gut, Profiteur der Veranstaltung – Meditierende in die Röhre – scheint kein anderer als die Wissenschaft selbst. Die Meditierenden gönnen ihr diesen Erfolg, uneigennützig wie sie sind. Ja, sie sind nicht einmal sonderlich an der Genugtuung interessiert, nunmehr den Segen der Wissenschaft zu genießen und infolgedessen weniger scheel oder verständnislos angesehen zu werden von Leuten, die sich in ihrem Urteil von dieser Instanz abhängig machen wie vom letztinstanzlichen Richter-spruch.

P. S. Wovon war noch beim Wissenschaftsskeptiker Hans-Peter Dürr oben die Rede? Wir seien »gefangen im Netz unserer Definitionen«. Und auf die Interviewer-Frage, ob die Wahrheit per se »außerhalb der Sprache« liege: »Außerhalb der Sprache und des begrifflichen Denkens. Wir müssen uns bewusst machen, dass auch die Wissenschaft immer nur in Gleichnissen spricht.« – Und nun folgt Thomas Metzinger nicht etwa mit einer Gegenrede. Im Gegenteil: Als »erlebende Subjekte« besitzen wir z.B. »keine Identitätskriterien« für subtile Erlebnisse wie etwa bei der Farbwahrnehmung und die sich daher auch nicht in Form »begrifflicher Entitäten«

versprachlichen lassen: »Wenn das stimmt, dann kann man das eigentlich nicht zu einer theoretischen Entität im strikten Sinne machen. Und das ist ein Problem für die Bewusstseinsforschung. Wir erkennen da eigentlich aus der harten empirischen Forschung, finde ich, wenn man sie ernst nimmt, etwas sehr Schönes. Man erkennt nämlich, dass Bewusstsein tiefer und subtiler ist als wir bisher gedacht haben. Dass es eine Ebene gibt im Erleben, die streng an das Jetzt gekoppelt ist, für die man keine Begriffe bilden kann. Sozusagen die Diesheit ihres Blau-Erlebnisses im Himmel, die gibt es nur jetzt und die werden sie nicht raus transportieren können in den Raum öffentlicher Kommunikation, in den Raum von Sprache und Begriffen ...«

90

Was Sie schon immer über Meditation wissen wollten

Es gibt nicht nur die Meditierenden in der Röhre und außerhalb derselben und auf der anderen Seite die sich für »phänomenale Zustandsräume« und deren »neuronalen Korrelate« interessierenden Forscher aus den Neuro- und Kognitionswissenschaften. Es gibt auch den Leser dieser Zeilen, der, ehe er seinerseits vielleicht ein Übender werden möchte, viel genauer und konkreter wissen will, was er sich unter Meditation und dem an ihre Praxis geknüpften Versprechen eines veränderten Aufmerksamkeitsverhaltens vorzustellen hat. Und der, was eben dies anlangt, dem Autor schon eine Zeit lang im Ohr liegt mit dem Refrain »ich bin noch immer unbefriedigt«. Vielleicht ist gerade er es, der Leser, der von der neurowissenschaftlichen Meditationsforschung profitiert, indem er endlich hier aus zuverlässiger Quelle erfährt, was er schon immer über Meditation wissen wollte. Der Autor bleibt skeptisch, überlässt das Urteil aber dem Leser.

Wie im Fall des folgenden Beispiels, mit dem es an dieser Stelle sein Bewenden haben muss. Es handelt sich um die Frage nach dem »Bewusstsein als solchem« oder der »Essenz des Bewusstseins« (Metzinger), bei der es für den vergleichenden Beobachter einen Berührungspunkt zu geben scheint mit jener Seins- bzw. Wirklichkeitserfahrung im yogischen Zustand oder dem der tiefen Meditation, den ich im Vorangehenden meist mit dem Ausdruck »Gewahrsein« angedeutet habe. Metzingers »das Licht ist an, aber es ist niemand zuhause«. Im »Ego-Tunnel« fragt er: »Wenn wir also wissen wollen, was die Essenz des Bewusstseins ist, warum sollten wir dann nicht

diejenigen Menschen konsultieren, die es in seiner reinsten Form kultivieren? Oder noch besser, warum sollten wir nicht moderne bildgebende Verfahren benutzen und direkt in ihr Gehirn schauen, während sie die Einheit und die Ganzheitlichkeit ihres bewussten Geistes maximieren?» Schauen wir also wieder einmal in die Röhre. »Antoine Lutz und seine Kollegen am W. M. Keck Labor für funktionale Bildgebung und Verhaltensforschung an der Universität von Wisconsin haben tibetanische Mönche untersucht, die eine Meditationserfahrung von mindestens 10 000 Stunden besaßen. Sie fanden heraus, dass Meditierende lang anhaltende Gammaband-Oszillationen in ihrem Gehirn erzeugten, die in EEG-Messungen während der Meditation deutlich sichtbar waren. Die bei manchen dieser Langzeitmeditierenden beobachtete Gamma-Aktivität scheint die stärkste zu sein, über die jemals in der wissenschaftlichen Literatur berichtet wurde.« Warum diese Entdeckung so aufregend ist: »Wie Wolf Singer und seine Mitarbeiter gezeigt haben, gehören Oszillationen im Gammaband – die durch Gruppen von Nervenzellen verursacht werden, die gleichzeitig etwa vierzigmal pro Sekunde feuern – zu unseren gegenwärtig heißesten Kandidaten für die Erzeugung von Einheit und Ganzheit.« – Metzinger hegt einen »faszinierenden Gedanken«, auf den ihn Ulrich Ott, »Deutschlands führender Meditationsforscher«, gebracht habe: »Könnte tiefe Meditation vielleicht genau der Vorgang sein, vielleicht der einzige Vorgang, bei dem Menschen manchmal den globalen Hintergrund des Erlebens in die Gestalt verwandeln können, in das dominierende Merkmal des bewussten Erlebens selbst?» Jedenfalls passe diese Annahme zu einer intuitiven Vermutung, die auch von anderen führenden Forschern angestellt werde. »Nämlich, dass man in derartigen Bewusstseinszuständen die grundlegende Subjekt-Objekt-Struktur des Erlebens transzendieren kann.« Die zugrunde liegende »oszillatorische Aktivität mit einer hohen Amplitude im Gehirn« benötige zum schrittweisen Aufbau »mehrere Dutzend Sekunden« bei erfahrenen Meditierenden: »Sie können es nicht einfach anschalten. Im Gegenteil, es scheint sich nur genau dann entfalten zu können, wenn der Meditierende es schafft, achtsam aber anstrengungslos beiseite zu treten.«

Meditierende als Weltmeister der Synchronisation. »Die erforderliche Zeit zur Herstellung von Synchronizität ist proportional zur Größe des neuronalen Zellverbands und in der Meditation muss eine orchestrierte Gruppe von vielen hundert Millionen Nervenzellen gebildet werden.« Erst hier kommt überhaupt die Erlebnisqualität zur Sprache, die bewusstseinsphänomenologische Besonderheit der meditativen Erfahrung: »Die Oszillationen stehen [...] in direkter Beziehung zu den verbalen Berichten der

Meditierenden über die Intensität des meditativen Erlebens. Es besteht also ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den Oszillationen und der berichteten Intensität selbst.« Und: »Eine weitere interessante Entdeckung ist, dass es im Anschluss an die Meditationspraxis signifikante Veränderungen der Hirnaktivität im normalen Ruhezustand gibt. Anscheinend verändert also wiederholte Meditationspraxis die Tiefenstruktur des Bewusstseins selbst.« – Womit wir endlich den Punkt erreicht haben, von dem aus sich in unserem Sinne – in Richtung auf eine Veränderung des Aufmerksamkeitsverhaltens – extrapolieren lässt. Meditation erweist sich im Labortest exakt als diejenige ›Geist- oder Bewusstseinstechnik‹, die »auch aus der Perspektive der Wissenschaft notwendig wäre, um Veränderungen an den synaptischen Verbindungen auf besonders wirksame Weise hervorzuführen.« Auf empirisch wissenschaftlicher Ebene, sprich hirnhysiologisch, wäre damit der Weg aufgezeigt, an dessen Ende ein neues Aufmerksamkeitsverhalten stünde. Bei Intellektuellen oder wem auch immer. Und der Leser, den somit die Wissenschaft wenigstens anhand dieser einen Facette das Ihrige zu dem hat wissen lassen, was er schon immer über Meditation wissen wollte, müsste ihn – jenen Weg – lediglich noch gehen, meditationspraktisch. Beziehungsweise, begreift er sich als Intellektueller, die nächst höhere Ebene erklimmen, die des Intellektuellen *und* des Yogi.

P. S. ›Die nächst höhere Ebene‹ ist natürlich eine Wertung. Nicht schon auf molekular- und neurobiologischer Beobachtungsebene, wohl aber auf geistphilosophischem Problematisierungsniveau spielen die beim Thema ›Bewusstseinsrevolution‹ vorgenommenen Kategorisierungen in den Bereich des Normativen. Um hier jedoch einigermaßen verlässlich urteilen, d.h. werten zu können, reicht es kaum aus, einen Bewusstseinszustand, einschließlich der positiven oder negativen Verhaltenseffekte, lediglich ›wissenschaftlich objektiv‹ beschrieben zu finden. Erst recht nicht auf der reduktiven Stufe seines neuronalen Korrelats. Von wunderbar synchron feuernden Neuronen auf einen friedlichen Geist zu schließen, der sich synaptisch gerade auf größeres Einfühlungsvermögen oder mehr Mitgefühl umprogrammiert, lässt den neurowissenschaftlichen Laien zu Recht ›irgendwie unbefriedigt‹. – Für Thomas Metzinger gehört Meditation bewusstseinsethisch in die Rubrik »guter Bewusstseinszustand«. Was sind die Kriterien? »Meine eigene Intuition besagt«, schreibt er, »dass ein wünschenswerter Bewusstseinszustand mindestens drei Bedingungen erfüllen sollte. Er sollte Leid minimieren, nicht nur bei uns Menschen, sondern auch bei allen anderen leidensfähigen Wesen. Idealerweise sollte er ein epistemisches Potential besitzen, d.h. dass er eine Komponente der

Einsicht und der Erweiterung von Wissen haben sollte. Und er sollte Verhaltenskonsequenzen haben, die die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten weiterer wertvoller Bewusstseinszustände in der Zukunft erhöht.« Erfüllt der »phänomenale Zustandsraum«, in den Meditierende eintreten – der prozesshafte Erlebnisraum einer veränderten Wirklichkeitswahrnehmung, zu deren Beschreibung sie im Nachhinein Worte wie Leere, Stille, Gewahrsein, die geistige Elevation eines All-Ein-Seins und andere mehr verwenden –, erfüllt diese Erfahrung die von Metzinger genannten Bedingungen? Um die Frage auf intellektuell redliche Weise beantworten bzw. bejahen zu können, führt abermals kein Weg daran vorbei, in der Ersten Person Singular in diesen wünschenswerten oder guten Bewusstseinszustand einzutreten und dessen ›Güte‹ und Wünschbarkeit selbst zu erfahren.

91

Intellektuelle Redlichkeit

Der Leser ahnt es. Kurz vor Torschluss – unsere Reise durch zeitgenössische Theoriediskurse und etliche durch Intellektuelle angezettelte Erregungszustände neigt sich dem Ende zu – haben wir noch einmal ein richtig großes Fass aufgemacht. Wiederum vom Neurophilosophen Thomas Metzinger herbeigeschafft. Es trägt den Aufkleber »Bewusstseinsethik«. Und so sorgenvoll, wie Metzinger die Stirn in Falten legt, ist da nicht nur Gutes drin. Die entsprechende Ethikkommission ist auch noch gar nicht gebildet. Sonst könnte man der Sache mit einem erheblicheren Maß an Gelassenheit entgegenblicken. – Zunächst jedoch: warum überhaupt »Bewusstseinsethik«? In naturgeschichtlicher Globalperspektive stellt sich dem Betrachter die Entstehung von Bewusstsein im Allgemeinen wie auch die Entwicklung von metarepräsentationalem Ich-Bewusstsein beim Menschen als ein natürliches Ergebnis der biologischen Evolution dar, für welches der Mensch selber »nichts kann«. Will sagen, unsere eigene Entscheidung hat hierbei keinerlei Rolle gespielt. Was indes bei einer künftigen Bewusstseinsrevolution anders sein wird und daher Metzinger zufolge die Notwendigkeit von »Bewusstseinsethik« erzeugt. Bewusstseinsrevolution habe sich aus einem im Rückblick deskriptiven in ein gegenwärtig und in Zukunft normatives Geschehen verwandelt.

Was ist daran so dramatisch? In Metzingers Augen: dass die quasi durch Menschenhand selbstgemachte Bewusstseinsrevolution längst in gro-

ßem Stil von statten geht. Und überwiegend in die falsche Richtung läuft. Sind es die gleichen Kassandrarufe wie die eines Manfred Spitzer? Computer und Smart Phones – so der Ulmer Mediziner und Gehirnspezialist – machen, insbesondere unsere Kinder, nicht nur dick, dumm und dusselig, sie machen zu allem Überfluss auch noch dement. Das 4D-Horrorszenario der Bewusstseinsinvolution, parallel zum 3D-Drucker? – Liest man Metzinger, hat man den Eindruck, auch er schließt den bewusstseinsethischen Kollaps nicht völlig aus. Er möchte kein Alarmist sein, sagt er. Und muss es in gewisser Hinsicht dann doch sein. Die aus dem raschen Fortschritt der Neuro- und Kognitionswissenschaften automatisch sich ergebenden »neuen neurotechnologischen Handlungsmöglichkeiten« seien keineswegs nur eine gute, sondern auch »eine gefährliche Nachricht«. Sollten Politik und Gesellschaft an der Aufgabe scheitern, mit diesen neuen Handlungsmöglichkeiten »intelligent und verantwortlich umzugehen«, könnten wir uns »einer ganzen Reihe von historisch beispiellosen Risiken gegenübersehen«. Solchen einer systematischen Manipulation des Bewusstseins. Ihr sind mit dem technischen Zugriff auf die neuronalen Korrelate Tür und Tor geöffnet. Wobei »nicht nur sinnliche und gefühlsmäßige Erfahrungen [...] der technischen Manipulation offen(stehen). Dasselbe gilt auch für höherstufige Eigenschaften des Ego, wie z.B. das Erleben des eigenen Willens oder des Vollzugsbewusstseins.« Ein regelrechtes Gruselkabinett an invasiven und nichtinvasiven »schönen neuen Gehirn- und Bewusstseistechnologien« lässt Metzinger an uns vorüberziehen. Noch nicht mit von der Partie der italienische Neurowissenschaftler Sergio Canavero, der die Transplantation eines Kopfes in Aussicht stellt. Wovon die Presse im März 2015 berichtet hat. Da lag Metzingers aktualisierte Auflage seines »Ego-Tunnel« bereits vor.

Ob ein transhumanistisch manipuliertes Bewusstsein, ein mittels Neuro Enhancement renovierter Ego-Tunnel, der nicht wiederzuerkennen ist, oder gleich die neue Rübe: Die Drastik soll die Dringlichkeit eines politischen Hinsehens statt Wegschauens unterstreichen. Den bewusstseinsethischen Regelungsbedarf, wie ihn Metzinger sieht. Vor Jahrzehnten habe man in der Drogenpolitik schon einmal eine vernünftige Regulierung versäumt, mit verheerenden Folgen. – Weil es das Aufmerksamkeitsverhalten von Intellektuellen unmittelbar angeht: »Der wichtigste Unterschied zur gescheiterten Drogenpolitik des vergangenen Jahrhunderts besteht [...] darin, dass heute viel mehr Menschen an einer Verbesserung ihrer geistigen Leistungsfähigkeit interessiert sind als an spirituellen Erfahrungen.« Vorreiter im Gebrauch der legal wie illegal den Markt überschwemmenden

»Schlaumacher und Wachmacher« – am populärsten zurzeit Methylphenidat, besser bekannt als Ritalin – sind Angehörige der ›gebildeten Stände«. Eine vom Wissenschaftsmagazin »Nature« durchgeführte informelle Online-Umfrage ergab, dass unter den befragten ›Intelligenzlern‹ jeder fünfte »solche Medikamente bereits aus nichtmedizinischen Gründen genommen hatte, um Aufmerksamkeit, Konzentration oder Erinnerungsvermögen zu stimulieren«. Die Kaffeetrinker Harald Martenstein und Robert Menasse – siehe oben ›Speedy Intellektuales‹ – sehen da ziemlich alt aus, ob sie nicht auch mal auf Modafenil und Betablocker umsteigen wollen?

Wie schafft man es, im Dschungel der Selbstoptimierungs- resp. Selbstausbeutungsstrategien nicht dem Zynismus oder moralischer Verkommenheit zum Opfer zu fallen? Mit dem Oberbegriff *intellektuelle Redlichkeit* benennt Metzinger die von ihm gewählte normative Position. Zur Orientierung in Anwendungsfragen und innerwissenschaftlich als Richtschnur in Wahrheitsangelegenheiten sowieso. Allerdings lässt er die Leser des »Ego-Tunnel« nicht selten im Unklaren über die eigene Bewertung oder Stellungnahme. »Einer der Befragten sagte«, so zitiert Metzinger einen der Probanden aus obiger Online-Umfrage: »In meiner beruflichen Funktion bin ich dazu verpflichtet, meine eigenen Ressourcen zum größten Nutzen der Menschheit einzusetzen. Wenn solche Enhancer einen Beitrag zu diesem Dienst an der Menschheit leisten können, dann ist es meine Pflicht, sie anzuwenden.« Alles paletti? Oder wenn Metzingers theoretische Neugier bzw. seine Wissenschaftsbegeisterung ganz offensichtlich mit ihm durchgehen: »Könnte die streng reduktionistische kognitive Neurowissenschaft vielleicht eine Form der Turbomeditation entwickeln, die Mönchen dabei hilft, bessere Mönche zu sein und Mystikern, bessere Mystiker zu sein?«

Klar doch, Aussteigen ist nicht die Alternative. Das »Risiko, das ich sehe in der Gegenwart«, so Metzinger im Rundfunkgespräch, »ist, dass es vielen Leuten einfach zu kompliziert wird. Nicht nur politisch, global, zu unübersichtlich, sondern eben auch, was das Bild des Menschen, das Bild von Geist und Gehirn usw. angeht. Dass es eine Fluchtbewegung in Formen des Fundamentalismus und des Irrationalismus gibt. Ich sehe das in meiner eigenen Generation. Die ersten Leute, die Anfang der 70er z.B. in tiefer, ernster Absicht [...] nach Indien gefahren sind, neue Formen von Spiritualität, die erfahrungsbasiert waren, nicht an Glauben orientiert waren, ausprobiert haben, diese Bewegung ist ja völlig versackt in so einer Supermarkt-, in so einer Wellness-Spiritualität. Mit vielen von diesen Leuten können Sie gar nicht mehr vernünftig reden, die haben sich verabschiedet von Grundregeln des rationalen Argumentierens. Und diese Leute sind

natürlich in gewissem Sinne alle verloren für die Probleme, die wir jetzt auf dem Planeten haben, für die man wirklich einen kühlen Kopf bräuchte.« Und denen mit Appellen an intellektuelle Redlichkeit ins Gewissen reden zu wollen, zwecklos wäre. – Metzingers Ansprache in Sachen Bewusstseinsethik richtet sich an diejenigen, die sich einen »kühlen Kopf« bewahrt haben und weder in angstgetriebenen Fundamentalismus noch in moralisch indifferenten hippen Hedonismus abgedriftet sind. Ich sehe bei ihm hier allerdings zwei Probleme. Das eine liegt im eigentümlichen Schlingerkurs der von ihm vorgenommenen Wertungen bzw. Nicht-Wertungen, der seinem Hin- und Hergerissensein zwischen Faszination und Erschrockenheit geschuldet sein dürfte. »Im Allgemeinen dürfen wir uns dabei viel Gutes erhoffen.« Vom »Handlungspotential« der Neurowissenschaften und -technologien. »Warum sollten wir neurophänomenologische Fortschrittsverweigerer sein?« fragt er. »Man kann sich« – wer ist »man«? – »eine Zukunft vorstellen, in der die Menschen nicht mehr nur zum Spaß Videospiele spielen oder mit virtuellen Realitäten experimentieren, sondern stattdessen auf ihrer Suche nach einem tieferen Sinn mit Hilfe der allerneusten neurotechnologischen Werkzeuge das Universum veränderter Bewusstseinszustände erforschen. Vielleicht kann man sich dann an jeder Straßenecke die Schläfenlappen kitzeln lassen. Oder die Menschheit kehrt ihren Kirchen, Synagogen und Moscheen den Rücken um das Heil in neuen Zentren für transpersonalen Hedonismus und metaphysisches Tunneldesign zu suchen.« So Metzinger zuletzt etwas ironisch. Um dann wieder das Bedenkliche hervorzuheben und in die Rolle des Mahners oder gar des Alarmisten zu schlüpfen, in der wir ihn zuvor kennen gelernt haben.

Das andere Problem, das ich sehe, besteht darin, dass Metzingers Neuro- oder Bewusstseinsethik lediglich als Desiderat vorgetragen wird, welches er, von einer Ausnahme abgesehen, inhaltlich nicht konkretisiert. Indem er auf den postulierten Regelungs- oder Handlungsbedarf nicht schon mit eigenen Vorschlägen reagiert, meldet er zunächst nur Diskursbedarf an. Der zwar gegeben ist, mit dem erfahrungsgemäß aber die Gefahr der infinitesimalen Diskursivierung des Themas einhergeht. Endloser Diskurs als Ersatzhandlung bzw. Handlungersatz. – Oder philosophisches Probehandeln, das Metzingers Philosophenherz höher schlagen lässt. Sein ethisches Lieblingsdilemma in diesem Zusammenhang: »Was würden wir tun, wenn ›Moral Enhancement‹, also die Verbesserung der eigenen ethischen Einsichtsfähigkeit und des moralischen Verhaltens, zu einer pharmakologischen Handlungsmöglichkeit würde? Beispielsweise durch neue

Medikamente, die dazu führen, dass die Menschen sich prosozialer und altruistischer verhalten? Hielten wir es dann aus ethischen Gründen für geboten, das moralische Verhalten jedes Einzelnen zu optimieren?« Herrlich, was für ein weites Feld!

Und die Ausnahme? Dieses eine Mal, wo Metzinger eine konkrete, bewusstseinsethisch gebotene Maßnahme vorschlägt? Ihm zufolge verspricht sie eine erfolgreiche Abwehr nicht nur des »organisierten Angriffs auf den Raum des Bewusstseins per se«, d.h. dass man »versucht, uns die Kontrolle für die eigene Aufmerksamkeit zu entreißen«. Sie wäre auch eine angemessene Antwort auf die durch »immer neue mediale Umwelten« erzeugte »Mischung aus Traum, Demenz, Berauschtigkeit und Infantilisierung«. Metzingers Vorschlag »für eine Gegenmaßnahme angesichts dieser sich verstärkenden Angriffe auf unsere Konzentrationsreserven besteht darin, in unseren Schulen flächendeckend Meditationsunterricht einzuführen«. Pädagogisch unterfüttert mit der Erläuterung: »Junge Menschen müssen sich zuerst der begrenzten Natur ihrer eigenen Fähigkeit zur Aufmerksamkeit bewusst werden. Dann sollten sie Techniken erlernen, die ihre Achtsamkeit verstärken und ihre Fähigkeit, sie aufrecht zu erhalten, maximieren. Techniken, die im Kampf gegen die kommerziellen Konzentrationsräuber hilfreich sein werden und die nebenbei auch einen eigenen Referenzrahmen schaffen, der spätestens dann hilfreich sein könnte, wenn unsere Kinder sich mit den ersten Versuchungen durch bewusstseinsverändernde Drogen konfrontiert sehen.« Und besonders wichtig nach Metzingers Dafürhalten, »dass diese Meditationskurse in einem weltanschaulich vollkommen neutralen Rahmen stattfinden«, mit dem »Sportlehrer als natürlichem Ansprechpartner«.

Flächendeckende Meditation, Donnerwetter! Womöglich fragt sich der Leser jetzt, ob es dem Autor von »Der Intellektuelle als Yogi« nicht die Schamröte ins Gesicht treibt, dass er auf den letzten Seiten seines Buchs angelangt ist und noch nicht die Forderung nach flächendeckender Meditation für Intellektuelle auf Normalniveau erhoben hat. Die Antwort ist einfach, warum er dies nicht getan hat: Wir sind hier nicht in Metzingers »Ego-Tunnel«. Im dortigen Diskussionsrahmen mag diese Forderung – flächendeckende Meditation für Kinder und Jugendliche – durchaus Sinn machen. Was jedoch bei »flächendeckender Meditation für Intellektuelle« schon deshalb nicht der Fall wäre, weil hier ohne wenn und aber gilt, was Metzinger an anderer Stelle seines »Ego-Tunnels« – eine Spur selbstkritisch wohl auch – zu bedenken gibt: »Die Entwicklung einer Bewusstseinskultur hat nichts mit organisierter Religion oder einer bestimmten politi-

schen Agenda zu tun, ganz im Gegenteil. Eine echte Bewusstseinskultur wird immer ein subversives Unterfangen sein, weil es den Einzelnen dazu ermutigt, die Verantwortung für sein eigenes Leben zu übernehmen.« – Ein »subversives Unterfangen«: die Heterotopie des yogischen Exerzitiums lässt grüßen.

Das Drama des begabten Wissenschaftlers. So könnte man Metzingers mändrierenden Gedankengang zu seinen »Arbeitsbegriffen Bewusstseinsethik und Bewusstseinskultur« auch überschreiben. Ähneln es nicht einer Herkulesaufgabe, unter den gegenwärtigen Bedingungen gleichzeitig Begeisterung für die Wissenschaft und den Forschertrieb in sich zu kultivieren und nicht der Versuchung eines »Willens zur Macht« zu erliegen? So betrachtet, scheint mir, schlägt sich Thomas Metzinger mit Bravour. Zu den von ihm aufgeworfenen Fragen zählen die für Intellektuelle heute richtigen und wichtigen. Beispielsweise: »Wie könnten wir es erreichen, dass sich phänomenologische Tiefe und kritische Rationalität, die zwei starken Seiten des menschlichen Geistes, gegenseitig befruchten? [...] Haben tiefe Meditationserfahrungen möglicherweise einen Einfluss auf die Fähigkeit, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, das Leben in die eigenen Hände zu nehmen und ein politisch mündiger Bürger zu werden?« Ich zitiere aus der Schlusspassage des »Ego-Tunnel« auch hier abschließend die sehr zustimmungsfähigen Sätze: »Die Entwicklung einer Bewusstseinskultur wird bedeuten, den Ego-Tunnel zu erweitern und den Raum veränderter Bewusstseinszustände auf eine Weise zu erforschen, von der wir alle profitieren. [...] Heute geht es genau darum, dass wir unsere Würde nicht verlieren, indem wir eine neue Ebene der Autonomie im Umgang mit unserem eigenen bewussten Geist erreichen. [...] Aber wir müssen auch realistisch bleiben und sollten uns keinerlei utopistische Illusionen machen. Zumindest im großen Maßstab sind die Chancen dafür, den Tiger erfolgreich zu reiten, nicht sehr groß. [...] Es gibt praktische Herausforderungen und es gibt theoretische Herausforderungen. Die größte praktische Herausforderung besteht darin, die Ergebnisse der jetzt aufkommenden ethischen Debatten auch tatsächlich zu implementieren. Die größte theoretische Herausforderung könnte in der Frage bestehen, ob und wie angesichts unserer neuen Situation intellektuelle Redlichkeit und Spiritualität jemals miteinander vereinbart werden können. Aber das ist eine andere Geschichte.« – Eine Geschichte, wie sie »Der Intellektuelle als Yogi« erzählt. Und die *keine* theoretische ist, vielmehr eine eminent praktische.

Plädoyer für den Yogi auf Normalniveau

Habermas lag damals, am Starnberger Institut »zur Erforschung der Lebensbedingungen in der wissenschaftlich-technischen Welt«, goldrichtig mit seiner »Normal Science«-Devise. Dass er mit ihr auch die Hahnenkämpfe unter seinen Mitarbeitern in Schach halten wollte, ist Nebensache. »Normal Science« impliziert allein in der terminologischen Anmutung, dass man es nicht übertreiben soll mit der Wissenschaft und dem Wissenschaftsbetrieb. Was wäre nach dieser Maßgabe anschlussfähiger als der ›Normal-Yoga‹ der meditativen Aufmerksamkeitskunst. Keine religiöse, sondern eine säkulare Übung. Deren zeitliche Beanspruchung und äußerer Aufwand nicht den alltags- oder lebensweltlichen Rahmen mit seinen Verpflichtungen sprengt. – Der Yogi, wie er für Intellektuelle auf Normalniveau in Frage kommt, ist der Yogi auf Normalniveau. Womit ein kulturübergreifender, ›reiner Typus‹ bezeichnet sein soll, ein globales Format ohne mythologisches und folkloristisches Lokalkolorit. Nicht anders wie das ›Format Rationalität‹ und das von diesem abgeleitete der Wissenschaft bzw. der Wissenschaftlichkeit heute ein global einheitliches ist.

Doch jenseits der Abgrenzung vom Extremismus und extremistischen Praktiken: Was besagt ›Normalyoga‹ in der Sache? Als eine Praxis, bei der wie in der Wissenschaft, allerdings auf gänzlich andere Art und Weise, der menschliche Geist gefordert ist? Nichts anderes als was schon immer mit Yoga seiner klassischen Definition gemäß bezeichnet worden ist. Ich erinnere an den bei früherer Gelegenheit zitierten Passus aus dem Yoga-Sutra des Patanjali, der – so wie die Bestimmung des rationalen Denkens und logischen Schließens oder Urteilens seitens der klassischen griechischen Philosophie – über den kulturspezifischen Entstehungszusammenhang hinaus Geltung behält. Dass also mit dem mentalen Prozess resp. Zustand des Yoga das Zur-Ruhe-Kommen bzw. Stillwerden des reflektierenden und urteilenden Geistes bei gleichzeitig wachem Bewusstsein bezeichnet wird. Ein Bewusstseinsprozess oder -zustand, bei welchem Sein oder Wirklichkeit anders als im reflektierenden und urteilenden Modus erfahren wird, zugleich verbunden mit einer veränderten Selbsterfahrung des Geistes. Was das den yogischen Prozess oder Zustand ›induzierende‹ Tun betrifft, die Übungstätigkeit des Yoga, so handelt es sich ausschließlich um ein minimalistisches oder *geringes Tun*. Unvergleichlich geringer noch als das – jedenfalls was an äußerlich zu Beobachtendem dabei gewöhnlich vorliegt – ohnehin schon geringen Tun des Denkens.

Weil sie in jeder Hinsicht außerhalb der Üblichkeit, des kulturell Gewohnten und Gewöhnlichen liegt, habe ich die äußere Tatsache der yogischen Übung, des Übungshandelns, eine Heterotopie genannt, einen ›Andersort‹. Dies zieht die Frage nach dem ›Bewusstseinsort‹ nach sich: Wo hält sich der Übende geistig auf, wenn er nicht denkt und sich auch nicht in ›primärprozesshaften‹ Phantasmagorien (heute auch »mind wondering« genannt) ergeht oder auf Gefühle und körperliche Sensationen einsteigt und diese verstärkt? Es ist die geist- oder bewusstseinstheoretische Frage nach dem ›transzendentalen Nichtort‹ der meditativ erfahrenen Leere oder Stille. Insofern hier die Abwesenheit noch eines ›Allerindividuellsten‹ (wie beispielsweise in Träumen und Tagträumen) zu konstatieren ist, könnte man vielleicht sagen, dass sich an Geist oder Bewusstsein das denkbar Allgemeinste zeigt: die Allmende gewissermaßen. Fügt man sie den von linksalternativen Denkern in jüngster Zeit angeführten »Commons« hinzu, so wäre unter diesen die ›Bewusstseinsallmende‹ wohl das einzige, das nicht neoliberal privatisierbar oder kommerziell appropriierbar erscheint. Allein schon deshalb, weil es nicht symbolisierbar oder darstellbar ist. Wo nichts ist, lässt sich auch nichts teilen und privat aneignen. – Ich habe bereits an früherer Stelle darauf hingewiesen, dass im Falle dieser Heterotopie alle ökonomischen und politischen Beobachtungs- oder Zugriffsversuche ins Leere stoßen. Sollte dies die ultimative Verteidigungslinie im politischen Abwehrkampf gegen den gläsernen Menschen sowie ein herrschaftspolitisch und kommerziell vollständig ausgeleuchtetes, kontrolliertes und kolonisiertes Bewusstsein markieren? Und damit die letzte, uneinnehmbare Bastion der Freiheit? Vorausgesetzt, der Aufenthalt in dieser ›befreiten Zone‹ bzw. der Zugang zu ihr wird nicht durch digitales Störfeuer verhindert, das Menschen daran hindert, eigenständig noch einen halbwegs klaren Gedanken zu fassen, wie dies für den Entschluss zu einem meditativen oder yogischen Exerzitium erforderlich wäre.

Der Ausdruck ›normal‹ sollte im vorliegenden Kontext folglich nicht mit einer diminutiven Konnotation versehen werden. In einem von Intellektuellen – und perspektivisch nicht nur von ihnen – praktizierten ›Normalyoga‹ schlummert das Potenzial einer veritablen Widerstandsbewegung, jedenfalls vor dem Hintergrund des Wetterleuchtens eines digitalen Totalitarismus. Oder wem dies ein wenig zu drohkulissenmäßig klingt und wer es darum positiver ausgeführt haben möchte: im Yogi auf Normalniveau steckt das Zeug zu einer kulturrevolutionären Transformation menschlichen Aufmerksamkeitsverhaltens. Dazu braucht man sich nur einmal vor Augen zu führen, was es allein an äußerer Veränderung mit sich brächte,

wenn eine qualifizierte Minderheit am Tag zwischen sagen wir minimal einer halben und maximal zwei Stunden in der Bewusstseinsallmende zubringen würde. – Aber das ist Zukunftsmusik. Was derzeit realgesellschaftlich oder empirisch an Ansätzen einer kulturellen ›Implementierung‹ von Meditations- und Yogapraktiken zu beobachten ist, hat weniger mit Meditation oder Yoga auf Normalniveau in dem von mir beschriebenen Sinne zu tun, als mit Meditation oder Yoga auf Trivialniveau. Was zunächst kaum anders sein kann, weil – worauf Wolfgang Ullrich in seiner Kritik an der Kulturkritik hingewiesen hat – moderne und postmoderne Kultur sich Tendenzen zur Trivialisierung schwerlich zu entziehen vermag.

Mein Plädoyer für den Yogi auf Normalniveau möge also bitte nicht verwechselt werden mit einem Plädoyer für einen Yogi auf Trivialniveau. MBSR nach Doktor Jon Kabat-Zinn erfüllt nicht die Kriterien von ›normal meditation‹ und als Stressbewältigungsprogramm (»Mindfulness-Based-Stress-Reduction«) und Gesundheitsprophylaxe kann dies kontextbedingt auch nicht anders sein. Auch VHS-Yoga, nicht zu reden von Yoga für Schwangere u.dgl. ist kein Yoga auf Normalniveau im von mir skizzierten Sinne. Ihre Übungsorte sind keine Heterotopien. Es sind nach systemimmanent beschränkten Kriterien kulturell eingewöhnte oder normalisierte Orte innerhalb der institutionellen Infrastruktur von Entspannungs- und Wellnessangeboten, die als wichtiges soziales Subsystem der funktional differenzierten Gesellschaft gebührend zu würdigen der Systemtheoretiker Niklas Luhmann bloß nicht lange genug gelebt hat. – Ich weiß, das eben Ausgeführte ist ungerecht denen gegenüber, die von diesen Möglichkeiten und Angeboten Gebrauch machen und davon profitieren. Bis zu einem gewissen Grad ungerecht auch gegenüber den Experten und den Intellektuellen, die sich für ein solches ›Mainstreaming‹ von Praktiken der Meditation und des Yoga ins Zeug legen. Um ›höherer Gerechtigkeit‹ willen, d.h. dem ursprünglichen oder unverfälschten Geist yogischer Übung und meditativer Praxis zuliebe, muss man solche Ungerechtigkeit wohl in Kauf nehmen. Und ohne das von Intellektuellen professionell bzw. in der Expertenfunktion – als Mediziner, Therapeuten, Pädagogen usw. – in Angriff genommene Mainstreaming zu verurteilen, dennoch dessen Ambivalenz im Blick behalten. Der Zwiespalt, dass statt die Aufmerksamkeitsautonomie der Einzelnen zu stärken und ihnen eine geistige Befreiungserfahrung zu ermöglichen, Meditation und Yoga – werden sie, institutionell angeboten, ›konsumiert‹ und nicht ›heterotopisch subversiv‹ praktiziert – sich in ›tools‹ einer individuellen Optimierungsstrategie verwandeln, der es um die Positionierung im neoliberalen ›Rattenrennen‹ zu tun ist.

Vom narzisstischen Vordenkertum
zur neuen Aufmerksamkeitskunst

In schöner Regelmäßigkeit gibt es ein Stelldichein der Intellektuellen als Medienthema. Wenn sonst nichts Aufregendes passiert. Dann wird die Frage ventilert, ob es »die Intellektuellen« noch gibt. Ob ihr Auslaufmodell ein weiteres Mal verlängert wird. Ob es noch lohnt, sie zu recyceln. Oder ob sie – medial aufgemotzt – heute nur noch als »publizistische Ego-Shooter« zu haben sind, wie Redakteur Reinhard Hübsch das SWR2-Forumsgespräch »Zur Lage der Intellektuellen in der Berliner Republik« vom 02.03.2015 anmoderierte. An wen er wohl beim Wort Ego-Shooter gedacht hat? An Krawallbruder Broder eventuell, wenn dieser mit dem Hammer blogged und es »die Achse des Guten« nennt? Doch die Gesprächspartner der Runde enthielten sich des Hammers und klöppelten lediglich ein bisschen die Nuancen des Themas. Der Herausgeber der »Blätter für deutsche und internationale Politik«, Albrecht von Lucke, hält das Fehlen von Parteintelktuellen für dramatisch, d.h. von intellektuellen Vordenkern, die in den politischen Parteien die »Westbindung« stärken. Um ein Gegengewicht zu bilden zum Heer der Russland- und Putinverstehrer, so stimmt ihm Claus Leggewie zu, Direktor des kulturwissenschaftlichen Instituts in Essen. Ihm ist vor allem »der Klimawandel sehr am Herzen gelegen«. Auch wenn er im Einklang mit dem verstorbenen Frank Schirrmacher »für sich rekonstatiert – wie wir alle an unseren Smartphones und Laptops rumhängen –, dass wir uns nicht mehr konzentrieren können und wenn wir mal ehrlich sind, gilt das für alle vier, die hier gerade miteinander reden«. Was »aber sozusagen nur ein Randphänomen« sei. Der dritte im Bunde, Hauke Brunkhorst, Leiter des Instituts für Soziologie der Universität Flensburg, kann schließlich – unter Protest der beiden anderen – keinen Unterschied mehr feststellen zwischen der FAZ und der BILD-Zeitung. Und hält mit Hinweis auf die »Facebook-Revolutionen« den digitalen Totalitarismus noch keineswegs für ausgemacht. – Von Ego-Shootern keine Rede mehr. Die Herren plädieren unisono fürs gute alte Vordenkertum. Für solides Handwerk. Schuster bleib' bei deinem Leisten oder kehre zurück zu demselben. Nicht gerade sehr einfallsreich.

Wir gehen 13 Jahre zurück. 2002 erschien der von Uwe Justus Wenzel – damals leitender Redaktor des NZZ-Feuilletons – herausgegebene Sammelband »Der kritische Blick – Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden«. Teils kontroverse Versuche einer zeitgenössischen Standort-

bestimmung des Intellektuellen von Seiten prominenter Standesvertreter. Der alerte Hans Ulrich Gumbrecht beispielsweise – er lehrt Literaturwissenschaften in Stanford und ist mittlerweile amerikanischer Staatsbürger – inspiziert die Intellektuellen in ihrer Rolle als »Katalysatoren von Komplexität«. Und möchte sie so an ihre luxurierende Sonderstellung erinnern, an das durchaus verpflichtende Privileg des »riskanten Denkens«, wie es ihnen im geschützten Rahmen von Universitäten großzügigerweise gesellschaftlich eingeräumt werde. Der notorische Schwarzseher Wolfgang Sofsky wiederum behauptet, der Intellektuelle könne heute weder durch Selbstreflexion noch durch Gesellschaftskritik oder Geschichtsbewusstsein definiert werden, sondern einzig über die Radikalität »illusionsloser Beobachtung«. Was ihn unserem Intellektuellen als Yogi nicht einmal so fern sein lässt. – Den Anstoß zur Debatte (die zunächst im Feuilleton der NZZ geführt wurde) gab ein Artikel des amerikanischen Philosophen und Kommunitaristen Michael Walzer, auf dessen Thesen einige der Autoren auch inhaltlich reagiert haben.

In seinem Beitrag »Die Tugend des Augenmaßes – über das Verhältnis von Gesellschaftskritik und Gesellschaftstheorie« profiliert Walzer eine zum abstrakten Universalismus auf Abstand gehende, d.h. stärker an die eigene Kultur und deren Geschichte oder Tradition angeschlossene Positionsbestimmung des Intellektuellen. Ein intellektueller »Ethnozentrismus« oder »Kulturalismus«, wie er seit geraumer Zeit von namhaften US-amerikanischen Philosophen befürwortet wird. Etwa vom »New-Wittgensteinianer« Stanley Cavell, der beim Philosophieren die sinnlichen Qualitäten und erzählerischen Elemente zur Geltung bringen möchte. Ein nicht isolationistischer kulturalistischer Narrativismus, der sich vom kognitivistischen Theoretizismus absetzt. Der wohl prägnanteste und hierzulande bekannteste Vertreter dieser Richtung ist der 2007 verstorbene Richard Rorty. Mit seiner doppelt geknüpften intellektuellen Richtschnur: Demokratie vor Wahrheit plus Narration vor Theorie. – Weil es den Hintergrund zum Verständnis der Auseinandersetzung um die Frage bildet, ob Gesellschaftskritik einer sie fundierenden Gesellschaftstheorie bedarf oder ob jene, um wirksam zu werden, auf Seiten des Kritikers nicht ganz andere Voraussetzungen und Qualitäten verlangt, möchte ich dem Leser hier kurz das zentrale Argument Rortys ins Gedächtnis rufen. So wie er es in seinem Essay »Heidegger, Kundera und Dickens« am Beispiel Heidegger illustriert. Lustigerweise unter Zuhilfenahme des »Hypertheoretikers« Habermas. »Abstraktion durch Verwesentlichung« nennt dieser Heideggers Verfahren, das auch Rorty moniert. Ein extremes Theoretisieren,

dessen Abstraktionen alle Unterschiede im Empirischen Null und Nichtig erscheinen lassen. »1935 gab es für Heidegger metaphysisch gesprochen keinen Unterschied zwischen Stalins Russland und Roosevelts Amerika. 1945 sah er die Massenvernichtung der Juden und die Vertreibung der Volksdeutschen aus Osteuropa als zwei Einzelfälle des gleichen Phänomens. Habermas formuliert das so: »Unter dem nivellierenden Blick des Seinsphilosophen erscheint auch die Judenvernichtung als ein beliebig auswechselbares Geschehen«. Es ist bezeichnend für Heidegger, dass er sich der Notwendigkeit überhoben fühlt, relative Quantitäten menschlichen Glücks in Rechnung zu stellen, und einen Standpunkt mit umfassenderem Blick einnimmt.« Rorty weiter: »Heideggers Weigerung, der Massenvernichtung der Juden sonderliche Beachtung zu schenken, ist typisch für den Drang, unter oder hinter der erzählten Geschichte des Abendlands nach dem *Wesen* des Abendlands zu suchen; sie ist typisch für den Drang, der den Philosophen vom Romancier unterscheidet.« (So Richard Rorty: Heidegger, Kundera und Dickens, in: Ders., Eine Kultur ohne Zentrum, Stuttgart 1993, S. 78).

Wenn sich Rorty für ein »literarisiertes« und damit für ein erzählendes Philosophieren ausspricht, um die Philosophie vor einem im schlimmsten Fall enthumanisierenden Theoretizismus zu bewahren, dann korrespondiert dies der Intuition und Motivation nach mit Walzers Vorstoß, Gesellschaftskritik statt auf Gesellschaftstheorie zu gründen, vielmehr Tugenden wie »Mut, Mitleid und Augenmaß« anzuvertrauen. Tugenden, über die man in erzählender Literatur sehr viel mehr erfährt und lernt als in theoretischen Abhandlungen. – Zurück zu Wenzels Sammelband über die Zukunft des intellektuellen Vordenkertums. Dem kulturalistisch-narrativistischen Ansatz der Amerikaner widersprechen dezidiert mit kognitivistischer Gegenargumentation die beiden Deutschen Ralf Dahrendorf und Axel Honneth. »Theorie ist wichtiger als Tugend«, sobald es um Gesellschaftskritik geht, kontert Ralf Dahrendorf. »Idiosynkrasie als Erkenntnismittel« hat Axel Honneth seinen Beitrag programmatisch überschrieben (S. 61ff.). Ein so eloquentes wie ambitioniertes Plädoyer für den theoretischen Kognitivismus, die Unabdingbarkeit von Gesellschaftstheorie für Gesellschaftskritik. Dessen Einwände gegen den Narrativismus mir stichhaltig erscheinen, die mangelnde Plausibilität des behaupteten Vorrangs der Gesellschaftstheorie für die Belange von Gesellschaftskritik meines Erachtens jedoch nicht wettmachen. Vielmehr dem Intellektuellen als Yogi mit einigen ihrer begrifflichen Zuspitzungen eine Steilvorlage liefern, um ein letztes Mal in diesem Buch die yogische Alternative und ihre Kunst der Aufmerksamkeit

argumentativ scharf vom Narrativismus wie auch vom Theoretizismus abzusetzen. Und klar zu konturieren für Aspiranten, die sich auf den Weg begeben möchten zum neuen Typ des Intellektuellen, dem eines *exemplarisch Geistesgegenwärtigen*.

Michael Walzers These, Gesellschaftstheorie – »eine breit angelegte Erzählung über die soziale Welt, die, soweit das möglich ist, überzeugend und wahr ist« – sei für Gesellschaftskritik nicht annähernd so wichtig wie politisch-moralische Charakterstärke und Tugendhaftigkeit, wird also von Honneth vehement bestritten. Die Tugenden, die Walzer vorschweben, seien an intellektuellen Schlüsselfiguren der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewonnen. Und für unser »Zeitalter des normalisierten Intellektuellen« nicht länger verallgemeinerbar. »Die Selbstverständlichkeit, mit der Walzer auch den Intellektuellen unserer Tage als den geborenen Statthalter der Gesellschaftskritik zu betrachten scheint«, überzeuge zudem auch aus anderen Gründen nicht. Denn: »Es ist ja nicht vom kühnen Aufklärer die Rede, wie wir sie in Figuren vom Schlage eines Emile Zola vor Augen haben mögen, sondern von jenem höchst verbreiteten Typ des Autors, der sich mit generalisierenden Argumenten wie selbstverständlich an den Debatten in der demokratischen Öffentlichkeit beteiligt.« An dessen Eigenschaft als »geistiger Agent in den Poren der öffentlichen Meinungsbildung« entzündet sich Honneths Zweifel, ob der heutige Intellektuelle noch Repräsentant dessen ist, was einmal Gesellschaftskritik hieß. – Honneths Gegenthese zu Walzer behauptet mithin in einem ersten Schritt, die normalisierten Intellektuellen von heute kämen als Träger von Gesellschaftskritik nicht mehr in Frage. Die stetig wachsende Zahl der Intellektuellen befasse sich »weitgehend nur noch mit Fragen tagespolitischer Relevanz«. Kaum noch anzutreffen in der Schicht der Intellektuellen sei jenes »soziale Reservoir für eine Form der Kritik, die hinter die Prämissen der öffentlich akzeptierten Problembeschreibungen zurückfragt und deren Konstruiertheit selber zu durchschauen versucht«. Fazit: »Die enge Verzahnung, die einst zwischen Intellektualität und Gesellschaftskritik bestand, ist mit dieser Entwicklung endgültig aufgebrochen. In dem Maße, in dem von Intellektuellen nicht mehr eine Hinterfragung des öffentlich Sagbaren zu erwarten ist, ist auch die Gesellschaftskritik nicht mehr im Feld intellektueller Auseinandersetzung zu Hause.«

Dass sich Intellektuelle durch Mitleid und Augenmaß auszeichnen sollten, mag Honneth Walzer zwar konzederen. »Aber mit den Bedingungen einer erhellenden, gar einer gelungenen Gesellschaftskritik hat das alles recht wenig zu tun, weil erst gar nicht die kulturellen oder sozialen

Dispositive in Frage gestellt werden, die die Akzeptanzbedingungen von Stellungnahmen in der öffentlichen Debatte festlegen. Während der Intellektuelle sich heute nicht nur an die prozeduralen Regeln, sondern auch an die konzeptuellen Vorgaben der politischen Öffentlichkeit halten muss, um sich öffentlich Gehör zu verschaffen, steht die Gesellschaftskritik vor einer ganz anderen Aufgabe.« Diese im Unterschied zur prozeduralen Anpassung im deliberativen Öffentlichkeitsbetrieb »ganz andere Aufgabe« der Gesellschaftskritik definiert Honneth mit Siegfried Kracauer als den »Versuch der Zerstörung aller mythischen Mächte um und in uns«. Und mit diesen Mythen soll alles bezeichnet sein, was für öffentlich sagbar und unsagbar gilt. – Womit Honneth beim zweiten Schritt seiner gegen Walzer gerichteten Antithese angelangt ist. Der authentische Gesellschaftskritiker dürfe sich gerade nicht – wie der ideale Intellektuelle bei Walzer – gleichsam »wie der Fisch im Wasser« in seinem angestammten kulturellen oder ethnischen Traditions milieu bewegen. Vielmehr sei es *Außenseitertum*, was für Gesellschaftskritik prädestiniert und qualifiziert. Schon immer, so Honneth, »nahmen die bedeutsamsten Kritiker der Gesellschaft eine Position ein, die ihnen eine gewisse Distanz zu den sozial eingespielten Deutungsmustern verschafft hat«.

Vom Postulat des Außenseitertums bzw. der Randstellung schreitet Honneth zügig voran zu einem dritten Kriterium der Gesellschaftskritik, die allein diesen Namen verdiene. Ihr *Holismus*, d.h. dass Gesellschaftskritik das kulturell und sozial Selbstverständliche *in toto* hinterfragt. Während die sogenannte intellektuelle Intervention jeweils Einzelnes kritisiere, sei Gesellschaftskritik stets holistisch. Sie operiere unausgesetzt im Verfahrensmodus des Problematisierens. Worauf Gesellschaftskritik zielt »ist nicht der schnelle Erfolg im demokratischen Meinungsaustausch, sondern die Fernwirkung eines allmählich wachsenden Zweifels, ob die gegebenen Praxismuster oder Bedürfnisschemata tatsächlich die für uns angemessenen sind«. – Ein Holismus, dessen Fundamentalkritik – Kriterium Nummer vier – zugleich einen *Perspektivenwechsel* vollzieht. Anders als Intellektuelle müssten echte Gesellschaftskritiker – Honneth legt die Messlatte noch ein wenig höher und legt auch verbal noch einmal nach – »den Perspektivenwechsel vollziehen, der nötig ist, die eingespielten Lebensformen wie eine Seifenblase zerplatzen zu sehen«.

Holla! Eingespielte Lebensformen wie eine Seifenblase zerplatzen sehen! Kommt da plötzlich Leben in die Bude? Verbal auf alle Fälle. Und es geht gleich weiter in der nämlichen Tonlage: »Was die Gesellschaftskritik an Disposition erfordert, ist daher der hypertrophe, ja idiosynkratische

Blick desjenigen, der im lieb gewordenen Alltag der institutionellen Ordnung den Abgrund einer verfehlten Sozialität, im routinisierten Meinungsdisput die Umrisse einer kollektiven Täuschung zu erkennen vermag.« Den »Verblendungszusammenhang« zu durchstoßen vermag, wie Adorno gesagt hätte. – Womit fünftens endlich die Unabdingbarkeit von Gesellschaftstheorie für Gesellschaftskritik hieb- und stichfest unter Beweis gestellt wäre. Honneth: »Es ist diese leicht verrückte, von innen an den Rand gedrehte Perspektive, die im Übrigen auch verständlich macht, warum die Gesellschaftskritik im Unterschied zur intellektuellen Aktivität den Einsatz von Theorie erforderlich macht; denn deren Aufgabe ist es, den Abstand zu erklären, der zwischen der wahrgenommenen Realität und dem öffentlichen Selbstverständnis sozialer Praktiken besteht.«

Summa summarum könnte man also sagen: Intellektuelle, wie Axel Honneth sie wahrnimmt, sind *Realos*. Gesellschaftskritiker, die gleichzeitig *Gesellschaftstheoretiker* sein müssen, haben dagegen *Fundis* zu sein. Allerdings laboriert der Theoriefundi, der Träger einer per Definitionem fundamentalen Gesellschaftstheorie, an dem Problem, dass die von ihm artikulierte Fundamentalkritik in der Öffentlichkeit kaum ein Echo findet. Nur er sieht die von ihm kritisierten Lebensformen »wie eine Seifenblase zerplatzen«, sonst niemand. Die Masse fröhnt weiter ihrer mit Botho Strauß zu sprechen »schweinischen Lebensführung« und fühlt sich sauwohl dabei. Dem Fundamentalkritiker bleibt Honneth zufolge nur der Versuch, sein Resonanzproblem von der formalen Seite her in den Griff zu bekommen. »Der Erfolg seiner Tätigkeit bemisst sich nicht [...] an der schnellen Überzeugung einer mit sich hadernden, gespaltenen Öffentlichkeit, sondern an der langfristigen Umorientierung eines den herrschenden Auffassungen vertrauenden Publikums.« Also müsse man sich aufs Stilprinzip konzentrieren: »Das, was beim Intellektuellen das richtigen Augenmaß, das überzeugende Argument und das erkennbare Engagement für eine Minderheit bedeuten mögen, muss der Gesellschaftskritiker annähernd vollständig durch das gestalterische Vermögen ersetzen, seinen Texten eine zersetzende Wirkung auf soziale Mythen zu verleihen. Die Aufgabe, theoretisch spröde Erklärungen rhetorisch mit Suggestionskraft auszustatten, stellt mithin die eigentliche Herausforderung der Gesellschaftskritik dar.« – »Die sprachliche Gestalt des präsentierten Deutungsangebots« so aufzupolieren, dass sie beim Publikum ankommt, stehen laut Honneth »unter den vielen Mitteln, die der Gesellschaftskritik zu Gebote stehen«, die beiden folgenden im Vordergrund: »Ein gestalterisches Element, das immer wieder zum Zuge kommt, ist der kunstfertige Einsatz von Über-

treibungen, mit deren Hilfe der theoretisch hergeleitete Zustand in ein solches grelles, bizarres Licht eingetaucht wird, dass dessen Fragwürdigkeit der Leserschaft wie Schuppen von den Augen springen soll. [...] Das Mittel aber, das fraglos am häufigsten in der Gesellschaftskritik Verwendung findet, ist die Prägung von eingängigen Kurzformeln, in denen eine komplexe Erklärung sozialer Vorgänge komprimiert auf einen einzigen Nenner gebracht wird.« Beispielsweise »wenn Foucault von der ›Disziplinargesellschaft‹ oder der ›Biopolitik‹ redet, wenn Habermas leitmotivisch von der ›Kolonialisierung der Lebenswelt‹ spricht oder Marcuse den Ausdruck von der ›repressiven Toleranz‹ verwendet«. Die gesellschaftstheoretisch fundierte »gesellschaftskritische Kurzformel« aber, die am deutlichsten unter Beweis gestellt habe, dass man mit einem solchen Mittel »auf Dauer zu einem Orientierungswandel beitragen kann«, sei Horkheimers und Adornos Wort von der »Kulturindustrie«. Deren »Einprägsamkeit auch unter dem wachsenden Zweifel an ihrem theoretischen Erklärungsgehalt nicht zu leiden scheint«.

Die hohe Kunst der gesellschaftstheoretischen Rede in gesellschaftskritischer Absicht: das »gestalterische Vermögen, theoretisch spröde Erklärungen rhetorisch mit Suggestionskraft auszustatten«. Als die »eigentliche Herausforderung der Gesellschaftskritik«. Und damit jenes Vordenkertums, das Axel Honneth den »normalisierten Intellektuellen« nicht zutraut oder nicht zubilligen möchte. Nun hat Honneth seine Umrisszeichnung des gesellschaftskritischen Suggestions- und Überredungskünstlers mehr deskriptiv als präskriptiv angelegt. Zum Glück, möchte man sagen. Sonst käme noch jemand auf die Idee, die Endmoräne der Frankfurter Schule an dieser Vorlage zu messen. Und zu fragen, ob Jürgen Habermas, Axel Honneth, Rainer Forst, Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst – samt und sonders soignierte akademische Herrschaften, ›ante 68‹ hätte man von »Magnifizenzen« gesprochen – tatsächlich so schreiben, dass ihre Publikationen »eingespielte Lebensformen« für jedermann sichtbar »wie Seifenblasen zerplatzen« lassen. – Indes muss man Honneths Skizze ohnehin als nur noch historische Beschreibung ad acta legen. In einem Medienzeitalter, in dem das Hyperbolische, die Hysterie und der Erregungszustand gewissermaßen die publizistische Norm sind, ist mit Übertreibungskunst kein Blumentopf zu gewinnen. Wenn wie im Fall Agamben, Žižek oder Dietmar Dath ein bisschen Lach-Yoga herausspringt, dann ist dies schon viel. Mehr wird man sich davon nicht erhoffen dürfen.

In »Idiosynkrasie als Erkenntnismittel« – seinem Beitrag zu Uwe Justus Wenzels Sammelband über »intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden« –

hat Axel Honneth 2002 noch einmal einem Vordenkertum reinsten Wassers die Ehre erwiesen (oder soll man sagen das Wort geredet?). Einem auf Theorie vereidigten Vordenkertum, dem allein eine gesellschaftskritische Potenz beigemessen werden könne. Und als dessen Trägerschicht nicht die normalisierten Intellektuellen in Frage kämen, sondern nur randständige (Gesellschafts-)Theoretiker. Vorausgesetzt, ihre Sprache besitzt die erforderliche Suggestibilität. – Ich hoffe, Axel Honneth wird es mir nicht übel nehmen, wenn ich an dieser Scharnierstelle meiner Replik nun behaupte: Falls es eine – in Theoretikerkreisen – »eingespielte Lebensform« geben sollte, bei der es an der Zeit wäre, sie »wie eine Seifenblase zerplatzen« zu lassen, so die des von ihm modellierten kognitivistischen Vordenkertums. Innerhalb einer breiteren Öffentlichkeit ist dieser ›Luftballon‹ ohnehin längst zerplatzt. Aber wir sind ja hier unter Intellektuellen, among Peers. Da könnte die Desillusionierung für einige erst bevorstehen. Und wie hätte sie zu geschehen? Natürlich nicht mittels Theorie. Durch Praxis only. Welche Praxis gemeint ist, braucht an dieser Stelle – wir sind bei Textstück 93 und möchten allmählich schließen – nicht mehr eigens gesagt zu werden.

Was stattdessen noch gesagt werden sollte: Hat der kontinuierlich Praktizierende, der yogisch Übende, das hypertrophe Denken und dessen mythischen Anspruch – mittels theoretischer Erkenntnis den »Abgrund einer verfehlten Sozialität« überwinden zu können – als »kollektive Täuschung« erst einmal hinter sich gelassen, so hat sich in ihm jene mentale Transformation vollzogen, die vielleicht mit größerem Recht »Perspektivenwechsel« genannt zu werden verdient, als das, was bei Honneth mit diesem Begriff umrissen wird. Zwar lässt sich auch die yogische mit Honneths Worten eine »leicht verrückte, von innen an den Rand gedrehte Perspektive« nennen, doch handelt es sich nicht um eine theoretisch-kognitiv konstruierte und mithin bloß gedachte bzw. vorgestellte, sondern um eine *Erfahrungsperspektive*. Bei welcher sich dem Erfahrenden nicht die Aufgabe stellt, sie anderen mitteilen zu wollen oder zu müssen. Vielmehr müsste diese Erfahrungsperspektive von den anderen ihrerseits eingenommen werden. So dass der Intellektuelle als Yogi – von dem hier wieder die Rede ist – sich erst gar nicht mit einem Sprach-, Verständigungs- oder Vermittlungsproblem konfrontiert sieht, wie dies beim Theoretiker der Fall ist, der seine ›anders gedachte Wirklichkeitsperspektive‹ irgendwie an den Mann zu bringen muss oder einem Publikum zu vermitteln versucht. Das ›Andere des Denkens‹, die yogische Erfahrungsperspektive, vermag nach außen lediglich den Eindruck einer exemplarischen Gebärde zu hinterlassen. Dies muss genügen. Um Nachahmer zu finden. Das Sprachliche oder Kommunikative

beschränkt sich hier bestenfalls auf die Mitteilung, dass sich der Betreffende regelmäßig zum Üben zurückzieht. Zeitig in die Leere geht. Und daran nicht gehindert bzw. dabei nicht gestört werden möchte. – Sein »Außenseitertum« oder seine »Randständigkeit« (diese andere, von Honneth für den gesellschaftskritischen Theoretiker reklamierte Eigenschaft) wäre folglich die ziemlich unspektakuläre des ›Heterotopisten‹. Im Gegensatz zum höchst voraussetzungsvollen theoretischen Außenseitertum eine von jedermann in der Gesellschaft ohne weiteres ›kopierbare‹ Eigenschaft. Und während man sich eine Gesellschaft aus lauter theoretisierenden Außenseitern und Eigenbrötlern schwerlich denken kann, erscheint es vollkommen unproblematisch, sich eine Gesellschaft vorzustellen, in der alle ein Mal am Tag sich auf die Insel ihrer yogischen Heterotopie zurückziehen. Wenn aber im Prinzip jedermann täglich diese – jetzt nicht mehr theoretische, sondern praktische – Distanzierung vom Weltbetrieb vollzieht, so dürfte ihn dies wie von selbst in »eine gewisse Distanz zu den sozial eingespielten Deutungsmustern« bringen.

Somit wäre auch der von Honneth so genannte »Holismus« nicht länger eine mentale Einstellung, die man ausschließlich bei idiosynkratischen Gesellschaftskritikern anträfe. Sozusagen als zwangsläufige Begleiterscheinung ihres radikal kritischen Blicks auf die gesellschaftlichen Verhältnisse. Nein, einem jeden yogisch Übenden kommt es bisweilen so vor, als unterschiede sich das Leben in unserer Gesellschaft kaum von einem Aufenthalt im Irrenhaus. Jedenfalls hätte er kein Problem, sich mit Honneths gesellschaftstheoretischem Fundi auf den adornitischen Basisbefund zu verständigen, »das Ganze ist das Unwahre«. – Die yogische Erfahrung einer anderen Wirklichkeitsdimension, das meditative Erleben von ›Stille über der Zeit‹, das im Übenden den ›holistischen Erkenntnisblitz‹ des unwahren Ganzen hervorruft, lässt ihn – den Übenden – freilich mitfühlend und gelassen reagieren. Nicht mit »Bitterkeit«, wie Honneths Gesellschaftskritiker, dessen ›Erleuchtung‹ sich dem ›kalten Theorieblick‹ verdankt. Dieser leidet doppelt an seiner Theorieerleuchtung: Dass diese ihm, so Honneth, ein »Leiden« vor Augen stellt, »das unter den gegebenen Bedingungen noch gar keinen sprachlichen Ausdruck hat finden können«. Und dass sie ihn in die missliche Lage bringt, sich den ›theoretisch Unerleuchteten‹ sprachlich irgendwie verständlich machen zu müssen.

Während der Yogi sich wiederum von Anbeginn darüber im Klaren ist, dass hier keine sprachliche Finesse, keinerlei Überredungskunst, die mangelnde Erfahrung ersetzen oder ausgleichen kann. Die Erfahrung nämlich jenes Unwahren. *Des Unwahren eines von seiner schlechten Unendlichkeit um-*

getriebenen Begehrens. Und in dessen Erfahrung ein ›praktisches Wissen‹ vom ›ganz Anderen‹ bereits enthalten ist. Beziehungsweise mit dessen Erfahrung die Einsicht in den befreiten Zustand und seine Bedingung einhergeht: *das Schweigen des Begehrens bei wacher Präsenz im gegenwärtigen Moment. Durch Verweilen der Aufmerksamkeit beim Atem*. – Dass das Ganze das Unwahre sei, besagt folglich in der yogischen Erfahrungsperspektive (die primär keine Theorieperspektive ist wie für den gesellschaftskritischen Fundi): Das Ganze wird vom Begehren des Ich und seiner infiniten Raserei beherrscht. Innerhalb dieses Ganzen sind die Ökonomie und die Medien die beiden Haupttriebkkräfte, die heute das Begehren in all seinen Facetten unaufhörlich befeuern. Und darum bedeutet die yogisch erfahrungsvermittelte Einsicht in die leidverursachende Konstitution dieses Begehrens und seines gesellschaftlich umgesetzten Triebgeschehens auch die nachhaltigste Stimulation von »Zweifeln« hinsichtlich dessen, »ob die gegebenen Praxismuster oder Bedürfnisschemata tatsächlich die uns angemessenen sind«, wie es bei Honneth heißt. Der »Fernwirkung eines allmählich wachsenden Zweifels«, mühsam stimuliert durch rein theoretische Erkenntnisvermittlung, bedürfte es in dieser Ausgangslage erst gar nicht.

Bedürfte es überhaupt noch der Theorie? Jedenfalls nicht in so exponierter Position wie bei Honneth. Was tatsächlich Not tut ist Praxis. Nicht die altbacken politische zunächst, vielmehr die der yogischen Aufmerksamkeitskunst. In ihrer ›Wirkungseigenschaft‹ einer nicht theoretisierenden, stattdessen praktizierenden Dekonstruktion »aller mythischen Mächte um und in uns«. Wie Honneth Siegfried Kracauer zitiert, der mit eben dieser Formel – »Zerstörung aller mythischen Mächte um und in uns« – seinerzeit (vor ca. 80 Jahren) das »zentrale Anliegen der intellektuellen Tätigkeit« beschrieben habe. – Dass die erste jener, in Folge der yogischen Praxis dekonstruierten »mythischen Mächte«, in diesem Zusammenhang die charismatische Macht der Theorie ist, sorgt hier natürlich für eine besonders reizvolle Pointe. Was laut Honneth »den Einsatz von Theorie erforderlich macht«, sei die von ihr erbrachte Leistung, »den Abstand zu erklären«, welcher zwischen der vom randständigen Gesellschaftskritiker idiosynkratisch »wahrgenommenen Realität und dem öffentlichen Selbstverständnis sozialer Praktiken besteht«. Die beim »Ausüben« der yogischen Kunst der Aufmerksamkeit von den Übenden »wahrgenommene Realität« lässt demgegenüber das »öffentliche Selbstverständnis sozialer Praktiken« *unmittelbar* als ein ideologisches durchsichtig werden. Als das falsche Bewusstsein von bereits an sich falschen oder verkehrten »sozialen Praktiken«. Hon-

neth beklagt, dass im Fall der Interventionstätigkeit des normalisierten Intellektuellen »erst gar nicht die kulturellen oder sozialen Dispositive in Frage gestellt werden«. Für den Intellektuellen als Yogi dagegen erscheinen sie auf Grund seiner täglichen Übungserfahrung – d.h. durch Präsenz oder Gewahrsein – immer schon radikal in Frage gestellt. Das unwahre Ganze, welches das menschliche Begehren individuell und gesellschaftlich auf eine Art und Weise bewirtschaftet, die allemal Leid und Unglück erzeugt. Jenen »Abgrund einer verfehlten Sozialität«, von dem bei Honneth einigermaßen unbestimmt die Rede gewesen ist.

Am Beispiel der im Zuge der digitalen Revolution kulturell und sozial implementierten Dispositive im Bereich des Medialen und der Kommunikation schließlich wird besonders augenfällig, wie die yogische Kunst der Aufmerksamkeit diese Dispositive nicht nur mental ›dekonstruiert‹. Die Praxis des yogischen Exerzitiums dekonstruiert sie vielmehr auch *direkt verhaltenspraktisch*. Offline zu sein während der Übungszeiten (und je nachdem darüber hinaus auch zu anderen Tageszeiten) heißt: die ständig sich erneuernde mythische Macht der digitalen Dispositive täglich von Neuem zu brechen. Durch die Unterbrechung der Abfolge von Reiz und Reaktion bei der medialen Bewirtschaftung des Begehrens. Und die im speziellen Intervall der Übungszeit von Mal zu Mal wiederholte Erfahrung einer Wirklichkeit, mit der die Wirklichkeit der mythischen Mächte nicht zu wetteifern vermag. – Unnötig zu unterstreichen, dass die hier angedeutete verhaltenspraktische Dekonstruktion des digitalen Mythos nichts mit Maschinenstürmerei oder Technikverachtung zu tun hat. Im Übrigen verdankt sich ihre Entschiedenheit dem in der yogischen Kunst der Aufmerksamkeit beschlossenen Souveränitäts- oder Autonomiegewinn des Einzelnen.

Damit wäre er in groben Zügen abgesteckt, der Weg vom Vordenkertum zur Aufmerksamkeitskunst. Wie ihn die Intellektuellen auf Normalniveau zu beschreiten hätten, um in Zukunft noch eine gesellschaftskritische Aufgabe wahrzunehmen, wie sie sich speziell in ihrer heutigen Lage anbietet. Von Vordenkern zu Aufmerksamkeitspraktikern zu werden. Von der Theorie und ihrer bloß theoretischen oder abstrakten Dekonstruktion zum Exerzitium und seiner konkreten, praktischen Dekonstruktion überzugehen. – Und dieser Übergang bedeutete zugleich der Wechsel aus einer privilegierten Stellvertreterrolle (derjenigen des Vordenkers, der für andere etwas tut, was diese nicht selber vermögen) in die prinzipiell egalitäre Rolle eines exemplarisch Handelnden: diejenige des Aufmerksamkeitspraktikers, der beispielhaft etwas praktiziert, was alle praktizieren können und

zu ihrem eigenen Besten wie auch zum Besten der Gesellschaft möglichst praktizieren sollten. Ohne dass sie sich dies überlegt hätten oder es ihre strategische Absicht wäre, ermuntert das Exemplarische ihres Verhaltens – der Intellektuellen als Yogis – andere zur elementarsten und effektivsten Form des Lernens: des Lernens durch Anschauung und Nachahmung. Warum sollte dieses erste aller pädagogischen Prinzipien – etwas abgucken und nachmachen, was jemand anderer vorgemacht hat – sich nicht auch auf gesellschaftskritischem Gebiet bewähren: in puncto praktischer Dekonstruktion der »mythischen Mächte um und in uns«?

Post Skriptum. Das erste Mal ausgeschrieben. Richtig. Weil das letzte P. S., das um die Aufmerksamkeit des Lesers buhlt. – Woran man Intellektuelle erkenne, »außer daran, dass sie gelegentlich ihre eigene Existenz bezweifeln«, fragt sich der Herausgeber Uwe Justus Wenzel in der Einleitung zu seiner ›Anthologie‹ von 2002, in der wir vorangehend zum Abschluss geblättert haben. Intellektuelle würden sich in »rhetorischen Gebärden« zu erkennen geben, so beantwortet er sich selber seine Frage. Eine solche »Attitüde« sei die des »Willkommen-Heißens«. Und dann, in Anlehnung an Derrida: dass sie »im Namen« einer »kommenden Zukunft« sprechen, die aber nie ganz ankommen wird. Konkreter: »im Namen einer stets ausstehenden Gerechtigkeit«.

Welche »Gerechtigkeit« steht aus und verdiente, dass speziell Intellektuelle sie als eine ›zukünftig kommende‹ willkommen heißen? Selbst wenn sie am Ende nicht ganz, sondern nur halb ankommen sollte? An erster Stelle *Gerechtigkeit dem menschlichen Geist gegenüber*, könnten wir am Schluss des Buches auf diese Frage antworten. Ihm dadurch endlich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, dass wir ihn – den Geist – aus der babylonischen Gefangenschaft des Logozentrismus herausführen. Oder, um noch einmal jenes andere Bild zu gebrauchen: Dass er künftig nicht mehr nur in der einen Kammer haust, der des Denkens. Sondern auch sein zweites Zuhause bezieht und bewohnt. Das des reinen Gewahrseins. Ihm in Zukunft also beides als Wohnstätte vertraut ist: das Kritisieren und Urteilen *und* die ›Stille über der Zeit‹. Der »phänomenale Zustandsraum« des »Ego-Tunnels« *und* die andere Wirklichkeitsdimension der »offenen Weite«. Das Begehren des Ich in den Alltagsgeschäften *und* der »versöhnte Zustand« im leiblich-mentalenen Aufmerksamkeitsexerzitiem.

Wie uns Uwe Justus Wenzel belehrt, »bedeutet das lateinische ›intellegere‹ doch so viel wie ›unterscheidend wahrnehmen; zwischen etwas wählen (und so das Charakteristikum einer Sache erkennen)‹ – also annähernd dasselbe wie das griechische Verb ›krinein‹ (scheiden, unterscheiden), von dem sich ›kritisieren‹ herleitet.« Und daraus schließt er messerscharf: »Wenn der Intellektuelle tut, was er seinem Begriff entsprechend zu tun hat, kritisiert er.« Wir wissen jedoch inzwischen, dass dies entschieden zu wenig ist, um einen zukunftsfähigen Intellektuellen abzugeben. Darum *der Intellektuelle als Yogi*. Der – dies hat er zurückliegend unter Beweis gestellt – seinerseits nach Herzenslust kritisiert. Und für Theorien, gar gesellschaftskritische, in der Regel ein offenes Ohr besitzt. – Sodass er selbstverständlich auf die ziemlich theoretische Frage hier auch noch eingehen würde, wie denn eine zukünftige Welt beschaffen wäre, in der immer mehr Intellektuelle die Kunst der Aufmerksamkeit praktizieren und alle möglichen Leute es ihnen nachmachen. Wenn nicht das Buch jetzt zu Ende wäre. Und höchstens noch Platz für eine moderate Äußerung des Biologen und Mediziners Joachim Bauer. Der sich für »Selbststeuerung« unter anderem durch die Kunst der Aufmerksamkeit ausspricht und diese vielleicht sogar selber praktiziert. Auf die Frage, wie »die Welt, utopisch gedacht, aussehen werde, wenn alle Menschen ein selbstgesteuertes Leben führen würden«, antwortet er: »Es würde langsamer zugehen und es bliebe mehr Zeit für Muße übrig. Wir hätten zwar etwas weniger Wohlstand und Konsum, wären dafür aber glücklicher und gesünder.«

Einige Peers gucken so komisch. Hätte ich das besser nicht zitiert? Hört sich auch so theoretisch an, trotz der Schlichtheit. Sie sind eben Anderes gewohnt. Einen eher tonisierenden Sound. Wie den der Kollegen, die zurzeit wieder – ganz fickerig – über das Ende des Kapitalismus theoretisieren. Welches entweder durch ein Bündnis von produktivem Kapital und Gewerkschaften gegen die Finanzjongleure noch einmal hinausgezögert wird. Oder schneller als gedacht dadurch kommt, dass ihm der fossile Brennstoff ausgeht. Und dann ein neuer Feudalismus beginnt, mit Ackerbau und so fort. Womöglich auch Leibeigenschaft, weiß der Teufel. – Besser so?

Statt eines Nachworts:

Die Trompeten von Jericho oder von der Schwierigkeit,
einen hermetischen Diskurs diskursiv zu unterlaufen –
Gespräch zwischen einem fragenden Peer und dem Autor

Fragender Peer: Die »Gottesposition«, wie Sie sagen, die des Überblicks und Durchblicks von weit oben, eines Propheten oder Visionärs auch, steht als Beobachter- und Sprecherposition heutigen Intellektuellen nicht mehr zu Gebot. Intellektuelle beobachten und sprechen wie alle andern auch, wie Sie sagen, von einer Position »auf Normalniveau« aus und können sich damit auch nicht, weder in Sachfragen noch in Fragen der Orientierung und der Moral, auf einen prinzipiell erweiterten Horizont berufen. Womit sich die Frage stellt: Was zeichnet Intellektuelle dann noch aus? Oder anders gefragt: Wozu braucht man sie überhaupt noch? Dies meinen Sie wahrscheinlich, wenn Sie sagen, einem unvoreingenommenen Beobachter müsse auffallen, wie beim Wort Intellektuelle, wenn er es irgendwo hört oder liest, jedes Mal sofort ein Fragezeichen blinkt.

Der Autor: Ja. Allerdings sollte man das noch näher umreißen, was für denjenigen, bei dem das Fragezeichen aufleuchtet, sobald irgendwo von Intellektuellen die Rede ist, an diesem Sujet oder Gegenstand genau in Frage gestellt erscheint. Ich möchte es die »starke Bedeutung« nennen. In der »schwachen« muss der Begriff Intellektuelle kein Stirnrunzeln hervorrufen, gemeint sind einfach die intellektuell qualifizierten Experten auf dem Gebiet von Geist und Kultur. Die Fragwürdigkeit des Intellektuellenbegriffs »emergiert« mit der starken Bedeutung. Bei der »die Ränder« schon immer unscharf gewesen sind. Irgendwie Leute, die sich für den Zustand der Welt verantwortlich fühlen, etwas über Ursachen und Umstände zu wissen glauben und sich zutrauen, sagen zu können, was geschehen müsste, damit Dinge sich zum Besseren wenden. Oder, wenn es sich statt linksliberaler Weltverbesserer um Rechtsintellektuelle handelt, wie man des Tragischen der menschlichen Existenz eingedenk sich mit den bestehenden Verhältnissen und seinem Schicksal zu arrangieren vermag. Wodurch wächst dem öffentlichen Rat der Betreffenden in den Augen der Gesellschaft oder der Öffentlichkeit die besondere Wertigkeit und Autorität zu? Dass die Öffentlichkeit und die Politik bis heute gern den Rat von Intellektuellen einholen. Und diese in der Regel auch den Eindruck vermitteln, raten zu können.

F. P. Auch wenn sie in Wahrheit raten müssen.

D. A. Auch wenn sie raten müssen, was denn das Richtige sein könnte, das zu tun oder zu lassen sich empfiehlt. Weil inzwischen die Verhältnisse so komplex, unübersichtlich, ja undurchsichtig sind, dass in Wahrheit keiner mehr durchblickt. Und wer sich trotzdem der Illusion eines Durchblicks hingeben möchte, zieht in der Regel der freihändigen Globalspekulation von Intellektuellen die handwerklich oder fachlich fokussierte der Experten vor. Obwohl man als Illusionist des Durchblicks mit der Intellektuellenspekulation besser fahren würde, weil ihr Fakten und Zahlen nichts anhaben können. Während das Raten der Experten empirisch und statistisch nachgewiesen werden kann bzw. sich hinterher aufgrund neuer Datenerhebung als ein solches herausstellt.

F. P. In den USA zeigte ein Langzeitexperiment, dass die Treffsicherheit von Expertenprognosen nicht über dem statistischen Durchschnitt von Zufallstreffern liegt. Der die Untersuchung Durchführende, hat es mit der Bemerkung quittiert, dass ein Dart-Pfeile werfender Schimpanse besser abschnneiden würde.

D. A. Wenn man böse sein wollte, könnte man also sagen, die Intellektuellen sind die Dart-Pfeile werfenden Affen. Ohne dass die Öffentlichkeit oder das Medienpublikum sie so wahrnehme. Sie müssen keineswegs um ihre Seriosität bangen. Der Kulturbetrieb und das Infotainment räumen ihnen weiterhin den angestammten Platz ein, egal, ob sie im klassisch gediegenen Gelehrtenhabit auftreten oder in der popkulturellen Aufmachung sogenannter Medienintellektueller daherkommen. Niemand sieht sie mehr in der Gottesposition, als Prophet oder Visionär, auch nicht wirklich als Vordenker, das Wort klebt nur noch wie ein Etikett an ihnen. Die wenigsten möchten sie aber deswegen ganz ohne Heiligenschein sehen. Ohne den nach wie vor über ihnen schwebenden schwachen Abglanz ihres früheren Nimbus, der Aura des Wissenden, des Tiefblickenden und Weitsichtigen. Aus der Sicht einiger dieser intellektuellen Protagonisten ist es ihr scheinbar zeitloses, in Wirklichkeit aus der Zeit gefallenes Selbstverständnis des »intervenierenden Intellektuellen«. Oskar Negt ist mit seinen 80 Jahren nicht müde geworden, das Verslein aufzusagen, »begreife mich als einen intervenierenden, eingreifenden Intellektuellen«.

F. P. Ein Bündnis zwischen Illusionsnehmern und Illusionsgebern, sozusagen. Eine Win-Win-Situation der Realitätsverkenning oder -leugnung. Oder ein hermetischer Diskurs, realitätsresistent, wie Sie an anderer Stelle sagen. Und eigentlich eine recht komfortable Lage für Intellektuelle. So dass ich Sie fragen möchte: Warum lehnen Sie sich nicht einfach zurück? Sind Sie kein Intellektueller?

D. A. Was das Zurücklehnen anbetrifft, tu ich es auf meine Weise. Nicht im Liegestuhl. Auf dem Meditationskissen, die Beine gekreuzt, den Oberkörper aufrecht, nichts tun, nicht denken, nur atmen. Frei nach Frank Sinatra, I do it my way. Mal beiseite gelassen, dass dabei ja kein ›mein‹ oder ›dein‹ zum Ausdruck kommt. Und da Ihre Frage, ob ich denn kein Intellektueller bin, nur rhetorisch gemeint sein kann, sollten wir sie in die vielleicht ergiebiger umwandeln, was denn meine Beobachter- und Sprecherposition sei. Beobachte und spreche ich nicht ebenfalls, wenn die Gottesposition ausgeschlossen ist, wie die Peers von Normalniveau aus?

F. P. Genau. Und denen halten Sie vor, dass sie in den welt- und menscheitsbewegenden Fragen, den Weltuntergangs- oder Weltrettungsfragen und Menschheits-Überlebens-Fragen, wären sie nur ehrlich, ihre Ratlosigkeit eingestehen müssten, anstatt drauflos zu raten. Sie machen diese Beobachtung oder treffen diese Feststellung von Normalniveau aus, ohne über den Horizont blicken zu können. Ohne den Ausgang zu kennen.

D. A. Halt. Damit, dass ich sozusagen ein Pauschalurteil fälle mit meinem Verdikt über die Raterei der Intellektuellen, ohne den Ausgang, das Endresultat zu kennen, haben Sie zwar insofern recht, als niemand gegenwärtig weiß oder sagen kann, ob nicht das, wozu der eine oder andere heute rät, sich nicht zuletzt als dasjenige herausstellt, was zu tun oder zu lassen tatsächlich das Richtige gewesen wäre. Und man dann wahrscheinlich sagen würde, der Betreffende sei ein brillanter Denker und Analytiker gewesen, und nicht, dass er zufällig richtig geraten habe. Doch zunächst einmal setze ich mich keineswegs über die Grenzen der Beobachtbarkeit auf Normalniveau hinweg. Das heißt, über das von mir beobachtete intellektuelle Ratgebergebaren urteile ich nur so weit, wie sich darüber unabhängig von dem urteilen lässt, was in Zukunft sein oder nicht sein wird. Ein Beispiel. Ralf Fücks und Niko Paech. Der eine Sozialwissenschaftler und Grünen-Politiker, der andere im Hauptfach Volkswirtschaftler. Beide Intellektuelle, die im Spannungsfeld von Ökonomie und Ökologie ihr Engagement für

Nachhaltigkeit, eine lebenswerte Zukunft, oder wie die Schlagworte alle lauten, vereint. Bloß, dass der eine dazu das Gegenteil von dem für notwendig hält, was der andere vorschlägt. Fücks schwört auf Wachstum, nur müsse man »intelligent wachsen«; für Paech ist Wachstum Gift und »der Weg in die Postwachstumsökonomie« die einzige Alternative zum ökologischen Desaster. Was also: grüne Wachstumsrevolution oder »Befreiung vom Überfluss«? – Nicht nur zwei konträre, einander ausschließende Strategien, zwei gegensätzliche Gesellschaftsmodelle! Punkt eins. Punkt zwei: Was hier als künftiges Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell und als einzuschlagender Weg dahin, also als zwingender politischer Handlungsbedarf vorgestellt wird – und jetzt urteile ich –, ist zum einen hochgradig abstrakt, theoretisch-spekulativ, zum anderen höchst subjektiv, meinungs- und anschauungsabhängig. Was Letzteres angeht, haben die Herren beispielsweise unterschiedliche Vorstellungen von einem »guten Leben«. Der Gesellschaft sowohl als des Einzelnen in der Gesellschaft. Vorstellungen, die sich nicht gleichzeitig verwirklichen lassen, es sei denn, die eine auf der Erde, die andere auf dem Mond.

F. P. Bei intellektuellen Blaupausen ist es immer so gewesen. Dafür lassen sie sich kritisieren, auf ihre Konsistenz, innere Widerspruchsfreiheit usw. abklopfen. Natürlich lässt sich auch dann nicht definitiv sagen, welche im Endeffekt zielführend ist, der richtige und nicht der falsche Weg zur Erreichung eines künftig Erwünschten. Sir Karl Popper war wohl zu optimistisch mit seiner Devise, Hypothesen scheitern zu lassen, statt menschlich und materiell kostspielige Gesellschaftsexperimente zu veranstalten, lieber Hypothesen als Menschen sterben zu lassen, wie er wörtlich sagte.

D. A. Seine Polemik gegen Intellektuelle, die sich die Gottesposition anmaßen, Platon, Hegel, Marx. Ein vor der Menschheit sich moralisch verantwortlich fühlender Intellektueller verfährt hypothesenbildend und -testend auf Normalniveau. Bemüht um Schadensbegrenzung. Aber – und das ist jetzt für unser Gespräch wichtig – in einem meines Erachtens entscheidenden Punkt besteht kein Unterschied zwischen Theorie- oder Systemdenkern und Hypothesenformulierern resp. -testern à la Popper, wie auch Fücks und Paech, die sich wahrscheinlich irgendwo dazwischen verorten würden. Alle sind sie sich darüber einig, wovon unsere gesellschaftliche Zukunft und der Menschheit Wohl oder Wehe abhängt: von Reflexion und Analyse, richtigem Denken. Eine kognitivistische, logozentrische Engführung, für die ausgemacht ist, dass Abstraktionen des Intellekts, seien es Theorien

oder Hypothesen, strategische Analysen oder modellhafte Zukunftsszenarien, entscheiden, wie die Welt von morgen aussieht, wie der von menschlichem Handeln abhängige Teil unserer Wirklichkeit beschaffen ist.

F. P. Sie meinen, man müsste sich fragen, wie es zugeht, dass ein intelligenter Mensch so etwas überhaupt glauben kann. Vielleicht wird es ja nur so lange geglaubt, wie es keiner explizit macht. Und gerade das passiert nicht, wenn es sich um einen hermetischen Diskurs handelt, der über Selbstbezüglichkeit funktioniert und seine Prämisse, als sei sie das Selbstverständlichste von der Welt, nie thematisiert. Würden Sie so weit gehen und sagen, wir haben es bei unserem Gegenstand mit einer ›Intellektualsphäre‹ zu tun, die von der ›Realsphäre‹ ähnlich abgekoppelt ist, wie die von der Realwirtschaft abgekoppelte Finanzwirtschaft? Eine Parallelwelt. Mit dem Unterschied, dass die Parallelwelt der Investmentbanker mittlerweile immerhin als eine solche erkannt und benannt worden ist.

D. A. Und dazu noch ein Unterschied. Dass sie, weil das Benanntwerden ihr Fortbestehen offenkundig nicht beeinträchtigt, massiv auf die Realität einwirkt. Während der Einfluss der Intellektuellen und ihrer Parallelwelt auf die Wirklichkeit gegen Null tendiert. Also als Arbeitshypothese auf alle Fälle. Und den sie peinigenden Gedanken denken wäre für die Intellektuellen dann der erste Schritt aus dem Paralleluniversum heraus auf die Wirklichkeit zu. Man müsste ja nur diesen Schritt ins Off einmal tun und es würde einem sofort bewusst, auf was für einer Fiktion die Geschäftsgrundlage intellektueller Intervention und Expertise beruht. Dass die spezifisch intellektuelle Arbeitsweise des Geistes – abstraktes Denken und abstrakte Einbildungskraft bzw. theoretisches Vorstellungsvermögen – so vom Realen entfernt operiert, dass einem die Annahme geradezu verwegen vorkommen muss, individuelles und kollektives Verhalten, das Politische und das Private, würden sich auch nur an irgendeinem Punkt nach den ebenso abstrakten und wirklichkeitsfernen Resultaten intellektueller Erkenntnisprozesse richten. Man bräuchte, wie Sie gesagt haben, diese stillschweigende Voraussetzung sämtlicher intellektueller Diskurse nur explizit zu machen und sogleich würde ins Auge stechen, wie sehr sie doch unser aller Erfahrung widerspricht.

F. P. Apropos Erfahrung. Sie baten vorhin, dass wir uns fragen oder dass ich Sie frage, von welcher Beobachter- und Sprecherposition Sie abweichend von anderen intellektuellen ›Normalos‹ argumentieren. Würden Sie sagen,

es ist die Position, von deren Warte aus sich so etwas wie eine Dringlichkeit bemerkbar macht – gegenüber dem Denken, der Reflexion und der mit ihr zwangsläufig einhergehenden Abstraktion von der Wirklichkeit – den Pol der Erfahrung, ihrer Konkretion und Wirklichkeitsnähe zu akzentuieren? Und zwar als ›innerintellektuelle‹ Dringlichkeit, als die Erfordernis, diese Umakzentuierung bei sich selbst, im eigenen geistigen Haushalt, zu vollziehen.

D. A. Ja und nein. Mein Favorit unter den ›Checks and Balances‹ des Geistes, wie Sie wissen, heißt Gewährsein. Um aber für einen Moment bei der Erfahrung zu bleiben. Weil ich mich soeben ziemlich unfreundlich über Oskar Negt geäußert habe: Negt war es, dem schon zu Zeiten seminar Marxistischer Theorieversessenheit aufgefallen ist, dass weder die Theorien noch die Parteiprogramme der Linken, wie es den Vorhersagen der Theoretiker und Programmierer zufolge hätte sein müssen, »die Massen ergreifen«. Oder wie Marx prophezeit hatte, »eine Idee zur materiellen Gewalt wird«. Die Massen mochten sich von keiner noch so schönen und richtigen Theorie ergreifen lassen. Woraus Negt die wohl richtige Schlussfolgerung zog, dass nicht Denken ihr Bewusstsein verändert, sondern Erfahrung. »Soziale Fantasie« und gesellschaftliche und politische »Lernprozesse« seien das Ergebnis von Erfahrung, nicht theoretischer Einsichten. Eins seiner Bücher von damals erschien ja unter dem sprechenden Titel »Öffentlichkeit und Erfahrung«. Sicher antiquarisch noch zu haben, zusammen mit Alexander Kluge.

F. P. Einem klugen Schwätzer vor dem Herrn. Entschuldigung.

D. A. Geht mir genauso. Über Narration und Erfahrung, Erfahrung mit Geschichten, das ist ja Kluges Punkt – dass Erfahrung überhaupt nur durchs Geschichtenerzählen zustande kommen soll –, darüber müsste man noch einmal gesondert sprechen. – Ich möchte aber noch auf jemanden hinweisen, dem es aktuell um etwas ganz Ähnliches geht, wie das, was Negt mit dem Erfahrungsbegriff intendiert hat. Michael Hampe, der an der ETH in Zürich Philosophie lehrt, nennt den wissenschaftlichen und auch den philosophischen Blick auf die Welt und ihre Erscheinungen einen »entwirklichten« und »entfremdeten«. Was sich die meisten bestimmt erst auf der Zunge zergehen lassen müssen, ehe ihnen bewusst sein dürfte, was Hampes Worte, bringt man ihnen den nötigen Ernst entgegen, uns über den herrschenden Kognitivismus mit seiner Gleichsetzung von Geist

und Denken eigentlich ›kommunizieren‹, wie es so schön heißt. Dass ihm nämlich die Bonität entzogen gehört. Dass man ihn, nach seinem ›Wirklichkeitsimpact‹ beurteilt, downraten müsste, von Triple-A auf – keine Ahnung, was wäre da die niedrigste Stufe?

F. P. Und was würden Sie sich in diesem Fall davon versprechen?

D. A. Nichts selbstverständlich. Oder davon allein jedenfalls wenig. Fürs Paralleluniversum der Denker ist die falsche Prämisse zu lange die richtige gewesen, als dass ein noch so triftiger Einwand sie einfach kippt. Da hängen außer den Bleigewichten der Gewohnheit auch die der Überzeugung dran. Der Überzeugung ›to big to fail‹ oder präziser ›zu groß gedacht, um falsch sein zu können‹. Nicht einmal Sie und ich würden ja bestreiten, dass diese Illusion ›systemrelevant‹ ist für den parallelweltlichen Intellektuellendiskurs.

F. P. Die Illusion der toten Geschlechter seit Platon und Aristoteles, die auf dem Bewusstsein der Lebenden lastet. Hat nicht Marx mal so ähnlich formuliert?

D. A. So ähnlich. Wenn man sie nicht heideggerisch missversteht, trifft es Ihre Formulierung recht gut. Ich würde sie dahingehend zuspitzen, dass ich sage: Das kognitivistische Vorurteil, dass das Denken die Wirklichkeit erkennt und mit Hilfe seiner Erkenntnis sich die Wirklichkeit verändern lässt, ist gewissermaßen in die intellektuelle DNA und ihre Diskursform eingebaut. Sodass, wenn jemand Zweifel an diesem Vorurteil diskursiv geltend macht, sie der Diskurs qua Diskurs gleichzeitig zu dementieren scheint. Eine immunologische Abwehrreaktion der Diskursform gleichsam. Der sie in Frage stellende Gedanke wird wie ein Fremdkörper abgestoßen oder wenigstens verkapselt, damit er keinen Schaden anrichtet. Ich nehme an, so war es seinerzeit mit dem, was Negt als erfahrungsfokussierten Einwand gegen den linksintellektuellen Theoriediskurs und nolens volens innerhalb desselben vorgebracht hat. Eigentlich hieß das damals schon so viel wie ›der Kaiser ist nackt‹. Der Theoriekaiser. Und änderte dies etwas an der Theoriefixiertheit der damaligen intellektuellen Linken? Nein. Stattdessen war dann auf einmal die marxistische und neomarxistische Theorie samt ihrer sich auf Büchertischen stapelnden publizistischen Hardware von der Bildfläche verschwunden, als nach 89 die Wirklichkeit außerhalb des Diskurses eine andere geworden war.

F. P. Ohne dass aber die Wirklichkeit des Diskurses eine andere geworden wäre. Vom sang- und klanglosen Verschwinden des, wie Sie sagen, linksintellektuellen Theoriediskurses jetzt mal abgesehen. Ein Paralleluniversum scheinen mir die intellektuellen Nachfolgediskurse nach wie vor zu sein. Der postmoderne. Der poststrukturalistische. Oder was an ›Post-Post‹-Diskursen heute im Schwange ist.

D. A. Da hat sich nichts geändert. Mit seinem »nichts außerhalb des Textes« hat der Poststrukturalismus im Anschluss an Derrida das diskursive Paralleluniversum sogar zum allein wirklichen gekürt. Und so gesehen ist es dann doch wieder bemerkenswert, wenn jemand kommt und sagt, so wie Hampe, ›der Kaiser ist nackt‹. Der Theorie- oder Wissenskönig steht ohne Wirklichkeitskleid da. Und auf 400 Seiten gegen die abstrakten »Lehren der Philosophie« geltend macht, dass beides, Wirklichkeit und Handeln, anders geht, dass Wissensanhäufung positiv mit »Handlungsunfähigkeit« korreliert. Und so weiter, bloß nicht so weit, dass sich allein dadurch schon eine parallelweltliche Diskurspraxis veränderte.

F. P. Sie sind sich dessen bewusst, dass wir im Begriff sind, die Unmöglichkeit zu konstatieren, einen hermetischen Diskurs diskursiv zu unterlaufen?

D. A. Sehr sogar. An dieser Feststellung führt kein Weg vorbei. Die Trompeten von Jericho, die innerhalb der Diskursmauern geblasen, diese zum Einsturz brächten, gibt es nicht. Und darum geht es mir auch gar nicht, die Diskursgrenze niederreißen zu wollen oder irgendwie schwimmen zu lassen. Meine ›Einrenkungsversuche an gedanklichen Verrenkungen‹ – wie ich sie im voranstehenden Buch unternommen habe – sind ja ihrerseits ein Diskurs. Dessen Quintessenz darin besteht, jedes Mal darauf aufmerksam zu machen, dass ich die gedankliche Verrenkung als das Symptom eines diskurspraktischen Defizits betrachte. Und genau hier liegt der springende Punkt: Dass dem von mir Beobachteten bzw. über den Diskurs Ausgesagten nicht selber wiederum diskursiv entsprochen werden kann. Sondern nur durch den Abbruch des Diskurses.

F. P. Zu Gunsten von Gewährsein.

D. A. Richtig. Das Diskursive bricht ab, es beginnt die Übung des Gewährseins. Formelhaft gesprochen. Und in dem Bewusstsein, dass ›sich in Gewährsein üben‹ eben formal oder formell geschehen kann und informell.

Da letzteres aber Geübtsein voraussetzt, muss die formelle Gewährseinsübung als das Alpha und Omega für jegliches ›sich in Gewährsein üben‹ aufgefasst werden. Um bei der Formelhaftigkeit zu bleiben: wenn ich ›Diskurs und Gewährsein‹ sage, dann sage ich ›Diskurs und Übung‹. Das Junktim steht formelhaft für mein Anliegen, ist sozusagen sein Markenzeichen. Oder wie ich es mit Betonung auf der Kopula am liebsten habe: Diskurs *und* Übung, der Intellektuelle *und* der Yogi.

F. P. Gewissermaßen Ihre konziliante Ansprache an die Gemeinde. Nach der provokanten, den Diskurs abubrechen oder enden zu lassen. Dass der intellektuelle Diskurs nicht aus sich heraus seine Praxis zu revidieren, zu ändern im Stande sein soll, nicht von sich her seiner Konditionierung entkommen kann, dass dies nur über einen Abbruch des Diskurses möglich sein soll, dadurch, dass an seiner Statt vorübergehend etwas anderes praktiziert werde, *das* Andere des Diskurses – Ihnen geht es ja immer um die bestimmte Negation, die Übung, ums Exerzitium als dem Anderen des Diskurses –, damit muten Sie Intellektuellen einiges zu.

D. A. Boshaft gesagt kennt und anerkennt das kommunikative Reglement, ob zwischenmenschlich-privat oder öffentlich-gesellschaftlich, nur den einen legitimen Grund für Diskursunterbrechung, den Schlaf. Wer sich aus einem anderen Grund als dem der physiologischen Notwendigkeit für Diskursunterbrechung ausspricht und sie methodisch praktiziert, wird vom tonangebenden Intellektuellenmilieu nicht ernst genommen. Auch wenn es schon immer Dissidenten gegeben hat. Meistens für schräge Vögel gehalten.

F. P. Cage und Brecht z.B., die Sie im Buch ja zu Verbündeten Ihrer Sache machen. Vor allem bei dem, was Sie von Brecht zitieren, denke ich, müssten Intellektuelle sich die Augen reiben. Das ist doch atemberaubend, wie der Altmeister einer ganz der Einsicht und einer politisch reflektierten Idee und Ideologie wie dem Marxismus verpflichteten Poetologie und politischen Theaterkunst mit ein paar Federstrichen den Kognitivismus ad acta legt. Also die Einsichtsschiene verlässt und zu verstehen gibt: Dass mit Foucault zu sprechen die Dispositive der Herrschaft, denen man, wenn man will, das Dispositiv der herrschenden Diskurspraktiken zurechnen kann, nicht durch forcierte Reflexion, durch Nachdenken und bessere Einsicht auflösbar sind, auch nicht durch das, was man gemeinhin Erfahrung nennt. Dass diesem ›Block‹, den die unspezifische Macht der Gewohnheit

und des Schlendrians in den Subjekten zusätzlich zementiert, wenn überhaupt, nur von Seiten einer geistigen Spontaneität beizukommen ist, die sich, wie Brecht sagt, im Nichts oder in der Leere generiert bzw. regeneriert. Weil in ihrem diskursiven und reflexiven Off, würden Sie das auch so sagen, mehr Reflexions- und Diskursmüll geschreddert wird als in jedem Tiefschlaf?

D.A. Mit dem Zusatz, dass dies meine Erfahrung ist, ja. Vielleicht auch Ihre. Und dass es, sofern wir seine Verse richtig interpretiert haben, auch Brechts Erfahrung gewesen sein dürfte. Womit ich Ihnen, wenn ich das hier nebenbei noch einflechten darf, nun definitiv die anfängliche Frage beantwortet hätte, die nach dem Ort meiner Stellungnahme als Intellektueller unter anderen Intellektuellen auf Normalniveau: Letztlich von diesem heterotopen Erfahrungsort aus, dem des diskursiven Nichts, des Schweigens auch noch meines inneren Selbstgesprächs. Diese Erfahrung des yogischen Exerzitiums ist für entsprechend Unerfahrene allerdings keine Erfahrung, sondern bloße Behauptung. Beziehungsweise eine Hypothese für diejenigen, die ihr mit der Haltung eines intellektuell Neugierigen auf den Grund gehen möchten. Und die yogische Übung daher wie eine Versuchsanordnung auffassen, um die Hypothese zu testen. Streng gesehen ein Missverständnis von Wesen und Geist des Exerzitiums, keine Frage. Was aber nicht weiter schlimm ist, weil sich das Missverständnis für die Betroffenen aufklärt, wenn sie nur ausdauernd und gründlich genug testen. Und sich ihnen irgendwann das theoretische Grau einer Hypothese ins lebendige Grün der Erfahrung verwandelt. Der Erfahrung *sui generis* von Gewährsein. Und mithin des Innewerdens einer ganz anderen Dimension von Wirklichkeit, als die in der Weltwahrnehmung der Reflexion und der Diskurse beschlossene. Die deren restringierte Wahrnehmung dessen, was ist, entscheidend korrigiert. Und mit ihrer erweiterten Sensibilität für das, was ist, mir wie nichts sonst ein Gefühl dafür gibt, was bezüglich Tun und Lassen über normative Richtigkeit hinaus in existenzieller Hinsicht richtig und wichtig für mich ist. Mit Brechts unnachahmlicher Lakonie gesagt: Ich muss nur zeitig mit dem Nichts verkehren, dann was ich was ich soll.

F.P. Apropos zeitig. Mir scheint, dies ist der rechte Zeitpunkt, unseren Diskurs für dieses Mal abubrechen. Was wir beide, wie ich glaube sagen zu dürfen, mit gutem Gefühl tun, weil wir für Intellektuelle auf Normalniveau einiges an diskursiver Arbeit geleistet haben. Und für die Leser wiederum

dürfte dieser Diskursabbruch deshalb erfreulich sein, weil sie sich jetzt zwischen mindestens drei Optionen entscheiden können: gleich mit dem nächsten Diskurs weiterzumachen, in den Schlaf zu sinken, oder in die Leere zu gehen und mit dem Nichts zu verkehren.

95

Coda

Am Anfang des Buches stand ein ironisches Motto von »The Schwarzenbach«, einer Combo vom Rande des Schwarzwalds mit Liedsänger Dietmar Dath. Dass es am Ende noch schwärzer als »The Schwarzenbach« geht, beweist Ulrike Herrmann, Wirtschaftsjournalistin und Buchautorin. »Ich stell' mir das so vor, Sie fragen ja, wie stelle ich mir den Zusammenbruch des Kapitalismus vor«, sagt sie im Gespräch mit Mathias Greffrath. »Also ich stell' mir das eigentlich so vor, wie im vierten, fünften Jahrhundert nach Christus, als das römische Reich unterging. Da war es ja so, dass die Germanen, die dann im römischen Reich saßen, noch die Aquädukte sahen – die standen da ja noch – aber nicht mehr wussten, wie man die betreibt. Und sie haben dann die Aquädukte und so benutzt als Steinbruch. Genauso wird es, glaube ich, auch mit dem Kapitalismus kommen. Die Leute werden noch wissen, was ein Computer war, aber sie werden ihn nicht mehr gebrauchen können. Sie werden wissen, was eine Autobahn war, aber sie werden nicht mehr die Energie haben um diese Autobahn zu benutzen. Und irgendwann wird die Autobahn entweder zu einem anderen Zweck benutzt oder sie wird einfach wieder überwachsen. Das heißt, diese Zivilisation, wie wir sie heute kennen, wird irgendwie untergehen, die nächsten Generationen werden noch wissen, was es war und irgendwann werden sie auch das nicht mehr wissen. Und natürlich glaube ich, dass die Gesellschaft dann wieder in eine Art feudalere Gesellschaft zurückfällt.« (Gespräch im Deutschlandfunk vom 19.04.2015). – Eine »feudalere Gesellschaft«, in der Federkiel und Tintenfass wieder das Schreibwerkzeug der Intellektuellen sind. Die Feudalherren halten sie in geringer Stückzahl vor. Alimentiert aus dem den Leibeigenen abgepressten Mehrprodukt. Einige von ihnen, intellektuelle Desperados, werden sich undankbar zeigen und rebellische Flugschriften in Umlauf setzen. »Das Leben der Vornehmen ist ein langer Sonntag: sie wohnen in schönen Häusern, sie tragen zierliche Kleider, sie haben feiste Gesichter und reden eine eigene Sprache; das Volk

aber liegt vor ihnen wie Dünger auf dem Acker.« Und so weiter. Der Acker, der vor langer Zeit einmal eine Autobahn war.

Ein anderes Teilstück der ehemaligen Autobahn hat sich vielleicht in eine Wiese verwandelt mit dicken gelben Dotterblumen. So schließt sich der Kreis und mit »The Schwarzenbach« könnte alles von vorn anfangen. »Vor allem will ich beides. Eindeutigkeit: Die Farben auf den Matten im Wiesental, Blumen, schwirrende Käfer, Gras oder im Winter der Schnee am Feldberg. Selbst wenn die Umrisse von den Farben geschluckt wurden, zum Beispiel bei Regen im Zug von Lörrach nach Basel, war es trotzdem immer so, dass das, was man sehen konnte, sich nicht bestreiten ließ. Dagegen die Sprache, [...] zu viele Sprachen, zu viele Möglichkeiten, eine Sache zu benennen. Aber das Blaue war immer blau, egal wie es genannt wurde.« – Und da es der Intellektuelle als Yogi nicht schöner sagen könnte, enden wir auch mit »The Schwarzenbach« und ihrem Hörstück »Silber gegen Ende«.

Mach die Augen zu
Lass das Netz in Ruh
Keine Pixelgitter
Und kein Link zu Twitter
Dieses Licht bist du