

Den Ruin des europäischen Denkens beschleunigen

Das Denken komplex, transalternativ werden lassen

RM: Bei unserem ersten Gespräch vor drei Jahren haben Sie der 68er Bewegung noch die Verbreitung und Institutionalisierung eines positiven "Moments der Unruhe" attestiert, das bis heute, wenn auch bisweilen im Verborgenen, anhält und von keiner Macht bislang zum Stillstand gebracht werden konnte.

Mittlerweile mehrten sich Stimmen, die von einer "Lähmung der intellektuellen Bewegung" in Deutschland sprechen. Durch das 68er Denken hätten sich bestimmte Denkschemata und Handlungsschemata, auch Diskursgewohnheiten und Sprachregelungen herausgebildet, die zu einer zunehmenden Verkrustung und Versteinerung der Verhältnisse geführt hätten, die Innovationen im intellektuellen Stil verhindert hätten und die für ein Weitertreiben der Theoriedynamiken hinderlich waren und bis heute immer noch sind.

DK: Die 89er Vorgänge haben zu einer Perplexität der Wahrnehmung des 68er Denkens geführt. Dieses Denken sah sich mit einer Situation konfrontiert, die zunächst inkommensurabel war. Erst jetzt gibt es Versuche, auf diese Perplexität zu reagieren. Aber vielleicht waren die Geschehnisse weit komplexer als das Denken aufzunehmen in der Lage gewesen ist.

Was mich jedoch beunruhigt ist die Tatsache, daß die Richtung des Denkens, die ich vorgeschlagen habe und der ich zu folgen versuche, nämlich das Denken komplex werden zu lassen, nicht eingeschlagen worden ist. Aus Angst, die eigene Kompetenz zu verlieren, hat man begonnen, sich auf traditionelle Alternativen zurückzuziehen. Vor allen Dingen, die an unserer Geschichte in diesem Jahrhundert unbegriffen sind, machen wir jetzt einen Rückzieher und versuchen mit Kant statt mit Hegel, mit der frühen Aufklärung statt mit Marx "durchzukommen".

Ich sehe aber nur die Möglichkeit, ein komplexes Denken einzuüben, das nicht alternativ ist. Dieses komplexe Denken setzt sich für die Ruinierung traditioneller Denkmuster ein, was nicht zugleich den Selbstruin des Denkens bedeutet, auch wenn es für manchen Zeitgenossen so aussehen mag; und es läßt sich nicht mehr auf die Schematismen links/rechts, oben/unten, vorne/hinten oder innen/außen reduzieren. Das Komplexe zu denken bedarf einer hellwachen Lebendigkeit, die transalternativ ist. Diese Position ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt sehr schwer einzuhalten. Ein Teil des 68er Denkens will zurück nach Weimar. Sie unterbietet damit die gegenwärtigen Möglichkeiten des Denkens. Sie will noch einmal die Alternativen rechts und links durchprobieren, sie will in die Schaukelbewegung eintreten, in der die Rechten die Linken zu Linken und die Linken die Rechten zu Rechten machen und damit den schon erreichten Punkt transalternativen Denkens aufgeben. Dieser Klappmechanismus von links und rechts, den ich überall spüre, macht mir große Sorgen und meine Zuversicht hinsichtlich dessen, was ich seinerzeit "positive Unruhe" genannt hatte, ist in der Tat seit unserem letzten Gespräch geschwunden.

RM: Wie könnte denn ein intellektueller Gestus aussehen, der diese Denkhaltung, die lange unter den constraints "gesellschaftliche Relevanz" und "soziale Verpflichtung" gestanden ist und mangels theoretischer Mobilität sich nun auf das Explizieren moralischer Kategorien beschränkt, hinter sich läßt und endlich zu denken beginnt?

DK: Der intellektuelle Gestus läßt sich vielleicht am besten anhand einer Diskussion nachzeichnen, die sich im Anschluß an einen Vortrag von mir über Fragen der Ästhetik zugetragen hat. Ein Zuhörer konfrontierte mich nach Beendigung dieses Vortrags mit der Frage: "Was wollen Sie eigentlich?" Spontan antwortete ich: "Ich möchte ein Problem so darstellen, daß jeder, der zuhört, begreift, daß man an diesem Problem nur scheitern könne. Da unser eigenes Denken diesem Problem nicht gewachsen sei, müsse es einen Lernprozeß nachholen, der historisch versäumt wurde, weil man sich immer auf Regelwerke, Regularien also bezogen habe, die vorab festsetzten, wie ein Denken auszusehen habe." Die Antwort jenes Fragestellers daraufhin lautete wieder ganz spontan: "Das können Sie gar nicht." Nun entwickelte sich eine Debatte darüber, wie es denn nun mit einem Grund-ethos wissenschaftlichen Denkens der 60er Jahre wie: Eine Theorie muß an der Erfahrung scheitern können, verhielte? - Das sei Schnee von gestern, wurde gesagt. Scheitern an der Realität sei für einen Denker völlig unmöglich, dazu wüßten wir heute viel zu viel über die Arbeitsweise unseres Denkens. Nun war wiederum ich vollkommen konsterniert ob dieses prekären Punktes, an dem sich offensichtlich die Geister schieden. Die einen, die sagen: Ziehen wir uns zurück, machen wir die Schotten dicht, konstruieren wir uns eine Welt, die uns glauben läßt, wir könnten auch weiterhin theoretisch handeln. Und die anderen, zu denen ich mich rechnen würde, für die eine seltsame Leidenschaft übrigbleibt: Wahrnehmung als Passion, sich der Erfahrung als Vernichtung aussetzen. Dieser Gedanke von Bataille hat mir immer eingeleuchtet. Es gibt zunehmend komplexere Probleme, in denen sich unsere Realität spiegelt. Um überhaupt etwas davon wahrzunehmen, muß das Denken zunächst daran zuGrunde gegangen sein. Die intellektuelle Vorleistung hieße demnach: zuGrunde gegangen zu sein, bevor man mit dem Denken weiterkommt.

Meine Antwort auf Ihre Frage nach dem intellektuellen Stil wäre mithin vielleicht eine Pathosformel: Den Ruin des europäischen Denkens, der bevorsteht, zu beschleunigen und nicht zu bremsen. Natürlich kann eine solche Forderung als Spielerei oder Hasardeurtum angesichts der großen Verantwortung der Intellektuellen angesehen werden. Jedoch ist es nicht das Ziel, sondern ein Durchgang. Weiter als bis zu diesem Nadelöhr komme ich gegenwärtig auch nicht. Ich sehe aber nicht ein, warum ich einen Gedanken, der eine letale Wahrheit transportiert, abbrechen sollte, nur weil ich in Gefahr gerate.

Die Wasserscheide zwischen denen, die sich den Gefahren der Zeit aussetzen und denen, die sich verbarrikadieren in ihrem Denken, ist zwingend. Jede epistemologische Bedeutung muß in der nächsten Zeit auf diese wichtige Scheidungslinie bezogen werden. Sicherlich hat dieses "andere Denken", das sich aussetzt und trotz der Erfahrung von Niedergang, Schwächung oder Lähmung bis zu dem Punkt letaler Wirkungen nicht aufhört mit dem Denken, noch keine rechte Kontur. Die Alternative zur Entwicklung von Programmen und der Formulierung von Vorschriften, die dann in wohlgefällige Gesten überführt werden können, wäre aber: Sich willentlich per Entschluß und Entscheidung eine neue Form zu geben. Bei vielen Mitstreitern der Vergangenheit sehe ich die Tendenz, sich lieber in der Moderne zu verbarrikadieren, weil die Zeit der Maßgeblichkeiten, der Maßstäblichkeiten, die wir hinter uns haben, nostalgische Bewegungen auslöst. Sie wollen zurück zu den guten und festen Vorsätzen einer modernen oder vormodernen Welt, im übrigen genauso wie eine "Neue Rechte", die im modernen Gewand auftritt, aber vormoderne, religiöse Prinzipien installieren will. Beides ist aber unannehmbar. Wenn man nun weder die Religion noch die religiös kritische Wissenschaft wählt, sondern auch noch eine Wissenschaftskritik versucht, die vielleicht noch eine verlängerte Religionskritik ist, dann kommt man nicht umhin, eine solche Scheidelinie anzuzielen, die ein Denken beschreibbar macht, aber nicht so konturierbar ist, daß man mit überzeugenden Gesten arbeiten könnte.

Im Entscheidenden eine Lücke lassen

RM: Kommen wir zunächst zur Anthropologie und damit zur "Wissenschaft vom Menschen". Bereits Anfang der 70er Jahre haben Sie es einer zukünftigen Anthropologie-Kritik zur Aufgabe gemacht, einen Begriff vom Menschen zu entwickeln, der es erlauben würde, "die Unmöglichkeit eines Begriffs vom Menschen begrifflich nachzuweisen."

Wie weit sind Sie denn mit diesem für ihre eigene Theoriearbeit gewiß auch programmatischen (An)Satz vorangekommen? Ist dieser Nachweis der begrifflichen Unfaßbarkeit des Menschen bereits gelungen? Und nebenbei gefragt: Läßt sich ein solcher Satz überhaupt nachweisen?

DK: Dieser Satz ist natürlich bewußt paradox formuliert worden. Anfang der 70er Jahre war die Paradoxie noch kein Ausdrucksmittel. Heute dürfte dafür ein gewisser Sinn existieren. Ein Wissen zu installieren, das sein Nicht-Wissen mitträgt. Diese Aufgabe habe ich, auch wenn man weiß, was aus Programmatiken wird, permanent weiterverfolgt. Das traditionelle Wissen umfaßt immer weitere Bereiche und Einzelheiten und wirft dadurch das große Problem der Interdisziplinarität auf, das noch nicht gelöst ist. Beim Nachhören bzw. Nachvollziehen wissenschaftlicher Erkenntnisse beispielsweise in der Biologie, der Physik, aber auch in den direkt in den Humanwissenschaften arbeitenden Anthropologien wird diese Denkfigur immer deutlicher: Mit dem zunehmenden Wissen steigt auch das Nicht-Wissen an. Diese Erfahrung läßt sich aus allen medizinischen oder biologischen Erkenntnissen der letzten Jahre ziehen. Dieses Problem eines sich endlos ausbreitenden Wissens ist auch von H. Luhmann immer wieder soziologisch bearbeitet und aufgeworfen worden. Zu dieser Grenzlinie ein anderes Verhältnis zu bekommen als lediglich sie zu überwinden, ist derzeit lebhaft im Gange. In der Anthropologie bezieht sich diese Grenzlinie auf das vertrackte Verhältnis des Eigenen zum Anderen. Es wird niemals möglich sein, sich das Andere vollkommen anzueignen. Ohne das Andere ist das Eigene nicht möglich und umgekehrt. Diese Differenz ist in der Ethnologie muß zur absoluten Erschütterung dieser Disziplin durchgeübt worden

Selbstverständlich hat diese Einsicht zunehmend Rückwirkungen auf die Wissenschaftstheorie, Wissenstheorie und Epistemologie. Einer, der bereits im Schattenwurf dieser Einsicht arbeitet, ist Michel Serres. In seinen Texten wird bei einer Aussage immer schon die Gegenkontur dieser Aussage mitgesagt. Diese "Logik des Unscharfen", wie er sie nennt, ist ein Grenzgang, die Gemische und Gemenge zulassen, die nicht aufzuklären bzw. nicht definitiv erforscht werden können. Das Problem wird dadurch viel anstrengender. Eine historisch-anthropologische Einsicht wie die Offenheit des Problem des Menschen kann somit nicht mehr auf eine Grundmetapher unserer Erkenntnishaltung zur Welt, die Figur eines Herrschers über etwas Gegebenes, Datiertes oder Faktisches zurückgeführt werden, sondern muß als eine Art Grundakzeptanz gesetzt werden.

Die Endlichkeit des Geistes, die Endlichkeit des Erkennens ist jetzt in die Reflexion eingezogen. Und diese Linie läßt sich ziehen bis zu dem von Ihnen erwähnten damaligen, sicherlich etwas flapsig formulierten Gedanken, mit dem ich, wie ich heute glaube, eine fundamentale Inkommensurabilität getroffen habe. Man kann zunehmend die Grenze seines eigenen Wissens wissen, und zwar sowohl die Tatsache dieser Grenze als auch ihre Kontur. Und man kann die Einstellung gewinnen, im Entscheidenden eine Lücke lassen zu müssen, ohne daß diese Einsicht in Bitternis oder maßlose Enttäuschung umschlägt.

RM: Kritiker werfen dieser Pro-Grammatik "negativer Anthropologie" bis heute vor, daß solche weg- bzw. aufräumende Gesten letztendlich nur zur Destruktion von Begriffen führten,

wogegen es auf der anderen Seite sehr wohl möglich, wiewohl auch notwendig sei, "anthropologische Invarianten des Bildungsprozesses" zu rekonstruieren, die uns unter Umständen Auskunft und Aufschluß über die allgemeinen Bedingungen menschlicher Transformationsprozesse geben könnten.

DK: Wir haben gerade jetzt wieder in Berlin eine solche Debatte geführt. Es ging um die Frage, unter welchen Bedingungen ein Neuansatz in der Anthropologie auch institutionell abgesichert werden kann. Natürlich wurden die alten Ängste wieder hervorgebracht, Anthropologie sei letztendlich Schädelmessung, Rassenkunde, mithin irgendeine militante herrscherliche Option auf das, was es gibt. Die kritische Wendung der Anthropologie, die Kritik dieser Anthropologie ist, da sie selbst eine anthropologische ist, nur eine vorläufige Formel für unsere Bemühungen. Es geht darum, Menschenbild und jenes Denken, das auf dieses Menschenbild bezogen ist, in eine historische Spannung zu versetzen. Das bedeutet nicht vollständiger Verzicht. Ich spreche nicht von Invarianten, aber es gibt kurzfristige und längerfristige Eigenheiten, die die Menschen in ihrer Selbsteinschätzung, aber auch die Anthropologie in ihrer Arbeit antrifft.

Die vielen Debatten der vergangenen Jahre haben zu einer seltsamen Konstellation geführt: Die Beschäftigung mit der Anthropologie und der Selbstdeutung des Menschen und ihrer Voraussetzungen zeigen, daß es durchaus ein beschreibbares, kontinuierliches und zusammenhängendes Schicksal dieser Menschengattung auf Erden gibt. Insofern kann man ingewisser Weise von Invarianten sprechen. Zum Beispiel muß die Angewiesenheit auf Nahrungszufuhr geregelt werden, die Begehungsstruktur der Menschen muß durch Erziehung in eine Form gebracht werden, und das Nichtdefinierbare des eigenen Wesens, die Offenheit als anthropologische Struktur muß in jeder Generation neu thematisiert werden können. Auf diese Weise kommt man zu paradoxen Formulierungen wie: Etwas ist vollkommen invariant, und das ist die Varianz.

Die Frage ist aber nun, ob dem Menschen eine Gestalt, eine Figur, ein Wesen verpaßt werden kann oder nicht. Alle großen historischen Auseinandersetzungen - denken Sie nur an den Streit zwischen der katholischen Orthodoxie und ihren vielen Ketzervarianten - zentrierten sich immer um diese Frage: Kann man dem Menschen zumuten, daß er definitiv ein bestimmter ist? Gibt es eine Bestimmung, die ihn festlegt? Oder ist im Grunde unbestimmt, was der Mensch ist? Kann sich diese Unbestimmtheit immer nur historisch zu bestimmten Zeiten auswirken? Dieser Streit ist nicht zuende.

Die Speerspitze ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt sicherlich die Genforschung. Sie will dem Menschen ein Wesen verpassen. Sie will herausbekommen, ob es einen Einfluß der Gene auf die Gestalt und auf das Wesen des Menschen gibt und ob die Menschen diese Option selbst in der Hand haben. Das Problem daran ist aber zunächst nicht, inwieweit die Genforscher mit der Lösung dieser Frage vorankommen, sondern das Menschenbild, das die Genforscher haben und das sie bei ihren Forschungen anwenden. Damit beschäftigen wir uns. Historische Anthropologie spielt sich als historische Problematisierung des menschlichen Wesens auf zwei Ebenen ab: Auf der Ebene, wie die Menschen ihr Leben fristen und wie sie Objekt der Wissenschaft werden; aber auch auf der Ebene, wie sie sich selbst thematisieren, wie sie in der Wissenschaft selbst vorkommen und wie weit man mit dem Menschenmöglichen geht. Wenn man auf diesen beiden Bahnen denkt, dann ist die Anthropologie nach wie vor ein aufregendes und spannendes Gebiet, auf dem es viel Neues zu entdecken gibt.

RM: Nun hat die "Auflösung der Anthropologie", die "Verflüssigung des Subjekts" offensichtlich nicht zu einem Überschreiten der "Wissenschaft vom Menschen" geführt,

sondern allenfalls zu einer Verschiebung der anthropologischen Fragestellung in Richtung De-Zentrierung bzw. Ex-Zentrität des Menschen. Bislang förderte noch jede Kritik am Humanum nur weitere Humanismen ans Tageslicht. Noch eine Historische Anthropologie macht zwar das "Verschwinden des Menschen" zu ihrem zentralen Gegenstand, trotzdem gibt sie meinem Eindruck nach im Gegensatz zum strukturalistischen Programm die Position des Menschen im Diskurs, aber auch im Geschichtsprozeß nicht preis. Indem sie nur eine breiter angelegte und zugleich differenziertere Auffassung von der conditio humana ins Spiel bringt und damit an die unabgegoltene(n) (Abfall)Reste im Humanum erinnert, sucht sie nach Neubegründung einer anderen, neuartigen und evtl. sogar besseren Anthropologie.

Warum halten Sie nach wie vor am Gegenstand des Menschen, vornehmlich sogar im Singular, fest? Warum sprechen Sie immer noch von Anthropologie, wenn sich das Humanum in alle Winde zerstreut hat? Was sind Ihre Gründe für Ihr Festhalten an diesem "hartnäckigsten Hindernis, das sich einem zukünftigen Denken entgegenstellt" (Foucault)?

DK: Auch das Denken in der Leere des verschwundenen Menschen verdankt sich einer Geschichte. Dies ist der Gegenstand der Historischen Anthropologie. Sie ist rückwärts gewandt und eigentlich nostalgisch. Die Anthropologie ist nicht die älteste Disziplin, sie ist ganz jung. Sie taucht erst mit Kant auf und konstituiert sich im 19. Jahrhundert. Die Zeitläufte und der historische Prozeß treiben uns unerbittlich auf diesen Punkt zu, wissenschaftlich erklären zu müssen, was es mit dem Menschen auf sich hat. Es gibt eine Reihe von Fragen, die das Kantische Programm: Was kann ich wissen? Was kann ich tun? Was darf ich hoffen? erheblich erweitern. Dieser historische Horizont bringt uns dahin, in einer paradoxen Rückschleife auch weiterhin von der Anthropologie zu sprechen. Wir können nicht Abschied nehmen von der Anthropologie, sie gibt uns den Raum, in dem wir über die historischen Ausformungen menschlichen Selbstverständnisses nachzudenken haben. Die Leere, die jetzt entstanden ist, ist geradezu die Bedingung dafür, eine solche Rückfrage noch einmal mit Vehemenz zu stellen.

Das Humane ist nur Ausdruck einer bestimmten Anthropologie, und zwar einer Anthropologie, die mit Kant einen Höhepunkt erreicht hat und sich übernommen hat. Das Humane ist nicht Ausdruck des menschlichen Selbstverständnisses durch alle Zeit. Bis zu Beginn der Neuzeit haben sich die Menschen niemals als Menschen definiert, sondern sich als Personen interpretiert, durch die etwas wirkt.

Das Unerträgliche am Humanum aufsprengen

RM: Wäre es nicht endlich an der Zeit, das, was ohnehin fällt, noch zu stoßen, um dadurch - ich weise noch einmal ausdrücklich auf Foucault hin - Denken zuallererst wieder möglich zu machen, anstatt noch einmal "die anderen", verdrängten und unrealisierten Quellen der Menschheitsentwicklung zu mobilisieren? Sie sprechen jetzt doch auch schon von einer Post-Anthropologie, also von einer "Anthropologie nach ihrem Tode".

DK: Die Formel dafür lautete ursprünglich: Anthropologie nach dem Tode des Menschen, weil der Mensch das Programm einer fortschreitenden Enthumanisierung dieser Erde gewesen ist. Kernfigur unserer historisch-anthropologischen Reflexion ist es, diese paradoxen Effekte eines Bestehens auf dem Humanum miteinzubeziehen. Menschen, die nur noch Menschen sind, sind keine Menschen mehr. So heißt einer der Grundsätze unserer Anthropologie.

Das Problem hat nicht erst mit uns begonnen. Darum lesen wir auch die alten Texte neu. Das Problem des Menschen hat sich in unsere Geschichte eingezeichnet. Michel Foucault ist nur

ein Pfeiler, vielleicht ein Wegweiser, aber sicherlich nicht der Schlußpunkt. Ich bin längst der Auffassung, daß wir mit dem Ende nicht klarkommen. Wir können nichts beenden. Unentwegt geht es weiter. Deswegen ist es auch klüger, sich mit dem, was nicht aufhört, zu beschäftigen.

Natürlich handelt es hier um ein rückwärts gerichtetes Interesse, aber im Sinne eines Sich-Zurückbeugens, um weiter zu kommen. Wir machen lieber den Anlauf noch einmal, um vielleicht doch endlich einmal über die Markierung hinüberzuspringen, anstatt vor einer selbstgesetzten Marke wie ein Sack herunterzufallen. Anthropologie nach dem Tode des Menschen ist deswegen Historische Anthropologie, weil auch der Tod des Menschen wie der Tod Gottes ein historisches Programm ist und keineswegs ein Ereignis für alle Zeit und Ewigkeit.

RM: Bleibt Historische Anthropologie nicht trotz aller Kritik an traditionellen Auffassungen vom Menschen auch weiterhin einem bestimmten Menschenbild verhaftet, dessen Horizont sie zwar ausdehnt und verschiebt, aber - ich betone noch einmal - , aus welchen Gründen auch immer, einfach nicht überschreiten kann oder will. Liegen nicht der Historischen Anthropologie noch ganz bestimmte "anthropologische Erfahrungen und Erwartungen" zugrunde, wenn sie an die verdrängten oder liegengelassenen menschlichen Anteile im Geschichtsprozeß (Trauer, Wahnsinn, Traum), auf das prähistorische Wahrnehmungsmuster des zerstückelten Körpers zurückgreift oder im Rückgriff auf Georges Bataille an das souveräne Moment des Menschen erinnert und vom verschwenderischen, unproduktiven, ekstatisch jenseits des Nutzenkalküls handelnden Vermögen des genuin ludischen Menschen spricht.

DK: Ich gebe Ihnen das zu, aber ich bin mit dem Unterton der Frage nicht einverstanden. Historische Anthropologie läßt sich nicht in traditionelle Horizonte, Kästchen oder Schubladen einsperren. Ich lasse mich auch auf kein Menschenbild mehr ein. Das Menschenbild ist wie das Weltbild Grundverfassung einer historischen Stellung des Menschen zur Welt und zu sich selbst. Im Augenblick denke ich darüber nach, was Bilder überhaupt können und was nicht. Die Thematisierung der Bilder ist genauso wie der zerstückelte Körper nur unter den Konditionen einer Historischen Anthropologie möglich gewesen. Der Körper ist, wenn man ihn nicht abbildet, immer zerstückelt. Nur unter der Bedingung, daß er nicht zum Bild werden kann, ist der Körper zerstückelt. Dazu muß man sich diesem Modell historisch annähern, es relativieren und auf den weitesten Horizont gehen. Andererseits können Sie solche Fragen der sozialen Gerechtigkeit wie: Was wird aus den Gewinnern von gestern? Warum sind die Unterlegenen einer bestimmten Epoche plötzlich die Ratgeber und Stifter einer neuen Zeit? nicht stellen, wenn Sie auf eine anthropologische Kontinuität setzen.

Es gibt noch so viel zu entdecken. Man muß überhaupt das Historische und das Anthropologische als entgrenzte Modi benutzen und sich mit den Grenzen des Wissens beschäftigen. Sobald Sie dafür Mechanismen einsetzen, sind Sie schon verkauft und verraten.

RM: Wäre es denn so falsch, der Historischen Anthropologie zu unterstellen, daß sie in gewisser Weise immer noch am Möglichkeitscharakter eines "neuen Menschen" denkend festhält, daß sie insgeheim noch an die Befreiung des verdinglichten Menschen glaubt, an den Durchbruch vom Menschenhaften zum Menschenmöglichen? Wenn dem so wäre, welche Denkfigur würde ihr da vorschweben? Zarathustras rätselhafte Weissagung des kommenden Über-Menschen, also evtl. das Deleuzianische "devenir homme, devenir femme, devenir animal"? Oder eher Batailles Rückgang in die Ästhetik archaischer Souveränität?

DK: Ich lasse beide Denkfiguren nicht aus. "Devenir bête" leuchtet mir am meisten ein. Alle diese Bewegungen und Prozesse sind nicht unserem Willen unterstellt. Es handelt sich hier um unwillentliche, oft anonyme und nur an bestimmten Anzeichen ablesbare Prozesse, die weitgehend unbewußt bleiben. Das Insistieren auf der Batailleschen Souveränität hat schon einen Vorteil. Nachdem wir so lange für die Emanzipation gekämpft haben und das historische Resultat eine Erhöhung von Zwangsläufigkeiten ist, unter denen wir alle leiden, darf man doch noch einmal die Frage stellen, ob nicht das instrumentelle Selbstverhältnis, das sich in den Emanzipationsverhältnissen durchgesetzt hat, schuld ist an den verheerenden Konsequenzen nicht-intendierter Spät- und Nebenfolgen eines zunächst sehr hochgemut begonnenen Prozesses. Zugleich wird man daran erinnert, daß das Bürgertum eine historische Aufgabe hatte und die es mit großem Einsatz verfolgt hat. Das Ganze ist gescheitert. Der Lernprozeß, der sich an dieses Scheitern anschließen müßte, wird weitgehend immer noch verweigert, weil damit Enttäuschungsprozesse verbunden wären, die Angst machen und deren Ende nicht abzusehen wären.

Deswegen brauchen wir am Ende der Moderne, am Ausgang der Aufklärung einen ganz neuen Mut. Dieser Mut bezieht sich darauf, ein Menschenmögliches zu exponieren. Ich beziehe mich durchaus auf Ernst Bloch, der an die Dynamik eines Kommenden jedenfalls so erinnert hat, daß wir nicht nur wiederholen müssen.

Der Übermensch ist gegen die ewige Wiederkehr des Gleichen konstruiert, mithin gegen die Gefangenschaft, in die man gerät, wenn man immer das Selbe erfährt. Diese Unerträglichkeit aufzusprengen, dafür hatte Nietzsche den Übermenschen vorgesehen. Das Aufbrechen der Klammer kann aber nicht durch Zunahme oder Steigerung des bisherigen Menschen erreicht werden. Der Übermensch ist der absolute Bruch des Humanum. Er ist nur durch Negation und radikale Umwertung erhoffbar und an der Stelle postuliert, wo sich die ewige Wiederkehr des Gleichen schließt. Diese Stelle darf sich nicht schließen, es muß möglich sein zu explodieren und eine Zeit nach der Wiederholung zu erreichen. Der Übermensch ist die Sprengung des circulus vitiosus der Humanität.

Diese Möglichkeiten, daß der Mensch den Menschen unendlich übersteigt, müssen wir offenhalten. Die Geschichte zurückzudrehen und sich wieder einen Gott zu erschaffen, könnte den Menschen von so manchen Schwierigkeiten erlösen, aber das scheint offensichtlich nicht mehr zu gehen. Wir brauchen dagegen eine andere Form, die uns die Möglichkeit offen läßt, in der Zukunft nicht wiederholen zu müssen. Diese Erfahrung machen wir gerade jetzt in diesem Jahrhundert. Alles wird noch einmal wiederholt, das Verdrängte kehrt, wie Freud uns gelehrt hat, wieder in der Form eines Wiederholungszwanges. Die Historische Anthropologie wird ihre Bewährungsprobe dort haben, wo sie zeigen und beschreiben kann, daß der Wiederholungszwang nicht das letzte Gesetz der Geschichte ist, sondern eine Art von Öffnung, auch von Vielfalt beinhaltet. Gewiß geht etwas kaputt, wenn ein Kreis sich nicht schließen kann. Aber Kreise sind lebensfeindlich und das Leben hat keine Kreisform.

RM: Warum nimmt die Historische Anthropologie nicht stärker Rekurs auf jene Fluchtlinien, die das vitalistisch-produktive Wunschparadigma der Faltung und Entfaltung der singulären "und... und...und...Verkettungen" bei Deleuze/Guattari bietet? Warum baut sie sich mit Lacans "borromäischen Knoten" ein Bollwerk gegen ein radikales Diesseitig-Werden der Welt auf und entschlägt sich dem möglichen Aufbau eines reinen intensiven Immanenzfeldes? Warum noch immer die große Trauer über den Verlust edes Anderenē, warum keine Freude über den endgültigen Tod Gottes?

DK: Der Tod Gottes ist noch gar nicht bei den Menschen angekommen. Diese Geschichte lernen wir erst mühsam. Der Tod Gottes ist kein perfektes Datum. Im Selbstverhältnis des Menschen geht etwas vor sich, das seine Wirkungen erst allmählich entfaltet. Es ist zum Teil ganz schrecklich, weil wir uns auf älteste Gewohnheiten nicht mehr verlassen können. Man muß sich intellektuell mit den Bedingungen und Voraussetzungen, also allen Verlässlichkeiten, die uns getragen haben, beschäftigen. Das reicht von der Verlässlichkeit der Dingwelt bis zur Verlässlichkeit sogenannter Wirklichkeiten und der Wahrnehmung. Hier stirbt Gott, hier findet das Problem statt.

RM: Es handelt sich demnach um ein langes Wegarbeiten.

DK: Auf jeden Fall. Es kann natürlich diese seriellen Konsequenzen geben. Bei dem Anti-Ödipus und dem großen Schizo handelt es sich um Versuche, die eine kommende Realität beschreiben und ihr das absolute Schreckliche nehmen. Es handelt sich um Vorschläge zur Güte. Ich halte Deleuze und Guattari für gütige Menschen. Von Nietzsche angefangen gibt es ein Denken, das prophetisch ist. Man will das Ende wissen, um überleben zu können. Zu dieser Form von Wahrsagerei gehören Philosophen wie Nietzsche und Deleuze. Sie sagen voraus, was geschehen wird in einer Art, daß man es kaum ertragen kann. Das Anwachsen des Unerträglichen kann man nur mit Hilfe solcher tentativer Theorie aushalten.

Ich bin nicht der Ansicht, daß wir in eine rettungslose Immanenz geraten. Die Immanenz, wenn man sie als absolute Diesseitigkeit betrachtet, ist sowohl eine Gefahr als auch eine Chance. Sie ist ambivalent und damit kann man keinen Frieden schließen. Sie haben Lacan erwähnt. Lacan hat nie von Gott gesprochen, wenn er von transzendenten Mächten sprach, sondern vom Tod. Der Mensch gehört nicht vollkommen ins Leben. Das Leben ist nur ein Teil von ihm. Er gehört auch dem Tod. Die Maschinerie, die er als die größte Gefahr betrachtet hat, ist eine Weise, wie das Tote wirkt. Auch die gegenwärtige Überformung des Imaginären mittels einer symbolischen Ordnung der Maschine, ist ein höchst ambivalentes Geschehen.

RM: Kann denn die Historische Anthropologie mit der Ausweglosigkeit, die Lacan für das begehrende Subjekt bereithält, überhaupt leben? Schließlich bleiben dem Individuum nur zwei gleichermaßen fatale Wege offen: Entweder das Unmögliche zu wollen und bei den Verhängnissen des Imaginären der "vollen Körper" zu landen. Oder das Unmögliche als Unmögliches zu erfahren und den bitteren Weg über die symbolische Ordnung, also das Gesetz, die Kastration und den Tod zu nehmen.

DK: Das ist eine gute Reformulierung des Tragischen überhaupt. In jeder Tragik sind beide Wege unannehmbar.

RM: Deswegen auch mein Insistieren auf Deleuze/Guattari.

DK: Das war ein Versuch. Aber Deleuze und auch Guattari haben diesen Vorschlag verlassen. Er hatte etwas sehr Forcierendes. Aber vielleicht ist es auch wirklich das, was kommt.

Die Realität ist mit dem Körper zeckiert

RM: Den westlichen Zivilisationsprozeß beschreiben Sie als einen unaufhaltsamen Aufstieg in die Abstraktion aller Verhältnisse, der letztendlich auch noch die Erinnerung an jede Konkretion tilgen wird. Gegen diesen unvermeidlichen Prozeß der Simulation führen Sie nun

das Andenken an eine Körperlichkeit ins Feld, die die drohende Schließung der Differenz von Körperlichkeit und Künstlichkeit, von Realität und Fiktion usw. verhindert.

Welche Körperlichkeit, welchen "anderen Körper" haben Sie da vor Augen und von welcher Position aus greift er, falls er überhaupt noch als Gegengift oder reale Einspruchsgröße geeignet ist, in diesen Zwangszusammenhang ein, um die "Immanenz des Imaginären", den Verlust jeglicher Realität des Anderen, aufzusprengen? Wird hier nicht auch der Körper mystifiziert und als unbefragbares Apriori in den Diskussionszusammenhang eingeführt? Fürchten Sie nicht, hier einer gesonderten Spielart postmodernen Theologie aufzusitzen? Artikuliert sich hier nicht auch eine postmoderne Theologie? Sind Sie ein postmoderner Theologe?

DK: Überhaupt nicht. Das mag manchmal so aussehen, weil ich Worte benütze oder Sachverhalte anspreche, die auch in der Theologie behandelt werden. Aus der Tatsache, daß ich mich mit der mehrtausendjährigen Geschichte der Religion beschäftigt habe, können Sie nicht schließen, daß ich ein Theologe bin. Das möchte ich klar zurückweisen. Unter den postmodernen Philosophien gibt es eine Tendenz, wieder in eine prämoderne Religiosität einzumünden. Dagegen wehre ich mich heftig.

RM: Nähren Sie aber nicht selber einen solchen Fehlschluß, wenn Sie von "prähistorischen Wahrnehmungsmustern", vom bevorstehenden "Eintritt in die Prämoderne" sprechen und die Kategorie der Zukunft in der Vergangenheit suchen. Setzen Sie sich damit nicht auch unnötigen Beäugnissen kritischer Zeitgenossen aus, die Sie in den Geruch bringt, auf sublimarer Ebene theoretisch irgendwie mit den Neuen Rechten zu paktieren.

DK: Ich begreife, wie diese Meinung zustande kommt. Damit habe ich aber nichts zu tun. Ich möchte vielmehr herausfinden, wie es gewesen ist. Rechtes Denken geht nicht so weit zurück wie es vorausgeht. Ich bin gegen Fundamentalismen aller Art, weil ich darin eine Persistenz des Geschlossenen sehe. Ich bin vielmehr für eine radikale Offenheit. Der zerstückelte Körper ist die Realität dieser Menschheit. In diesen zerstückelten, durch Kriege und Verletzungen der unterschiedlichsten Art mißhandelten Körper wachsen wir durch die Geburt hinein. Damit haben wir es zu tun, und nicht mit dem exklusiven Bild des einen Globus.

Zu den Körpern gehören auch die prämodernen Wahrnehmungsmuster. Die Körper sind lange Zeit die Statthalter des Religiösen gewesen. Sie sind geradezu imprägniert von Religion. Eine Beschäftigung mit den Körpern würde unter dieser Bedingung bedeuten, die Theologie zu verlängern. Darum geht es aber nicht. Es geht darum, das Nicht-Theologische und das A-Religiöse der Körper noch einmal zum Sprechen zu bringen.

Das Bild des heiligen und strahlenden Körpers ist ein Artefakt der hochgetrimmten Kulturen. Mit Natur oder mit Herkunft hat dieses Bild des Körpers nichts zu tun. Ich spreche immer nur vom zerstückelten Körper als der Realität, die auf der Rückseite der Körper auftaucht und uns "zeckiert". (zwicken, kommt von Zecke her). Wir sind zeckiert durch die Realität auf der Rückseite der Bilder. Eine eingehende Auseinandersetzung mit diesem Körper und denen darin niedergelegten Wissensstrukturen und Körperweisheiten könnte uns auf die Spur bringen, was für ein Körperbild jenem Geistkonstrukt zugrundegelegt ist, das in der Neuzeit so hochgehalten wurde. Die Abstraktion ist nur mit einem Körper möglich gewesen, der im Raum ausgedehnt, unbeschrieben, ja ahnungslos dumm zu der res extensa des Cartesischen Modells gehört. Dieser Körper verschwindet in der Tat, er hört auf. Von dem seltsam malträtierten Körper, der durch Verfolgung, durch Folter, aber auch durch wissenschaftliche Analyse historische Wunden en masse und viele Narben hat, ist nichts mehr zu erwarten.

Dieser Körper gehört auf den Müll. Dennoch kann uns gerade dieser Körper einiges lehren. Deswegen mein Vorschlag, sich mit dieser Körperlichkeit und seiner Geschichte zu beschäftigen, die auf der Seite der Transzendentalität auftaucht. Was Kant schon versucht hat, die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt mit der Einbildungskraft zu rekonstruieren, scheint mir die Richtung, die einzuschlagen wäre. Das aufgebauschte Gespensterwesen, das sich als geistige Welt in unserer Kultur drappiert, ist nur aufgrund einer parasitären Stellung des Menschen zu sich selbst zustande gekommen. Mein Programm im Augenblick wäre demnach, das Körper-Denken mit einer Kritik am Geist zu verbinden, wobei das Körper-Denken den Körper nicht zum Gegenstand, sondern zum Horizont hat. An das Körper-Denken als Geistkritik müßte sich eine Kritik der Unsterblichkeitsvorstellungen anschließen. Ganze Philosophen-Generationen haben dem Geist eine Unsterblichkeit angedichtet. Sie hielten den Geist für ungeboren und von allen Anfälligkeiten und Schwächen des menschlichen Körpers frei.

RM: Dann verstehe ich aber nicht ganz, weshalb Sie die "Entkörperlichung" des Menschen qua Entgrenzung, also die handfesten und erfolgversprechenden Versuche in Richtung Körperextension oder Körpersupplementierung, d.h. einerseits apparatives Ersetzen des Körpers durch künstliche Teile, andererseits Auslagerung intellektueller Fähigkeiten in die maschinelle Hardware insgesamt so negativ bewerten? Denn wenn es stimmt, daß der Körper als beschrifteter immer schon Einfallstor für eine schier endlose Kette von Gewalt in der Geschichte gewesen ist, dann wäre es doch nur zu begrüßen, wenn zumindest diese Angriffsfläche für diverse Kontroll- und Machtmechanismen allmählich verschwände.

DK: Durch die Beschäftigung mit dem Körper-Denken lerne ich, daß überhaupt nicht klar ist, was die Körper können und was nicht. Natürlich stelle auch ich mir den exstatischen Körper vor, der aus sich heraus kann, der an verschiedenen Orten gleichzeitig sein kann und seine Sinne nur für das Übersinnliche nutzt. Alle diese Dinge fließen mit in meine Überlegungen ein. Vermutlich hat der Cartesianische Körper die längste Zeit schon hinter sich. Wenn meine Vermutung einer transzendentalen Körperlichkeit stimmt, dann liegen auch noch diesen Abstraktionsprozessen Körperauffassungen zugrunde, die thematisiert werden müssen. Mehr will ich zunächst dazu nicht sagen.

RM: Inzwischen scheint auch zunehmend klar zu werden, daß der menschliche Körper nur für eine kurze Zeit ein Hindernis bzw. einen Störenfried dargestellt hat. Nach Aussagen führender Protagonisten der Techno-Bewegung werden die elektronischen Medien uns sehr bald ganz neue Körpererfahrungen vermitteln. Schmecken, Fühlen, Hören usw. werden, wenn die Schnittstellen erst direkt mit den Körperzellen kurzgeschlossen sein werden, uns neue Sichtbarkeiten, Hörbarkeiten und Raum-Zeit Erfahrungen vermitteln, die nachgerade den Körper wieder in den Mittelpunkt rücken werden.

Müßten Sie, so gesehen, nicht eigentlich für das schnelle Implementieren dieser neuen Technologien sein, da über diese neuen Rückkopplungsschleifen die traditionelle Körperfeindschaft der Moderne mit allen ihren Folgen getilgt werden könnte?

DK: Diesen Sprung gibt es bereits. Die Menschen wollen neue Erfahrungen machen und sie werden das auch tun. Dieser Prozeß läßt sich nicht aufhalten. Der transzendente Körper wird sich in diesen Prozessen auf jeden Fall zu Wort melden und eine neue Kontur gewinnen. Davon bin ich überzeugt.

Sorgen bei diesen Unternehmungen bereitet mir die Absicht der Bemächtigung. Ich habe kein Machtverhältnis zu diesem malträtierten Körper. Ich versuche keine Narben zu ziehen und

meine Machtbefugnisse zu erweitern. Mir kommen darin zu viele Omnipotenzphantasien vor. Würden die technischen Experimente wirklich experimentell angesetzt, um herauszufinden, wie weit die Naturanlagen des menschlichen Körpers reichen, fände ich das wunderbar. Aber das Ganze ist in eine Kompensation wachsender Ohnmacht einbezogen. Wenigstens auf bestimmten Feldern möchte man den Menschen suggerieren, daß sie Macht hätten. Wie die Sache aber gegenwärtig betrieben wird, ist das technische Großprojekt noch an eine verkappte theologische Geschichte angebunden. Es geht um Vergöttlichung, es geht um die Suggestion, die Menschen seien mächtiger als Gott oder die Bedingungen, unter denen sie leben. Solche kleine Jungenträume teile ich nicht.

Auf der anderen Seite sehe ich natürlich eine gemischte Motivlage. Anoden oder Kathoden sich in den Kopf zu pflanzen und auf diese Weise seinen Träumen nachzugehen, bedeutet aber, das eben erst abgeschaffte Subjekt noch einmal zu installieren und es sogar noch zu erhöhen.

RM: Eine Möglichkeit des Sprungs zum Übermenschen vielleicht?

DK: Nein: Was ich über das Wissen gesagt habe, gilt auch für die Macht. Je mehr Macht, desto mehr Ohnmacht. Die Erweiterung unserer Macht über das Gegebene zieht immer das Wachstum der Ohnmächte nach sich. Wir werden aufmerksam sein müssen, welche neue Ohnmacht wir uns einhandeln, wenn wir eine neue Macht gewinnen.

Die Krisen müssen ins Katastrophische umschlagen

RM: Durch die fortschreitende Entwicklung der Kommunikationstechnologien hat die Menschheit zum erstenmal in ihrer Geschichte die Möglichkeit, sich selbst von den Wurzeln, Herkünften und Ursprüngen ihres Lebens radikal abzuschneiden und dadurch ein Reich jenseits von Notwendigkeit und Freiheit zu gründen.

Warum sollen wir das nicht tun, wenn wir es schon können? Warum sollen wir die Grenzen der Endlichkeit und Sterblichkeit nicht überschreiten und ein Leben jenseits von Mangel und Tod ansteuern?

DK: Als endliche Wesen gehören wir nicht nur dem Leben und der Lebenssteigerung, sondern auch dem Tod. Dieses Spiel geht nicht auf. Das Begehren kann sich nicht endgültig von seinen Voraussetzungen lösen. Bei dieser Sichtweise handelt es sich um einen bestimmten Wahncharakter der ausgehenden Moderne. Man will sich die Ewigkeit auf technische Weise erschleichen.

RM: Diesen Wunsch haben sich die Menschen doch schon immer erfüllt. Alle Ihre Bücher in diesen Regalen geben Zeugnis von diesem Unsterblichkeitsphantasmas. Ob Chips oder Archive spielt dabei zunächst keine Rolle.

DK: Ja, sicher. Diese Begründungen sind mir alle geläufig und ich möchte sie auch nicht geringschätzen oder gar herabwürdigen. Diese Dynamik läßt sich auch nicht aufhalten. Trotzdem bin ich überzeugt, daß uns in Zukunft diese machtvollen Strategien in absolute Ratlosigkeit stürzen werden. Deswegen plädiere ich wenigstens für Sensibilität für diesen Zusammenhang, für eine neue Beziehung zum Machtwillen. Die Immanenz des Imaginären läßt sich nicht mehr mit Worten, sondern nur noch mit Erfahrung stillstellen. Die Krisenprozesse müssen ins Katastrophische umschlagen. Erst dann werden die Menschen vielleicht aufwachen und nachzudenken beginnen.

Die Macht ist ein infantiles Konstrukt. Sie will uns weismachen, wir könnten den Machtwillen über den Tod oder über unser eigenes Leben unabhängig von allen Folgen so erweitern, daß wir auf technischem Weg herstellen, was die Religionen uns früher mit mühsamen Strategien verheißen haben. An dieser Front mache ich als alter Pädagoge nicht mit. Ich bin für historische Erinnerung und für eine andere Art des Nachdenkens. Meine philosophisch-wissenschaftlichen Bemühungen verstehe ich als eine Form der Selbstaufklärung über die schlimmsten Folgen der Aufklärung.

Im übrigen stelle ich in Gesprächen mit Hochschullehrern an der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe, an der ich zur Zeit tätig bin, mittlerweile fest, daß der Schwung und die unglaubliche Naivität, die dieser Technik innenwohnen, gebrochen scheint. Auch sie sind für eine neue Form der Reflexion, in der alle diese Fragen gestellt und beantwortet werden können.

RM: Sprichwörtlich ist Ihr Satz: Gegen das Imaginäre hilft nur die (körpergebundene) Einbildungskraft. Mit der Rehabilitierung der von der Geschichte verdrängten Produktivkraft der Erkenntnis hoffen Sie durch den (Bild)Schirm des Imaginären hindurch auf die Rückseite der Bilder zu gelangen.

Was erhoffen Sie auf der Rückseite der Bilder zu finden?

DK: Die Angst, die verbannt ist aus der menschlichen Welt. Die meisten methodologischen Ansätze in der europäischen Wissenschaft haben die Angst verdrängt. Die Bilder sind Angstmoderatoren. Sie verdecken Krankheit und Tod in ganz konkreten Einsätzen. Das Imaginäre ist die Wunderwaffe gegen eine zu frühe Todeserfahrung. Hinter den Bildern wird etwas Drohendes sichtbar, das bei genauerem Hinsehen vielleicht gar nicht so schrecklich ist. Alle Ungeheuer, Fratzen und Monster können uns, solange sie Bilder sind, nicht ernsthaft schrecken. Wenn man den Mut hat, die Bilder zu durchstoßen, wird man eine besondere Qualität des Anderen hinter den Masken finden können.

RM: Muß man sich vor solchen Simulationsbrüchen, vor solchen Abbrüchen und Aufbrüchen des Imaginären nicht eher fürchten? Wie die "anschwellenden Bocksgesänge", aber auch aktuelle, politische Bewegungen zeigen, lauert hinter den Bildern eher das Böse als das Freie und Offene.

DK: Da bin ich ganz anderer Auffassung. Das Böse wird durch das Imaginäre wettgemacht. Bei Lacan ist es beispielsweise die böse Mutter, die, Urbild des Bösen, ein Kind, das noch nicht gelebt hat, allein durch ihre Existenz mit dem Tod bedroht. Das bedeutet: Die Menschen haben zu dem, was sie zur Welt gebracht hat, immer noch kein wirkliches Verhältnis gefunden, es sei denn sie halten diese Angst oder Furcht aus. Dabei handelt es sich nicht um ein Spiel mit dem Feuer. Vielmehr ist es der Versuch, sich dem Realen anzunähern, ohne daß es mit den bekannten Bildern kaschiert oder maskiert werden muß.

Ich sehe im gesellschaftlichen Prozeß ein unerhörtes Anschwellen dieser Bilder. Diese Bilderflut hat den Zweck, die Menschen abzulenken von dem, was sie zur Welt bringen könnte oder auch in äußerster Gefahr. Durch die Immanenz des Imaginären haben die Menschen weder mit dem Leben noch mit dem Tod zu tun. Sie simuliert eine zeitlose Ewigkeit, die die Menschen daran hindert, in dieser Welt zu leben und zu sterben. Diesen Befund hat kürzlich übrigens auch Jean Baudrillard mit seiner Thematisierung der Ewigkeit als einer ironischen Metapher dessen, was die Menschen können und geleistet haben, bestätigt.

RM: Könnte denn dieser unvermeidliche Gang in die Immaterialisierung der Welt nicht auch den Sprung in ein Theorie-Jenseits bedeuten, d.h. den Eintritt in eine spielerische Welt des Scheins, von der Nietzsche bereits sprach, und mit der wir erst langsam und bedächtig Umgang lernen, weil wir noch zu viel angestaubtes Wissen aus der altehrwürdigen Gutenberg-Galaxis mit uns herumschleppen?

DK: Die Probe aufs Exempel, ob etwas wirklich ist oder nur ausgedacht, war immer die Gewalt, Die Zunahme der Gewalt hat sicherlich auch mit diesen BilderWelten zu tun. Man will prüfen, ob man noch am Leben ist und schlägt deswegen zu. Diese Alternative ist aber genauso wenig akzeptabel wie das Verbleiben in den BildSchirmen. Auch an den Bildern wird über Vervielfältigung, Entromantisierung und Banalisierung etwas Zeitliches sichtbar, das als Riß, Störung oder Aufbruch von innen oder von jenseits gedeutet werden kann. Beide Möglichkeiten: Die Menschheit als Wickelkind eingepackt in Bildern oder der gewalttätige Schläger können nicht die Alternative sein, die uns die Moderne hinterlassen hat. Das wäre einfach schrecklich. Andererseits will ich aber auch nicht verharmlosen.

Was Sie sagen, läuft auf ein Spiel zu, das wie ein Spiel mit Un-Verantwortlichkeiten aussieht. Beim Zuwachs an Ernst und an Wissen, daß es jetzt um das Ganze geht, können sich die Menschen nur spielerisch befreien. Diese Wendung ist den meisten noch nicht klar. Viele pochen auch weiterhin auf den Ernst der Lage und möchten in Verantwortung vor Gott und den Menschen handeln. Dabei würde vielleicht ein kleiner Anstoß, ein Tanzschritt wie Nietzsche sagen würde das Problem lösen. Diese verkrampfte Entweder-Oder Haltung eines Menschen, der kein Verhältnis mehr zu sich hat, weil er kein spielerisches Verhältnis mehr zu sich hat, hat zweifellos mit dem Tod Gottes zu tun. Die Humorlosigkeit, die sich ausbreitet, ist ein deutliches Zeichen dafür, daß Gott gestorben ist. Das Lachverbot hat inzwischen seltsame Formen angenommen. Dabei gibt es zunehmend Situationen, die genauso lächerlich wie ernst, genauso lachhaft wie tragisch sind.

RM: Jene subjektive Strategie, die diese Simulation der Technomaschinen, von denen wir sprechen, mimetisch unterlaufen und das Kontinuum der Immanenz des Imaginären aufsprengen könnte, haben Sie "bewußte Selbsttäuschung" genannt.

Handelt es hier aber nicht doch wieder nur um eine fatale Strategie, da sie noch mit der Idee des Wahren und Realen der Repräsentation, also mit der Bühne, des Schauspiels, der Szene und des Theaters kokettiert, an das autonome und souverän handelnde Individuum glaubt und sich schließlich auch noch mit Wahrheits- und Authentizitätsansprüchen überfrachtet? Ist nicht die magische Praktiken imitierende willentliche Erzeugung illusionärer Wirklichkeiten bereits Teil jener Simulation, die sie noch einmal überbietend zu unterlaufen versucht?

DK: Bei diesem Modell handelt es sich ausdrücklich um Versuche, die revoziert werden müssen. Sie sind Probehandlungen und gelten nicht für alle Zeit. Die Strategie der bewußten oder gewollten Selbsttäuschung ist eine Nietzscheanische Metapher, die besagt: Man muß jenes Selbst, das die Wahrheit zu sein beansprucht, täuschen lernen. Erst dann kommt man aus dieser Kreuzigungsfigur heraus, die das Authentische in Europa gewesen ist. Diese Versuche, das Moment der Illusion durch dieses Ins-Spiel-eintreten auszubauen, sind bisher nicht so recht gelungen. Zumindest gerät aber das Spielerische, die Grundfigur unserer reflexiven Selbstbeziehung, in den Doppelschein eines humorvollen und diabolischen Menschen. Von nun an Sie können nicht mehr unterscheiden: Ist das jetzt der Gipfel der Selbstdistanzierung verbunden mit einer Güte, wie wir sie im Humor eine Zeitlang hatten, oder ist es ein diabolisches Spiel? Die Grenzen verwischen sich. Sie können nur sagen: Je ernster es wird, desto spielerischer wäre eine Lösung des Problems möglich.

Früher war die Krise eine Lösungsstrategie für ein Problem. Bezogen auf Lebensprozesse hatte sie als medizinische Metapher die Aufgabe, durch Beschleunigung und Erhitzen, die Störung aufzulösen. Inzwischen hat das Problem eine andere Färbung angenommen. Die Krisen schlagen in katastrophische Prozesse um, bei denen die Lösung zwei Alternativen hat, die aber beide unannehmbar sind. Ich bin sicher, dass das instrumentelle Selbstverhältnis ein Auslöser und das Krisenmanagement ein Beschleuniger von katastrophischen Prozessen ist. An dieser Stelle bräuchten wir eine Unterbrechung, um die Folgen des instrumentellen Handelns besser zu verstehen.

RM: Für den bewußten Selbstsimulanten kann das unter der Ägide der Neuen Technologien aber doch nur heißen: Hinein in die technisch-medialen Kreisläufe und eintauchen in die Hardware der Computermaschinen, um überhaupt im Spiel bleiben zu können. Andernfalls bleibt er doch außen vor und wird notwendigerweise zum Sinnreparateur oder -kompensateur.

DK: Das finde ich auch, hineingehen und dort mitmachen, wo die schlimmsten Gefahren drohen. Sein ausdrücklicher Selbstauftrag dürfte sich nicht mehr an die Hölderlinsche Formel halten: Wo aber Gefahr droht, wächst das Rettende auch, sondern die Umdrehung davon: Wo Rettung ist, wächst die Gefahr, müßte sein Motto sein. Nicht mehr retten wollen, erfordert aber eine furchtbare Anstrengung und der sind die wenigsten gewachsen.

RM: Im Zeitalter der exponentiellen Zunahme der Entmaterialisierung der Verhältnisse und Beziehungen durch körperlose, schmerzunempfindlicher Denkmachines haben Sie der Kunst zur Aufgabe gemacht, wieder am Material anzusetzen und an der Körperschrift der Schmerzen, an den Zeichen als Narbenschrift der Körper anzuknüpfen, um der "Erlösung des Nicht-Identischen vom Identitätszwang des Begriffs" (Adorno) noch eine Chance zu lassen.

Kann die Kunst überhaupt diesen Auftrag einlösen? Lassen sich Künstler von Philosophen vorschreiben, was sie zu produzieren haben und was nicht? Sollten Künstler nicht vielmehr, wenn denn schon Auftrag sein muß, avantgardistische Erprober der neuen Lebens- und Wahrnehmungsbedingungen sein, die unser Bewußtsein trainieren und stimulieren, damit wir uns in diesen zukünftigen Gegenwarten besser zurechtfinden?

DK: Was ich über Kunst geschrieben habe, habe ich niemals als Vorschrift, sondern als Nachschrift verstanden. Ich wollte herausfinden, was die Künstler im Unterschied zu uns Wissenschaftlern und Philosophen machen. Ich habe den Eindruck, daß es eine deutliche Option für das Materielle gibt, die gegen die Abstraktion und Entmaterialisierung gerichtet ist. Gewiß gibt es Künstler, die die Abstraktion fast verzweifelt beschleunigt haben mit der Absicht, es jetzt zu Ende zu bringen und dabei nicht ins Hintertreffen kommen wollen. Ich denke aber, diese Aussage halten zu können. Die Menschen sind nicht nur Geist. Sie unterliegen der Zeit und es gilt, den immanenten Hochmut des Geistes gegen den Körper zu brechen.

Auf der anderen Seite sehe ich in die Abstraktionsprozesse einbezogene Künstler, die ausprobieren, welche Folgen eine nochmalige Steigerung der Abstraktion für die Menschen und ihre Körper bringt. Diese Künstler setzen sich ein und geben ihre Erfahrungen weiter. Darüber sind neue Erkenntnisprozesse möglich.

Die Kunst ist absolut kein Reservat, sie nimmt teil an dem Großprojekt einer Selbstherstellung der menschlichen Gattung, sie ist dem nicht entzogen. Die Ambivalenz der Zeit läßt die Künstler nicht aus. Sie arbeiten aber anders als die Propagandisten oder

Exponenten einer Technologie. Beispielsweise habe ich mich mit Bruce Naumann beschäftigt und seiner Art, mit Medien umzugehen, auch mit James Turrell und Jan Fabre. Auch wenn ich selbstverständlich nicht den absoluten Überblick präsentieren kann, so entnehme ich ihren Arbeiten doch genau die Probleme, wie ich sie formuliert habe. Sie bilden zwar keine Metaphern, weil für sie die Sprache machtlos ist angesichts der Mächtigkeit der Folgen, aber sie versuchen durch geschickte Drehungen und Wendungen ihrer Werke und Werkfolgen in die Zone der Unmenschlichkeit vorzudringen und die schärfsten Widersprüche aufzuzeigen.

Der Hauptvorwurf an die Kunst lautet zur Zeit doch eher: Das humane Feld wird ohne Not verlassen. Ich würde dagegen argumentieren und sagen: Es wird verlassen, aber mit Not. Und mit den dort gemachten Erfahrungen werden wir uns sehr bald beschäftigen.

Vor Beginn eines Zeitalters radikaler Vielfalt

RM: Die Theorie des Posthistoire galt in den 80er Jahren einigen Intellektuellen als ein hinreichendes Instrument, um die Stillstellung der historischen Bewegung der Moderne zu beschreiben. Nach den sozialen und politischen Umwälzungen im östlichen Europa halten viele diese Theorie für falsifiziert.

Ist die Theorie des Posthistoire noch geeignet zur Beschreibung der aktuellen Probleme? Leben wir noch in einer kristallinen, die Langeweile des Sonntagsspaziergangs persiflierenden Welt? Ist die Geschichte wirklich nur noch "ein Hasten zu einem Werden, wo nichts mehr geschieht"? Oder müssen wir uns jetzt selbst vom Posthistoire verabschieden? Gibt es gar einen "Rückfall in die Geschichte"? Stehen wir vielleicht sogar vor einer Wiederkehr der Titanen?

DK: Das Posthistoire ist ein tentativer Begriff. Er meint zunächst nur: Die bürgerliche Gesellschaft ist in der Vollendung ihrer Richtungen und Bewegungen an einen Punkt angekommen, an dem eine Sättigung eintritt. Vielleicht sind noch nicht alle Ziele erreicht, aber im Prinzip ist die Gesellschaft über den Berg und kann sich seßhaft einrichten.

Vermutlich war diese Idee nur ein Zwischenspiel und auf eine bestimmte Variante der Geschichte bezogen. Die Geschichte im Singular mußte ihr Ende finden und sie ist vielleicht auch zu Ende. Insofern könnte man das Posthistoire als Errungenschaft definieren. Posthistoire implizierte zum zweiten aber sowohl das Versprechen der Abschaffung radikaler Ungleichheit als auch der Inexistenz radikaler Freiheit. Ein Blick auf die Landkarte zeigt uns, daß es in einigen größeren Städten oder Konglomeraten noch Posthistoire gebe mag. Posthistoire heißt schließlich aber auch: Es geschieht nichts wesentlich Neues mehr, es gibt nur noch eine rasend gewordenen Wiederkehr des Gleichen. Im Prozeß des Recyclings aller Ideen und Werte geschieht bereits jene Wiederholung als Gesetz, von der wir gesprochen haben.

Die Theorie des Posthistoire hat für viele eine starke Entlastungsfunktion gehabt. Für die Beschreibung bestimmter Zustände ist das Posthistoire auch geeignet. Als Formel für den Globus oder als Modell der Geschichte ist es aber eher ungeeignet.

Ich glaube auch nicht an die Rückkehr der Titanen. Wie Ernst Jünger das Problem lösen will, finde ich schrecklich, auch die Penetranz, mit der er darauf jetzt wieder zurückkommt. Nein! Ich denke, wir rücken in ein Zeitalter der absoluten Vielfalt vor. Erst allmählich beginnen wir zu erahnen, was eine plurale Gesellschaft bedeutet. Wir leben in einem Multiversum, in dem alle Einheiten kaputt gehen. Im Prinzip sind wir uns selbst durch Prozesse, die in diesem

Jahrhundert angestoßen worden sind, schon voraus. Es ist bereits da, es ist bereits Ereignis geworden, und wir müssen es nur wahrnehmen. Dennoch fällt es uns unendlich schwer, die Vielfalt anzunehmen, weil wir immer noch eurozentrisch, graecozentrisch usw. denken. Auch die eine Geschichte ist nicht mehr. Es gibt jetzt viele Geschichten. Wir erzählen unsere Geschichte den anderen oder wir erzählen anderen deren eigene Geschichte und diese verweigern sich und erzählen uns unsere eigene Geschichte. Der interkulturelle Austausch hat eine völlig andere Qualität angenommen. Wir hören jetzt zu, wenn ein Inder über Europa spricht, und in Indien werden die Menschen aufmerksam, was die Europäer über Indien sagen. Das Geheimnis dieser Vielfalt ist nicht durch erweiterte Raumbewusstheit aufzulösen. Die Raumbewusstheit ist eine Form des 19. Jahrhunderts und sie wurde durch Kriege zerstört, oftmals auch gegen die Absicht derer, die dafür gekämpft haben. Sie flüchtet jetzt wieder in alte Geschichten und kleine Zirkel zu flüchten, auch das Religiöswerden der Staaten, ist ein großes Selbstmißverständnis.

Den Zusammenhang der vielen heterogenen Geschichten bekommt man nicht über einen Völkerbund oder die Vereinten Nationen. Die Vielfalt ist derart fundamental, daß sich ihre Kompatibilität nur über das Hören einstellt. Die Form der gegenseitigen Anhörung ist das Verbindend-Verbindliche, nicht das Gesetz, dem sich alle zu unterwerfen habe. Menschen erzählen von ihren Ängsten, von ihren Siegen und Niederlagen. Dieses Hören auf den anderen muß bis zur äußersten Subtilität gebracht werden. In unseren Kolloquien haben wir einmal folgenden Versuch gemacht: Jeder spricht seine Sprache und versteht die anderen. Das wäre ein Vormodell. Jeder erzählt von seinen Geschichten. Deswegen Historische Anthropologie als wissenschaftliches Programm. Vielleicht kann man es so formulieren: Die Historische Anthropologie ist ein Merkposten in dem Sinne, wie früher die Vorposten, die in den Kriegen vorausgeschickt worden sind. Sie ist ein Merkposten, der sich einschaltet in die Erzählungen, die die verschiedenen Sprachen voneinander haben und die sie trotzdem behalten wollen. Das einzige Organ, das in der Lage ist, Geschichten ohne gemeinsamen Nenner überhaupt zu ertragen, ist das Ohr. Das Ohr kann tolerieren, daß es verschiedene Stimmen gibt, die verschiedenes in völlig anderer Weise sagen, während unsere Begrifflichkeit, die im wesentlichen über das Auge geht, immer mit Exklusivitäten arbeiten muß, mit Zentrum und Rand. Das Ohr pfeift auf Ränder und Mitte.

RM: In den 80er Jahren beherrschten die verschiedensten Verabschiedungsrituale den intellektuellen Diskurs. Das Ende des Sozialen, Politischen, der Utopien etc. wurde beschworen, aber, wie es scheint, nicht vollzogen. Die 90er werden vermutlich von der "Wiederkehrmetapher" und der Recycelbarkeit aller Ideen und Erwartungen, wir sprachen davon, geprägt werden. Als Quintessenz der ganzen Ende-Diskussionen ließe sich demnach festhalten, daß es gar kein Ende gibt und geben wird.

Was wäre denn für Sie ein Denken nach dem Ende des Endes, das sogar noch über das Ende hinausführte?

DK: Ein solches Denken, das nach dem Ende des Endes kommen könnte, läuft auf ein Konzept der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, auf eine extreme Form der Ungleichzeitigkeit hinaus. Dazu müssen wir uns auf eine Zeitreise begeben. Nur über eine Zeitreise kommt es zu Zeitgenossenschaft und damit zur Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Dieses vorläufige Konzept würde beinhalten, daß ich Zeitgenosse bin mit allen Menschen, die heute leben, mit Menschen, die gelebt haben und mit Menschen, die noch leben werden. Dadurch bekäme ich ein völlig anderes Verständnis für das, was historisch an der Zeit wäre. Gerade im Bewußtsein der Art und Weise, wie sich die Räume in diesem Jahrhundert organisiert haben, sind wir gezwungen, eine andere Dimension in unser Denken

miteinzubeziehen. Die Probleme, die jetzt aufgetaucht sind, lassen sich auf der Ebene der Raumdimension nicht lösen. Dafür ist das Labyrinth zu komplex. Um dort herauszufinden, muß man den Weg nach oben wählen. Daedalus, der Erfinder des Labyrinths und ein gewiefter Techniker hat diesen Weg nach oben gefunden, indem er einfach die Dimension gewechselt hat. Das bedeutet, wir müssen unsere Raumnöte durch den Wechsel vom Raum in die Zeit überwinden. Für diese Bewegung, die notwendig wird, ist das Möbiusband interessant. Es ist kein Kreis, sondern man wechselt von innen nach außen und von außen nach innen. Genau an der Stelle, an der diese unmerklichen Drehbewegungen von innen nach außen und umgekehrt stattfinden, interveniert die Zeit.

Ich stelle mir unsere bewohnte Erde immer als ein Zeiteisenbahn vor. Die Menschen, die jetzt unterwegs sind wie einst die Argonauten bei ihrer Reise mit Jason in die Vergangenheit, können sich darüber verständigen. Alle Zeiten, auch die ältesten, sind präsent. Nur unter dieser Voraussetzung können wir mit uns gleichzeitig sein und die Gleichzeitigkeit richtig verstehen.

RM: Ist das nicht jetzt ein Plädoyer für die Neuen Technologien? Gerade die von elektronischen Medien neu konstruierte Welt verspricht uns die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die vollkommene Transparenz, die unmittelbare Präsenz alles Abwesenden. Vergangenheit und Zukunft würden dadurch zu einer unendlichen Gegenwart gedehnt.

DK: Natürlich. Hic et nunc ist die Formel, die Hegel, Vordenker jenes Geistes, der sich in manchen Technologien manifestiert, am meisten verabscheut hat. Hinc et nunc als Formel für das Körper-Denken bringt man nur zustande, wenn man alle Zeiten - allein die deutsche Sprache hat 3 Vergangenheiten, 2 Zukünfte und je nach Organbestimmung ein oder zwei Gegenwarten - zu einer neuen Ordnung fügt. Nur, und das ist das Paradox, die Gegenwart läßt sich nicht erzwingen, auch nicht technologisch. Gegenwart muß man sich geben werden, sei es durch ein Interview wie das mit Ihnen.

RM: Das wäre natürlich ein tolles Schlußwort, die Anordnung der Gespräche zwingt mich, auch Ihnen am Ende die obligatorische Frage nach dem Intellektuellen zu stellen. Foucault hat den Intellektuellen einmal als "Krieger" bezeichnet, der zwischen den einzelnen Diskursgattungen hin und her navigiert und normalisierte Diskursformen aufsprengt?

Ist das für Sie in einer Zeit, in der Dichter und Denker sich zum Kreuzritter berufen fühlen, noch eine zeitgemäße Figur des Intellektuellen? Muß er wieder mehr Flagge zeigen und Verantwortung für das Ganze übernehmen?

DK: Es geht um Verantwortung. Sie läßt sich aber nicht antizipieren. "Credo ut intelligam" war die scholastische Formel dafür. Sie hat mindestens 1000 Jahre gegolten. Später hieß es dann: "Cogito ergo sum". Nun müssen wir 500 Jahre später eine neue Formel finden. Mein Lehrer Eugen Rosenstock-Huussy hat sie: "Respondeo et si mutabo" genannt. Die Menschen müssen antworten können ohne die Frage zu kennen, sie müssen sich ins Offene hinauswagen, ohne die Ziele zu kennen. Die Intellektuellen wäre gut beraten, wenn sie ein solches nicht-instrumentelles Verhältnis zu sich selbst gewinnen könnten und nicht mehr an der Bewältigung von Problemen arbeiteten, sondern eine Sensibilität für die Unlösbarkeit gewisser Probleme entwickeln würden. Ich plädiere für die absolute Inkommensurabilität des uns Vorausgesetzten im Verhältnis zum Denken. Das kann gelegentlich auch Krieg bedeuten, aber das ist nicht der Punkt. Nicht Krieger brauchen wir, die die Raumbesetzer jetzt überall begleiten, sondern Zeiteisenbahnfahrer, denen im entscheidenden Moment etwas einfällt, die aus der Bahn herauszuspringen vermögen. Navigatoren durch die Zeit wäre für mich die Formel.

Gespräch mit Dietmar Kamper in Berlin