

Zu Michael Rutschky: *Erfahrungshunger* - Ein Versuch über die siebziger Jahre¹
(mit eingestreuten Bemerkungen über ‚*Theoria* und Kino‘)

Dies mich bei der Erstlektüre ungemein beeindruckende Buch ist von einem vier Jahre älteren Literaturwissenschaftler und Journalisten verfasst, den ich im Studium flüchtig gekannt habe – beispielsweise durch den gemeinsamen Besuch eines Seminars des Psychoanalytikers Gerhard Maetze an der FU Berlin (wohl 1969/70).

Der große Eindruck bei der ersten Lektüre hing sowohl mit dem Thema als auch mit meiner eigenen Situation zusammen. Das Thema verstand ich als die erste Auseinandersetzung eines Generationsgenossen mit der uns gemeinsam prägenden Erfahrung der Studentenrebellion von 1967- 68 und ihrer Folgen. Die Situation, in der ich es gleich nach Erscheinen, nach meiner Erinnerung aufgewühlt und teilweise mit begeisterter Zustimmung, las, war die: Ich war in den 70er Jahren nicht in irgendeinem Brennpunkt der Folgen von 1968, sondern Assistent am Institut für Philosophie in Heidelberg und nach Habilitation und Ende meines Vertrages gerade (auch: aus einer in Auflösung befindlichen ersten Ehe) nach Berlin zurückgekehrt. Da unterrichtete zunächst das Buch kritisch von einigen Entwicklungen, die ich nicht aus der Nähe erlebt hatte. Aber das allein trifft meine Faszination noch nicht. Gerade war auch mein erstes Buch erschienen, meine „schriftliche Habilitationsleistung“ über Marx mit dem Titel *Das Prinzip Arbeit*. Ich hatte in diesem Buch aus dem Marx-Interesse seit der Studentenzeit (und gewiss nicht ohne die Studentenbewegung) eine begriffliche Kritik *einer* der geistigen Quellen der Verirrungen und Verwirrungen in den 70ern unternommen – und nun leistete Rutschky weit mehr, indem er nur drei Jahre nach einem traurigen Höhepunkt einer der Folgen von 1968, und zwar der schrecklichen Folgen, das ganze Zeitalter in seinen (aus im weitem Sinn ‚linker Perspektive‘) wesentlichen Tendenzen kritisch darzustellen unternahm. Für mich gehörte das Buch durchaus in eine Reihe mit gehaltvolleren Zeitdiagnosen wie Habermas’ *Strukturwandel* und Heinrichs *Versuch ...nein zu sagen* – in einer Form und einem Idiom, das Ausdruck unserer Generation bei zeitdiagnostischem Bemühen sein zu können schien – wie ich damals meinte. Zugleich demonstrierte R.s Untersuchung eine Form von Reflexivität in der ‚Formulierung von Erfahrung‘, die ich damals noch für philosophisch hielt und erst später von der engeren philosophischen Reflexivität unterscheiden gelernt habe.

Ich muss gestehen, dass mich das Buch in einer Hinsicht auch bei der Wiederlektüre stark beeindruckt hat – und das hing mit ihrer Situation zusammen: 30 Jahre nach dem ‚deutschen Herbst‘ gab es vielfältige Erinnerungen an die Ereignisse, die nach und zu Stammheim führten, und Rutschkys Beschäftigung mit diesen Folgen von 1968 erscheint mir, und das ist angesichts des dichten zeitlichen Abstands der Abfassung des Buches zu den Ereignissen bewundernswert, als eine plausible und klarsichtige Diagnose des in die terroristische Katastrophe führenden insbesondere motivationalen Syndroms – dagegen bleibt, was Zeitzeugen und Journalisten heute dazu zu sagen haben, ziemlich dürftig. Das ist aber eine Erfahrung, die ich bei Beginn der Wiederlektüre nicht voraus gesehen hätte. Erwartungen hatte ich aus undeutlichen Erinnerungen zwei: Einmal war in dem Buch von Leuten die Rede, die ich zum Teil gekannt habe – aber was über sie gesagt war, erinnerte ich kaum noch; zum andern nahm das Buch, nach meiner Erinnerung, am Ende affirmativ auch auf Wittgenstein Bezug und mich interessierte zu vergegenwärtigen, wie genau die Bezugnahme aussah. Denn Rutschky ist meines Wissens der einzige (jedenfalls der mir im Studium wie flüchtig immer bekannt gewordenen) unter den Generationsgenossen, der affirmativ auf Wittgenstein Bezug nahm. Denn Wittgenstein war in der Tradition, in der ich im Studium aufgewachsen war, durch unsägliche Suaden von Herbert Marcuse und auch von Adorno als Positivist in Verruf gebracht worden. Schließlich erinnerte ich dunkel eine

¹ Köln 1980, Seitenzahlen in () im Text.

Formulierung, die mir unverständlich geblieben war und die in Abständen immer wiederkehrte, nicht gerade wie ein Haar auf der Zunge, aber wie ein in, auch großen, Abständen auftretendes Juckreiz an derselben Stelle unter dem Schulterblatt: Man kann ihn durch Kratzen für den Augenblick beseitigen, wird ihn dadurch aber nicht endgültig los. Sie betraf den Ausdruck ‚Sinn‘, mit dem ich mich erst 20 Jahre später selbst auseinandergesetzt habe. Dazu Genaueres in (IV.).

Heute sehe ich das Buch eher kritisch, vor allem begrifflich und methodisch, auch stilistisch. Das Idiom des Darstellens in zu exemplarischen Geschichten erklärten biographischen und fiktiven Entwicklungen, das mich damals als eine eigene stilistisch/literarische Errungenschaft beeindruckt hat, erscheint mir heute schon beinahe ‚postmodern‘, d.h. maniert und im Blick auf seine Folgen einer der Anfänge von viel Zerfließen und Beliebigkeit in der öffentlichen Diskussion.

I.

Um mit meinen beiden aus Erinnerungen gespeisten Erwartungen anzufangen:

R. führt die Protagonisten seiner entwickelnden Darlegungen oft mit einer Berufsbezeichnung und einer durch Großbuchstaben und Punkt vertretenen Marke für einen Namen ein (‚der Lehrer Z.‘). Unter dem zahlreichen Personal, das so auftritt, habe ich meine Erwartung, jemanden wiederzuerkennen, nur in einem Fall sicher erfüllt gefunden – dem des unglücklichen W., der zunächst eingeführt wird als einer, der von dem Glauben nicht abzubringen war, die drei in Stammheim am 18. 10. 1977 zu Tode gekommenen Gefangenen seien ermordet worden (161); und dann als der Verfasser einer nicht zu Ende zu bringenden Dissertation über Habermas, weil er ja, um sie zu Ende zu bringen, „die Gedanken von Habermas denken (müsste), bevor der sie selbst gedacht und niedergeschrieben hat“ (166).² Die Kritik am Universalismus rationaler Diskussion, auf die W. es abgesehen hatte, habe nur der Vorbereitung eines Schweigens dienen sollen und können; daher sei es ganz konsequent, dass er heute (1980) in einem Archiv arbeite und Dokumente sortiere und katalogisiere. – Meines Wissens ist die Pointe geschönt, der betreffende gemeinsame Bekannte hat wohl die Dissertation nicht zustande gebracht, ist aber als Fachbereichsangestellter an unserer ehemaligen Universität tätig und geht da keinesfalls einer überwiegend Schweigen ermöglichenden Tätigkeit nach. – Eine kleinliche berichtigende Anmerkung – denn andere seiner Protagonisten führt R. als ‚Mischpersonen‘ wie in freudianischer ‚Traumarbeit‘ vor³, in denen Züge mehrerer wirklicher Personen übereinander kopiert sind, um Typisches hervortreten zu lassen. Und das auf den wirklichen W. nicht zutreffende Detail könnte doch trotzdem etwas Typisches treffen? Gegenfrage: Kann man denn Wirkliches kritisch diagnostizieren, wenn man es sich zu Typischem erst zurechtbiegt? Das sind Probleme der Schreib- und Darstellungsweise, auf die ich sinnvoller Weise nicht am Anfang weiter eingehe.

Die Bezugnahme auf Wittgenstein betrifft die Zeit, in der er als Volksschullehrer in Trattenbach, Puchberg und Otterthal (Österreich) tätig war (1922-26). Sein *Wörterbuch für Volksschulen* (1926) sei daraus hervorgegangen, dass er darauf geachtet habe, „was seine Schüler *regelmäßig falsch* schrieben“ (269). Vorbildlich ist für R. die Blickweise, die einem so etwas wie ‚Regeln‘ der Falschschreibung auffallen lässt. R. nennt sie in dem

² Über zu verschiedenen Zeitpunkten der Entwicklung von Habermas sehr wohl über ihn verfasste Dissertationen habe ich keinen Überblick, aber die Autoren der beiden besten ‚Habilitationen‘ über ihn will ich nennen: Raymond Geuss: *The Idea of a Critical Theory – Habermas & the Frankfurt School*, Cambridge UP 1981; Rolf Zimmermann: *Utopie – Rationalität – Politik*, München 1985.

³ G.W. II/III, 299, 301, 664-6; XI, 175. – Interessant ist, dass auch Wittgenstein sich für einen Aspekt seines Verfahrens auf Galton berufen hat: L. W.: *Philosophical Occasions* 1912-51, Indianapolis & Cambridge 1993, 38; 305. – ‚Vorführen‘ und ‚montieren‘ sind operative Termini R.s für seine Verfahrensweise, z.B.: 112, 120, 197, 242.

Schlussabschnitt den „Blick des Auswanderers“ (so die Überschrift), den man im Interesse der treffenden Formulierung von Erfahrung zu erwerben versuchen müsse. Er schreibt, dass Wittgensteins Blickweise auch dann erforderlich sei,

„wenn es darum geht, den sozialen Kontext so aufzuschreiben, dass in den ‚Fehlern‘ Regeln erkennbar werden, denen man in *diesem* Kontext folgen kann; Regeln, die die Einheimischen leben, und indem der Leser, der dazugehört und gleichzeitig wie ein Auswanderer Distanz zu ihnen gewonnen hat, das Leben nach diesen Regeln berichtet, kann sich die Struktur dieser Lektüre stabilisieren, dieser soziale Kontext kann Autonomie gewinnen.“ (271)

Hier bringt R. einiges heftig durcheinander. Selbst wenn von ihm detaillierte Kenntnisse über Wittgenstein nicht zu verlangen sind, sollte doch begriffliche Klarheit herrschen. Der Ausdruck *Regel* hat zwei Verwendungen, die als Regelmäßigkeit (z.B. empirische Rekurrenz von Ereignissen) und die als Norm/Vorschrift (z.B. Ordensregel; Regeln eines Spiels). Wittgenstein hat, um über die Dringlichkeit der Aufnahme von Wörtern in das Volksschulwörterbuch zu entscheiden, auf die empirische Rekurrenz von Fehlern geachtet (die er übrigens dadurch feststellte, dass er seinen Schülern, wenn Sachkunde-Unterricht im Freien wegen schlechtem Wetter nicht möglich war, Wörter diktierte und ihre Niederschriften dann einsammelte und einzeln korrigierte⁴). Es handelte sich dabei nicht um Normen, denen irgendjemand folgen könnte. Dass Leute ‚Regeln lebten‘ ist unauflösbar zweideutig zwischen diesen beiden Bedeutungen: Ob sie darin Regeln folgen (eine intentionale Aktivität), hängt vom Ergebnis einer Befragung der Leute ab (z.B. davon, ob sie selbst über eine Formulierung der Regel verfügen, der sie aus Beobachterperspektive zu folgen scheinen⁵). Eine Stabilität oder Autonomie gewinnt ein sozialer Kontext nicht durch bloß zugeschriebene Regeln – oder dies nur für den Beschreiber (der sich dann immer noch irren kann). R. mag interessieren, dass so, wie er von ‚Ethnographie der Erfahrung‘ spricht, Wittgenstein seinen methodischen Blick manchmal als ‚ethnologisch‘ charakterisiert hat, aber dafür sofort das begriffliche Netto-Äquivalent hinzugefügt hat:

Wenn wir die ethnologische Betrachtungsweise verwenden, heißt das, dass wir die Philosophie für Ethnologie erklären? Nein, es heißt nur, dass wir unsern Standpunkt weit draußen einnehmen, um die Dinge *objektiver* sehen zu können. (VB 1940; 502/76)

Nicht ganz richtig ist, dass Wittgensteins spätere Betonung des Gebrauchs der Wörter in Kontexten als ihre Bedeutungen festlegend auf die ‚ethnologische‘ Beobachtung seiner Schüler (als einem ihm fremd bleibenden Stamm) zurückginge. Erstens muss man schon in seinem ersten Buch auf den Gebrauch achten, um das Symbol am Zeichen zu erfassen (LPA 3.326-7). Zweitens hat er selbst erzählt, *was* ihn zu seiner späteren Auffassung gleichsam schockartig gebracht hat – und ich erzähle die Geschichte hier nur wieder, weil ich mir vorstelle, sie könnte R. gefallen. Ein begrifflicher Selbstdenker wird nicht durch *irgendwelche* hinzukommenden Erfahrungen dazu gebracht, sich selbst zu korrigieren, sondern nur durch die *bestimmte* Erfahrung, dass sich einer seiner Gedanken nicht aufrechterhalten lässt. So auch in diesem Fall: Wittgenstein war in seinem ersten Buch der Meinung, damit irgendwelche und also auch sprachliche Darstellung überhaupt möglich sei, müssen das Darstellende mit dem Dargestellten immer etwas gemeinsam haben, was er ‚*Form* der Darstellung‘ nannte. An dieser Auffassung hat er auch nach seinem Wiederbeginn in der Philosophie (nach dem Volksschullehrer-Intermezzo, das für ihn ‚verlorene Jahre‘ darstellte) festzuhalten versucht, bis ihn ein Kollege in Cambridge, der

⁴ Vgl. Ray Monk: *Wittgenstein – The Duty of Genius*, Penguin Books 1991, 225 f.

⁵ Vgl. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Abschnitte 82-3; zu Regeln und Regelbefolgung nach Wittgensteins Klärungen vgl. mein ‚Übereinstimmung bei Wittgenstein‘ in der Theunissen-FS *Dialektischer Negativismus*.

Ökonom Piero Sraffa (dem er deshalb im Vorwort seines zweiten philosophischen Buches für einige seiner folgenreichsten Gedanken dankt), mit einer neapolitanischen Geste des Abscheus (dem nach außen Streichen der Unterseite des Kinns mit dem Handrücken/den Fingerspitzen) und der Frage herausforderte: Und was ist die logische Form vom *dem*?⁶ Die Verlegenheit um eine Antwort auf diese Frage führte Wittgenstein zu der korrigierten Auffassung, dass *manchmal* Darstellendes und Dargestelltes eine Form gemeinsam haben, *manchmal* aber auch *nicht* – dann beruhe die Möglichkeit von Darstellung nur darauf, dass wir Zeichen so-und-so zu gebrauchen gelernt haben. (vgl. PG 213) Und diese Selbstkorrektur ist zugleich ein schöner Beleg für das Nestroy-Motto des zweiten philosophischen Buches – der Fortschritt habe halt das an sich, dass er meist größer ausschaue als er tatsächlich sei.⁷

II.

Das war nun ein Anfang mit einem Einstieg sehr von der Seite und ich möchte ihn dadurch wieder gut machen, dass ich einen Überblick über den Aufbau und die Stationen der Entwicklung markierende Thesen des Buches gebe (damit zugleich mein, vielleicht ja korrekturbedürftiges Verständnis von beidem darlegend), um erst danach Punkte meines kritischen Interesses zu bezeichnen.

Das Buch hat den Titel *Erfahrungshunger* und den Untertitel ‚Ein Essay über die 70er Jahre‘. Am Ort des ersten Auftretts des neu geprägten Titelbegriffs wird der Begriff als eine nähere Bestimmung des gebräuchlichen ‚Lebenshunger‘ eingeführt (53; weitere Auftritte: 121, 164, 197, 206); am letzten Ort des Gebrauchs wird er im Hinblick auf Interessen von Schriftstellern als ‚Stoffhunger, dem alle Zentralperspektiven zuwider sind‘ erläutert.

Hinsichtlich des Untertitels wird ‚Essay‘ gar nicht erläutert; die zeitliche Kennzeichnung ‚die 70er Jahre‘ wird am Ende erläutert als „ein Kunstgriff, mit dem sich Material aufstößern ließ, damit ich behaupten konnte, es gehöre zusammen.“ (259) Eine der diskutierbaren Behauptungen wird also die über Zusammengehörigkeit von Material sein, eine andere gewiss seine diagnostische Charakterisierung.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile und den Epilog ‚Der Blick des Auswanderers‘, auf den ich schon mit der Wittgenstein-Passage Bezug genommen habe.

Die ersten beiden Hauptteile bestehen aus je vier Abschnitten, der dritte aus drei. Der erste Hauptteil ist überschrieben ‚Die allgemeinen Begriffe‘. (III.) Der zweite ‚Der Schrecken und der Schmerz‘. (IV.) Der dritte ‚Rekonstruktionsversuche‘. (V.) Jeder der drei Hauptteile enthält einen durch Kursivsatz seiner Überschrift im Inhaltsverzeichnis hervorgehobenen Abschnitt, in dem für den fortlaufenden Gedankengang besonders wichtiges ‚Material‘ präsentiert wird.

Die Abschnitte des ersten Hauptteils haben die Titel ‚Rückblick auf die Utopie‘, ‚Stücke zu einem Panorama des Desorientierung‘ und ‚Frankfurt, das Unbehagen in der Kultur‘ – der darin ausgezeichnete, an dritter Stelle platzierte Abschnitt ist betitelt ‚Gerhards Theorie‘.

Die Abschnitte des zweiten Hauptteils haben die Titel ‚Körper und Schrift‘, ‚Die Autoren einer anderen Geschichte‘, ‚Stücke zu einer Theorie des hermeneutischen Raubbaus‘ – der an zweiter Stelle platzierte ausgezeichnete Abschnitt hat den Titel ‚Eugens Interview‘.

Die Abschnitte des dritten Hauptteil haben die Titel ‚Allegorese des Kinos‘ und ‚Ethnographie der Erfahrung‘ – der an dritter und letzter Stelle platzierte ausgezeichnete Abschnitt ist betitelt ‚Dieters Tagebuch‘.

⁶ Vgl. Monk, op. cit., 260-1.

⁷ Auf die Berichtigung von R.s Ausführung zur holistischen Fassung des ursprünglich Satzbezogenen Kontextprinzips der Bedeutung verzichte ich hier – vgl. mein *Wittgenstein und Schopenhauer*, Cuxhaven 1989 u. ö., 118 f.

III.

Die ‚allgemeinen Begriffe‘, von denen der erste Teil seinem Titel nach handelt, sind bestimmte. Denn logisch gesehen sind Begriffe ihrer Natur nach allgemein – Gesichtspunkte zur Klassifizierung von Gegebenheiten durch Zusammenfassung mit und Unterscheidung von anderen Gegebenheiten. Eine präzise Explikation von ‚Begriff‘ außerhalb technischer Kontexte sollte der Logik unserer Umgangssprache nahe bleiben. Eine solche Explikation ist die traditionell syllogistische, dass Begriffe durch sprachliche Ausdrücke der Form ‚so-und-so‘, vor denen ‚der/ein‘ bzw. ‚viele/einige/alle‘ stehen können, bezeichnet werden.⁸ Tatsächlich entspricht dem auch R.s Gebrauch partiell, weil Begriffe, wie er sie meint, durch Beispiele wie ‚eine kapitalistische Gesellschaft‘ oder ‚der bürgerliche Mann‘ gegeben sind. Aber was er eigentlich meint, sind von „ausgearbeiteten Theorien (in den Sozialwissenschaften) her organisierte Interpretationen“ (23; vgl. 33, 36). Am Ende der 60er Jahre, das ist die erste These in der entwickelnden Darstellung, sei man einer Utopie der Allgemeinbegriffe gefolgt, von der im Rückblick zusammenfassend gesagt wird, sie war „eigentlich nicht die Überzeugtheit durch irgendeine bestimmte Theorie, eher die unspezifische Hoffnung auf restlose Theoretisierbarkeit, Verallgemeinerung“ (263). Und zwar habe die ‚Utopie‘ bestanden in der „Sehnsucht, Allgemeinbegriffe zu leben“: „Ihre Geltung nach innen und außen durchsetzend, könnte man vielleicht die Wut, die Empörung zur zentralen Triebkraft des eigenen Lebens machen“ (31). Das ist im Blick auf Protest- und Lebensformen der Studentenbewegung formuliert, aber diese Utopie habe, „und sei’s als negative“, auch Leute ganz anderer Generationserfahrung überzeugt, wie R. an den literaturtheoretischen Essays von Dieter Wellershoff demonstriert (32-8; er wird als ‚W.‘ eingeführt und erst retrospektiv – 113 – mit ganzem Namen identifiziert – warum? Wohl um den Charakter der angeführten Auffassungen als ‚Material‘, das allgemeine Tendenzen bezeugt, stärker zu betonen als die Urheberschaft einer Person. Nur die ganz großen Gewährsleute, Adorno und Freud und auch Habermas, haben ihre Namen von vornherein.) Der Blick auf die negative Wendung der Utopie der Allgemeinbegriffe (Klaus Heinrich hat Ende der 60er Jahre vielleicht treffender von ‚Abstraktionismus‘ gesprochen) führt zu folgender diagnostischer These (solche Thesen sind immer Zusammenfassungen von durch stilisierte Geschichten, biographische Abrisse für Protagonisten etc. illustrierten Entwicklungen, die ich, weil begrifflich interessiert, weitgehend beiseite lasse):

„Die Protestbewegung – will ich sagen – verfolgte auch eine Utopie der Theorie, des Konzeptualisierens. Positiv in der Überzeugung, die zentralen gesellschaftlichen und lebensgeschichtlichen Prozesse würden sich auf soziologische und sozialpsychologische Begriffe bringen lassen und danach würden die Theoretiker leben können. Negativ in der Empfindung, dem ‚Lebensgefühl‘, von den zentralen gesellschaftlichen Prozessen im eigenen Verhalten, in der eigenen Biographie, in den eigenen Möglichkeiten durch und durch determiniert zu sein, auf Schemata gebracht zu werden. Das Leben lebt nicht mehr. Diese Empfindung ist nicht nur den Essays des Schriftstellers W. abzulesen; was der Germanist L., der Kommunist R. (sc. der spätere Terrorist Jan-Carl Raspe – vgl. 154 ff.) und viele andere Ende der 60er Jahre über den Kapitalismus sagen, bezeugt eben diese negative Utopie.“ (41)

Das paradox selbstprädikative ‚Das Leben lebt nicht mehr‘⁹ soll das unter der Negativität der abstraktionistischen ‚Utopie‘ herrschende Lebensgefühl ausdrücken. Damit schließt im Wesentlichen der zweite Abschnitt (‚Panorama der Desorientierung‘) und es folgt der

⁸ Vgl. Michael Wolff: *Abhandlung über die Prinzipien der Logik*, Frankfurt am Main 2004, 3.

⁹ Paradox: Denn eigentlich leben doch die *Lebewesen* und das Leben in ihnen, das, was sie lebendig macht, ‚lebt‘ allenfalls metaphorisch; die *Lebewesen* aber leben oft auch dann noch, wenn ihnen das Leben nicht lebenswert erscheint. Vielleicht ist platonisch das Gute selbst gut und daher das Gute an sich selber, aber das vom Leben zu sagen hat doch wohl keinen Sinn.

zentrales ‚Material‘ präsentierende von ‚Gerhards Theorie‘. Gerhard wird nicht weiter identifiziert, aber als Zeuge immer wieder berufen auch nach dem seiner Theorie gewidmeten Abschnitt. R. hält Gerhards Theorie „für eines der bedeutendsten Fundstücke, die man in den siebziger Jahren machen kann“. Der kurze Text, der zitiert wird (49 f.), gibt eine Reflexion auf die Lebenssituation eines Abendschülers, der das Abitur nachmachen will und erklärt, warum er eigene literarische Schreibversuche aufgegeben hat. Dass R. ihn für bedeutend hält, liegt offenbar daran, *als was* (a.) und *wie* (b.) er ihn versteht. Er versteht ihn (a.) als ‚Volkstheorie‘ analog zur Rede von ‚Volkskunst‘ in der Kunstgeschichte – in allgemeinen Gebrauch abgesunkene ‚Hochtheorie‘, in der sich „ohne Mühe ... Elemente der sozialphilosophischen Gesellschaftskritik, der Rollen- und Sozialisationstheorie, der Tiefenpsychologie ... identifizieren“ lassen. (50) Ihrem Inhalt nach (b.) sage Gerhards Theorie Dinge, die auch Sigmund Freud und Norbert Elias, Max Weber und Dieter Wellershoff sagten, aber

„nicht in dem Handlungszusammenhang, in welchem solche Theorien formuliert werden, sondern in einem Lebenszusammenhang, in dem er sich persönlich erklären, in dem er seine Biographie erzählen und interpretieren soll und will. Das macht den wesentlichen Unterschied. Gerhards Theorie kann bezeugen – so möchte ich ihn verstehen – wie sich in den 70er Jahren die Utopie, nach allgemeinen Begriffen zu leben, verbreitet hat...“ (51)

Die Triftigkeit dieser Interpretation R.s, der seinen Zeugen ja so ‚verstehen möchte‘, also offenbar alternative Verständnismöglichkeiten nicht ausschließen kann, hängt gewiss ab von Klarheit über das Verhältnis zwischen umgangssprachlicher Verständigung über die und Kommentierung der sozialen Erfahrung (z.B. in normalen Gesprächen, aber auch in Zeitungen und Zeitschriften, Medien etc.) und sozialwissenschaftlichen Theorien. Vielleicht sinken in diesem Verhältnis nicht Theorien herab, sondern steigen umgangssprachliche Deutungen etc. auf? Ich will das hier nur als Merkpunkt notieren.

R. sieht in G.s Zeugnis die ‚Utopie der Allgemeinbegriffe‘, die als negative das Übergewicht gewonnen haben, und das führt ihn zur dritten Stufe der Entwicklung seines Gedankengangs: Als Gegenbild zu der empfundenen Entfremdung durch die und von den sozialen Strukturen fungiert bei G. das literarische, aber autobiographische Schreiben (nimmt R. an – vgl. 228) und das erscheint R. als „eine neue Utopie...: eine Utopie der Unbestimmtheit, des Vagierens, der Strukturlosigkeit und Entgrenzung. Jederzeit muss jede Veränderung möglich sein.“ (52) Der Rest des Abschnitt zu ‚Gerhards Theorie‘ gibt Beispiele für die neue Gestalt der Utopie u. a. an einem Roman der Schriftstellerin S.¹⁰, im Feminismus, in der Diskussion von ‚Beziehungsproblemen‘, die damit um sich griff etc. Die Zusammenfassung zur Diagnose lautet so:

„Die zahllosen unruhigen Suchbewegungen, die geradezu programmatisch verwirrenden Tätigkeiten und Tendenzen, die es in den 70er Jahren zu beobachten gibt, bringe ich in Zusammenhang mit dieser Utopie der Unbestimmbarkeit. Ich halte sie für das Reversbild jener Utopie der Allgemeinbegriffe, die sich Ende der 60er Jahre entfaltet hat und in der während der 70er Jahre die negativen Momente die Oberhand gewannen. Für Gerhard und die Anhänger seiner Theorie ist die ‚Außenwelt‘ identisch ihrer soziologischen und sozialpsychologischen Interpretation. Darin können sie nicht leben. Ihr Leben ist etwas, das sich fortschreitend daraus zurückziehen muss, um überhaupt erhalten zu bleiben.“ (68-9)

Im letzten Abschnitt des ersten Teils, ‚Frankfurt, das Unbehagen in der Kultur‘, wird zweierlei gemacht. R. setzt Adorno, dessen persönlicher Schüler er noch war, ein Denkmal im Zusammenhang mit der beginnenden Studentenrevolte in Frankfurt und Episoden wie den nackten Frauenbrüsten in Adornos Vorlesung und den Reden und Nachrufen bei seinem Tod. Zugleich präsentiert er die beiden zentralen diagnostischen Thesen seiner weiteren Analyse.

¹⁰ Brigitte Schwaiger: *Wie kommt das Salz ins Meer*, 1977 – auch hier wird der ganze Name erst viel später, der Titel überhaupt nicht erwähnt; manche Namen – z.B. der des SDS-, Theoretikers‘ Krahl, tauchen zwar ganz auf, aber dürften nur wenigen späten Lesern noch geläufig sein ...

Die eine entlehnt er Adorno – die These der ‚integralen‘, tendenziell totalen (und daher ‚totalitären‘) Vergesellschaftung. Die andere Freud – dass diese jedenfalls weitgehende, schon bloß abweichende Triebimpulse und nicht erst deren Ausleben sanktionierende Vergesellschaftung massenhaft Melancholie hervorbringe, in der sich die aggressiven Impulse der einzelnen gegen sie selber richteten.

Bevor ich darauf näher eingehe, muss ich ein Geständnis machen, dass R. in anderem Zusammenhang für einen anderen Autor auch macht (237), das Geständnis, dass es mir außerordentlich schwer fällt, auf Adorno näher einzugehen. Der Grund dafür ist, rundheraus gesagt, dass ich Adorno *als Philosoph* inzwischen verabscheue¹¹ – er selbst hätte in üblicher Gespreiztheit ‚perhorresziere‘ gesagt. In Habermas‘ Charakterisierung Adornos als ‚philosophierender Intellektueller‘ erscheint mir das Epitheton ‚philosophierend‘ heute als Euphemismus. Mit folgenden Gründen: Philosophieren ist, worauf Heraklit, Sokrates/Platon, Kant, Hegel, Schopenhauer, Wittgenstein u. v. a. hingewiesen haben, wesentlich *Selbstdenken*. Adorno hat nicht nur vor allem in den Medien des Denkens anderer sich bewegt, er hat es darin auch nicht zu geistiger Selbstständigkeit gebracht. Keinen seiner wesentlichen Bezugspunkte: Hegel, Kierkegaard, Marx, Freud (wobei ich bei Freud am unsichersten bin und der ein eigenes Problem darstellt – s. u.) hat Adorno selbstständig und angemessen explizieren können. Was Hegel angeht, vergleiche man den Qualm von ‚Skoteinos oder wie zu lesen sei‘ mit *irgendeinem* Aufsatz der Hegelforscher (in der mir richtig erscheinenden Rangfolge) Fulda, Henrich, Theunissen, Siep, Horstmann, Düsing, um sich von der Haltlosigkeit Adornos zu überzeugen. Was Kierkegaard angeht, kann davon das kurze Kapitel über ihn in Emanuel Hirschs *Geschichte der neueren Evangelischen Theologie* (Bd. V)¹² überzeugen, die man auch zu Hegel zu Rate ziehen könnte, wenn man jemanden lesen wollte, der nicht der *Internationalen Hegel-Vereinigung* angehört hat. Was Marx angeht, habe ich selbst eines der zentralen Theoreme von Marx, das Adorno gerne herumgewedelt hat, das des *Warenfetischismus*, als erster in seinen begrifflichen Grundlagen erklärt, außerdem die methodische Verfassung der Kritik der politischen Ökonomie (am knappsten im Vortrag zu C.B. MacPherson auf dieser Website), die Adorno stets ein Rätsel geblieben ist, über das er mit Gerede über Dialektik hinweg sich half (um ihn stilistisch ein bisschen nachzuäffen). *Philosophisch* hat Adorno nichts getan als Hirne vernebelt. Er war ein begabter Musiker, der sich in die Philosophie verirrt hat. Ich rede so nicht über den Sozialwissenschaftler (den Architekten der Studien zur ‚autoritären Persönlichkeit‘) oder den Aufklärer (der sich z.B. über ‚Erziehung nach Auschwitz‘ wichtige Gedanken gemacht hat). Aber wenn (um die erste Reihe meines Pantheons zu präsentieren) Platon und Aristoteles, Augustin und Thomas von Aquin, Descartes, Leibniz und Locke, Kant und Hegel, Wittgenstein und Davidson exemplarische Philosophen waren, dann war Adorno einfach keiner. Ohne sein achtungswürdiges Lebensschicksal als jüdischer Remigrant und seine Rolle als Aufklärer/Intellektueller wäre seine Herrschaft auch nur über das deutsche Feuilleton der 50er und 60er Jahre undenkbar gewesen – eine Herrschaft, die sachlich gesehen ebenso ein Skandal ist wie die komplementäre seines Antipoden Heidegger in jener Zeit über die philosophischen Seminare (denn Heidegger war nun wieder nur ein größenwahnsinniger deutscher Philosophieprofessor – „wer groß denkt, muss groß irren“¹³ – , wovon am

¹¹ Das ist auch der Grund, warum ich mich mit der *Dialektik der Aufklärung*, die eines der wichtigsten Bücher in meinem Studium war, für das laufende Projekt nicht wieder beschäftige.

¹² Der Titel dieses exzellenten Werkes trifft *auch* zu, aber tatsächlich gibt es eine allgemeine Geistesgeschichte der Neuzeit von Galilei bis Kierkegaard aus der Perspektive der Probleme, die sie für die evangelische Theologie aufwarf, und wegen des enormen allgemeinen Überblicks und der profunden argumentativen Einsicht des Verfassers (der als Deutscher Christ in der NS-Zeit, der Jesus beinahe zum Arier machen wollte, in Verruf gekommen ist) ist sie besser als die meisten über Argumente erzählenden Philosophiegeschichten.

¹³ Noch diese scheinbare Selbstbezeichnung ist unwahrhaftige Koketterie – denn Heidegger glaubt gar nicht zu irren oder geirrt zu haben, sondern eher, dass ‚ihn die Irre geirrt hat/irrt‘ (das Substantiv keine Person bezeichnet verstanden, sondern eine defiziente Verfassung der Wirklichkeit im Ganzen, und das Verb hier transitiv konstruiert).

einfachsten die späten Kritiken seines besten und weit überlegenen Schülers Tugendhat überzeugen können). Vermutlich muss man beide, Adorno und Heidegger, im Zusammenhang und ihre verschränkten Rollen vor dem Hintergrund der katastrophalen deutschen Vergangenheit sehen: Die des Trauerns unfähige Mehrheit hielt sich an den verhinderten Führer des Führers (und/oder an Carl Schmitt, Arnold Gehlen e tutti quanti – Ex-PGs und begeisterte Mitläufer gab es ja genug). Die melancholische antinazistische Minderheit, durch Re-education in eine Mehrheitsposition nur gedrängt, ohne sie errungen zu haben und daher anders als durch Selbstaufblähung ausfüllen zu können, hielt sich an den remigrierten Intellektuellen. Aber die für die Philosophie in Deutschland unselige Konstellation gab es nur wegen der deutschen Katastrophe und es hätte sie besser nicht gegeben.

Ich habe in dieser Philippika nicht Freud erwähnt. Ich bin hier unsicher, weil ich keine Erfahrung mit einer Analyse habe – ich weiß nicht, ob Adorno eine hatte; ich glaube zu wissen, dass R. eine hatte. Unter dieser Kautele: Was Freud im Verhältnis zur Psychologie angeht, finde ich mich in vergleichbarer Stellung wie zu Adorno im Verhältnis zur Philosophie. Mir erscheint Freud, von einer logischen Semantik der psychologischen Sprache her, wie sie Wittgenstein und, anders, Davidson geben, als ein Romancier, der sich in die Heilkunst verirrt hat – genauer, der ein biographisch vielleicht (darauf bezieht sich meine größere Unsicherheit) taugliches Erkenntnisverfahren für ein Heilverfahren ausgegeben hat und von den Einsichten (er meinte: Entdeckungen) aus therapeutischer Erfahrung Anwendungen gemacht hat, die zu völlig phantastischen Erklärungen geführt haben, dabei aber nur Mythologie der Psychologie geben [in dem präzisen Sinn, in dem ‚Mythologie‘ *Erklärung* im Modus der *Erzählung von* (angeblichen) *Urereignissen* ist]. Wieder rede ich nicht über den Aufklärer, den ich hoch achte (und neulich in meinem *Religionsaufsatz* affirmativ zitiert habe), aber seine Mechanik und Hydraulik des Seelenlebens, sein methodologischer Hedonismus (die Auffassung, dass letztlich nur Empfindungen: Lust und Schmerz, motivieren können; das geht auf David Humes These zurück, die Vernunft sei nichts als ‚Sklavin der Leidenschaften‘ und solle nichts anderes sein¹⁴) und sein Szientismus, wie er sich etwa in dem von der BBC aufgezeichneten, in den Freud-Museen in Wien und London ausgestrahlten späten Statement über seine ‚Entdeckungen‘ ‚im‘ ‚Unbewussten‘ ausdrückt, sind ebenso rührend (in seiner Zeit war eben ‚Wissenschaft‘ der Weg zu einem bürgerlichen Heldenleben) wie lachhaft (sachlich ziemlich verfehlt).

Nachdem das heraus ist, will ich mich weiterhin um größte Objektivität bemühen. (Von diesem Bestreben ist auch meine Philippika durchaus geprägt – ich habe ihre Thesen begründet und wäre jederzeit bereit, die Begründungen breit auszuführen – aber nicht durchgängig bestimmt). Adorno hätte verstanden, dass man sich so erleichtert, hat es selbst oft, weil weithin nichts anderes getan, als die Vor- oder Geschmacksurteile einer reagiblen Sensibilität zu rationalisieren. R. z.B. zitiert – 71 – Adornos phonetischen Kalauer über Heideggers ‚Jemeinigkeit‘: Das erinnere an die Berlinische Aussprache von ‚Gemeinheit‘. Das ist witzig, obwohl das Theorem trotzdem sachlich zu verstehen bleibt (in seinem deskriptiven Gehalt: den hat es nämlich, obwohl Adorno das entgeht), nicht nur ideologiekritisch. Auch R.s Kommentar ist von unauflöslicher Vieldeutigkeit: „Sicher, Adorno konnte das besser, das machte einen wesentlichen Unterschied, den ums Ganze, wie er zu sagen pflegte...“ Aus dem Zusammenhang ist nicht ersichtlich, ob R. meint, Adorno konnte es besser als der im Kontext angeführte Germanist, der Walt Disneys Entenhausen als politisches Paradigma Adornos dargestellt hatte und in dieser Hermeneutik doch Adorno ‚intensiv‘ verpflichtet geblieben war; oder ob er meint, dass Adorno bei anderen Gelegenheiten als gegenüber Heidegger es besser konnte; oder ob er die Zweideutigkeit bewusst stehen lassen wollte. (Das ist die wohlwollendste und dem Raffinement R.s als Schriftsteller angemessenste Deutung: Träfe sie zu, dann gehörte, was zu solcher Désinvolture

¹⁴ *A Treatise of Human Nature*, II.III.3, ed. Selby-Bigge, 415: “Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.”

kritisch zu sagen wäre, wiederum in einen zu vertagenden Abschnitt über Idiom und Darstellungsweise.)

Die Einleitung zum Adorno-Teil des Abschnitts enthält wenige Anspielungen auf große Politik außerhalb der linken Innenwelt(en): die Wahl Brandts zum Bundeskanzler, sein Kniefall in Warschau als etwas Überfälliges, seine Mitwirkung am Radikalenerlass, der die Innenwelten bildenden Fraktionen der linken Subkultur zur Außenwelt machte und damit die Struktur des Antisemitismus erneuerte, nur dass die Studenten ungehemmt aggressiv waren wie die Juden nicht (73). Diese ‚unwillkürliche Erinnerung‘ leitet über zu einem an Adornos Tod und Beerdigung sowie einem unfreundlichen Nekrolog anknüpfenden Passus, der Adornos zentrale Erfahrung formuliert – als Überlebender des Judenmords der Nazis habe er sich als zufällig und unwirklich empfunden, die gebliebene Angst habe sich im Umgang mit ihm körperlich mitgeteilt. Und damit hänge zusammen:

„Er hat darauf bestanden, dass die Philosophie die Lehre vom richtigen Leben entwickeln muss. Und er hat immer wieder demonstriert, dass man *so* und *so* und *so* nicht leben kann, dass dies nicht Leben ist. Dies ist das zentrale Motiv seiner Philosophie gewesen: Kritik – dass sich Identität nur noch entwickeln kann in der genauen Negation aller Momente des gesellschaftlichen Prozesses. ...Adornos zentrale(r) Erfahrung (blieb) überwältigend präsent: das Leben lebt nicht, keine Erfahrung ist die mit der Wirklichkeit, der Inbegriff von Erfahrung ist Schrecken.“ (78-9)

Hier taucht die paradoxe Formel über das nicht mehr lebende Leben aus der ‚Volkstheorie‘ von Gerhard wieder auf, und wird ausgedehnt – wobei mir schleierhaft ist, wie man die Ausdehnung formulieren kann, ohne sich zu fragen, ob denn nicht, wenn keine Erfahrung die mit der Wirklichkeit sei und ihr Inbegriff Schrecken, dann die Erfahrung in ihrem Inbegriff: Schrecken, unwirklich sein müsse. Das wäre als gültiger Syllogismus zu formulieren, wenn nicht befürchtet werden müsste, dass der Untersatz – keine Erfahrung sei die von Wirklichkeit – Unsinn ist, weil er einen internen, sinnkonstitutiven begrifflichen Zusammenhang (zwischen ‚Erfahrung‘ und ‚Wirklichkeit‘) bestreiten will¹⁵ (aus falschen Sätzen kann man logisch schließen, aber nicht aus sinnlosen). Und jede Ausrede mit ‚Dialektik‘ wäre für mich nicht verständlicher als das Unverständliche, das Unsinn nun einmal ist. Als *Ausdruck* von Gerhards ‚Theorie‘, expressiv verstanden, wäre die Elaboration zum Scheinsyllogismus so wenig unverständlich wie das paradoxe ‚Das Leben lebt nicht‘ als Ausgangspunkt – weil es da eben unter dem Aspekt zu sehen ist: So möchte der Entfremdete seine Entfremdung ausdrücken, so erscheint es ihm. Aber die Philosophie soll nicht Empfindungen ausdrücken und Erscheinungen beschreiben, sondern die ‚Anstrengung des Begriffs‘ (ja, ja!) auf sich nehmen, d.h.: begründete Einsicht als Vorschläge zu besserem Verständnis darlegen, auch dann, wenn sie normativ Lehre vom richtigen Leben sein will.

Man könnte nun darauf hinweisen, dass zwar nicht Adorno selbst, wohl aber R., wenn er ihn als Zeugen aufruft, seine Äußerungen expressiv auffassen kann – sogar muss, wenn er sie, wie mit seinen anderen Zeugen geschieht, als ‚Material‘ ‚vorführt‘. – Da ist die Antwort: Ja, soweit er von Adornos Äußerungen diesen Gebrauch macht – aber nicht, wenn er sich seiner Äußerungen selbst, als diagnostischer Theoretiker, zu diagnostischen Zwecken bedient. Da muss er Adornos Äußerung sachlich ernst- und übernehmen, d.h. selbst vertreten¹⁶ – und dann darf sie nicht paradox (formuliert) sein, weil sie dann nicht verständlich wäre als These (sondern nur selbst wieder Ausdruck, Expression sein könnte).

Aber nun muss ich mir mit R. ins Wort fallen und sagen, dass dies eigentlich gar nicht das Thema ist, das ich entwickeln wollte (vgl. 74, 76, 80).

¹⁵ Tatsächlich gelingt ja die Bestreitung gar nicht, weil ihre Formulierung als eine Überschreitung der Grenzen des Sinns, der Verständlichkeit, unverständlich bleibt – wenn man sich nichts vormacht. Denn etwa die Versicherung, man selbst verstehe es doch, hilft gar nichts – denn man versteht wirklich nur, was man anderen in anderen Worten auch erklären kann – auch der Zusammenhang von ‚verstehen‘ und ‚erklären können‘ ist intern.

¹⁶ Diese Einsicht ist gegen philosophische Relativismen schwer errungen worden – vgl. Thomas Nagel: *The last word*, New York/Oxford 1997, dt. Reclam 1999.

Der historische Name für Adornos Erfahrung sei Faschismus gewesen und der sei in den 70ern sehr präsent gewesen, wie R. durch die Erinnerung an die Affäre und den Rücktritt Filbinger belegt. R. macht in der Darstellung absichtlich einen chronologischen Fehler – lässt Filbinger den toten Adorno zum Terrorismus-Verursacher erklären, obwohl dieser die betreffende Rede eine Woche vor Adornos Tod hielt – und korrigiert ihn dann selbstkritisch als Wunscherfüllung, nicht ohne sich mit der Erklärung zu entlasten („aber zu dem Zeitpunkt, wo es um seinen Rücktritt ging, mögen diese Daten auch für andere so verschmolzen gewesen sein.“ (80)) Das wäre wieder ein Punkt für einen Abschnitt Idiom und Darstellungsweise. Zu dem Verursacher-Vorwurf aus der Außenwelt an verschiedene Adressaten der linken Innenwelten bemerkt R. in leicht abweichenden Versionen wiederholt, wer solche Vorwürfe erhebe, sehe sich als möglichen Verhinderer und wolle daher eigentlich selbst Verursacher sein (vgl. 72, 81, 133, 165, 190 – da ist die psychoanalytische Lesart der Verneinung im Spiel; ins Kapitel Idiom und Darstellungsweise gehört die Frage, ob solche Deutungen außerhalb der klinischen Situation und ohne zur Formulierung der Äußerung selbst zusätzliche Evidenz überhaupt legitim sind). Im Widerstand gegen den ‚Faschismus‘ sei Adornos kritischer Gestus zum Idiom in der Subkultur geworden wie im Jahrzehnt zuvor der existenzialistische. Bei dieser These fällt zuerst diagnostisch das Stichwort ‚Melancholie‘ (vorher schon einmal zur Kennzeichnung von Adornos Erfahrung), das den Fortgang des Abschnitts bestimmt und zur Präsentation der beiden diagnostischen Thesen, die R. aus Adorno und Freud zu entlehnen ich schon dargestellt habe – der These der integralen Vergesellschaftung und der These der durch sie notwendig bewirkten Melancholie, ja Depression.

Exemplifiziert wird das an einem ‚R.‘, der diesmal nicht der spätere Terrorist Raspe ist, sondern vermutlich der Verfasser selbst – jedenfalls steht in seinem Lebenslauf in der Netz-Enzyklopädie *wikipedia* eine Einzelheit, die dies wahrscheinlich macht – dass sich ‚R.‘, der Protagonist, in eine kleine Universitätsstadt im Norden zurückzog wie der Verfasser R. laut Enzyklopädie nach Göttingen. Auch wahrscheinlich macht es der einleitende Satz ‚Ich muss doch noch näher herangehen‘ (82), der wohl meint, jetzt muss ich doch mal von mir schreiben.¹⁷ Und schließlich ist es wahrscheinlich durch den Umstand, dass der Abschnitt neben einem im nächsten Hauptteil über einen Roman des Schriftstellers S.¹⁸ der ausdrucksstärkste, am wenigsten bloß ‚vorführende‘ ist.

Ich übergehe die Exemplifizierung gleichwohl und gehe gleich zu dem folgenden Versuch, „die Geschichte allgemeiner zu fassen“ (91).

Adornos Kritik des gesellschaftlichen Prozesses formuliere am radikalsten jene „negative Utopie der Allgemeinbegriffe“ und sie bestimme wesentliche Tendenzen der 70er Jahre dahin, dass versucht wurde, anders als bei Adorno selbst, „Kritik zu leben: sie soll nicht mehr ein Modus des Denkens, Redens, Schreibens jenseits vom Alltag sein, sie soll sich unmittelbar darin realisieren.“ Ein Beispiel:

„Männer, denen gesagt worden ist, wie die Erregung ihres Geschlechtsteils gewisse Phantasien von Macht und Vollkommenheit produziert; manche Männer, die sich darüber hinaus haben sagen lassen, wie ihre Großväter und Väter diesen Phantasien in den ersten und zweiten Weltkrieg hinein gefolgt sind – solche Männer können in den 70er Jahren zu der Überzeugung kommen, dass man auf den Gebrauch dieses Körperteils verzichten muss, ... um dem richtigen Leben näher zu kommen.“ (92)

Adorno hätte das so interpretiert:

¹⁷ „Gesellschaft ist da, wo es wehtut: ihm tat es überall weh.“ (87) Mit dieser Äußerung habe ich offenbar mitfühlen können, denn ich habe sie öfter selbst getan, ohne noch zu erinnern, wo ich sie her hatte. Heute erscheint sie mir, ich hoffe ganz im Sinne von R.s Rekonstruktionsstrategie ‚Formulierung von Erfahrung‘, als Instanz der Maxime ‚man klagt doch lieber als gar nichts von sich zu reden‘.

¹⁸ Günter Steffens: *Die Annäherung an das Glück*, 1976. Hier wäre es besonders hilfreich gewesen, den Titel des Werks mitgeteilt zu bekommen.

„Der gesellschaftliche Prozess verurteilt im Allgemeinen die Individuen zu demonstrativer Vielfalt und Buntheit, einem Narzissmus der Selbstdarstellung, der mit ihrer objektiven Bedeutungslosigkeit identisch ist. ... Dass die Innenwelt alles Interesse beansprucht, dass sie Inbegriff von Wirklichkeit zu sein scheint, erklärt sich aus der Übermacht der Außenwelt ... , die ihr eigenes Wirklichwerden ebenso hintertreibt wie das der Individuen. Stattdessen zerstört der gesellschaftliche Prozess die Individuen; zerfallend geben sie das Material preis, aus dem sie komponiert sein, über das sie sich erheben sollten: ein wimmelndes Phantasieren, das Innen und Außen verwechselt, dem das Entblößen weiblicher Brüste identisch ist mit Klassenkampf. Was in den 70er Jahren als Gesellschaftskritik gelebt wird, das hat die Struktur des Autismus: innere Prozesse erscheinen als flimmernde Bewegungen der Außenwelt; womit sich das Individuum vor seiner Konstitution von unerträglicher Angst und Unlust zu befreien sucht; was natürlich nicht gelingt, denn nach draußen verlagert sind die inneren Prozesse erst recht ungreifbar, nicht zu beeinflussen.“

R. erwägt, dass damit alles gesagt sein und er aufhören könnte, findet es aber zu ungenau und fängt woanders im Allgemeinen, beim ‚Philosophen Habermas‘, noch einmal an, um von dessen Einbürgerungsversuch für die Psychoanalyse (als Modell seiner eigenen Gesellschaftstheorie/-kritik) zu Freuds Melancholie-Theorie in *Unbehagen in der Kultur* zu kommen. Das führt zur vierten Stufe der Entwicklung der diagnostischen Thesen – die negative Utopie der Allgemeinbegriffe ist als massenhafte Melancholie zu verstehen, weil sie analoge Struktur habe (R. stellt ausdrücklich in Abrede, den vielen Melancholikern eine klinische Diagnose zu stellen oder gar eine therapeutische Empfehlung zu geben) (97). Die Struktur ist nach der vierten diagnostische These (die ersten drei waren: Utopie der Allgemeinbegriffe; deren Verkehrung in Negativität; Utopie der Unbestimmtheit/Unbestimmbarkeit):

„eine fundamentale innere Leere, die alles äußere Geschehen als ein quälend Immergleiches, Zeitloses, Vergebliches erscheinen lässt, als eine bedeutungslose Außenwelt, an der teilzunehmen sich nicht lohnt. Einmalige, lebendige Szenen – und keine Szene ist ja bei genauem Hinsehen als Reproduktion wahrzunehmen – Originalszenen erscheinen nur als Verkörperungen allgemeiner Begriffe, sie können gar nicht genau angeschaut werden.“ (96)

Hier meldete sich – in der Parenthese – schon, worauf R. seinen Rekonstruktionsversuch gründen und anderer Versuche gegründet sehen wird: auf eine ‚Utopie der Wahrnehmung‘, die das unveräußerlich Individuelle wirklich angeschauter Szenen erfasst.

IV.

Im zweiten Teil ‚Der Schrecken und der Schmerz‘ ist folgende die Gedankenentwicklung auf eine fünfte Stufe bringende diagnostische These leitend: Die beherrschende Melancholie lässt alles Begegnende ‚unwirklich‘ bleiben und führt dazu, Schrecken und Schmerz als Realissima zu suchen, um einer Wirklichkeit teilhaftig zu werden. (Ganz beiseite ist logisch anzumerken, dass ‚wirklich‘ und ‚real‘ – trotz langer philosophischer Tradition, die dem entgegen zu stehen scheint – nicht zu den steigerbaren Adjektiven gehören.) Im ersten Abschnitt ‚Körper und Schrift‘ werden Fälle vorgeführt, in denen die Erfahrung von Schrecken und Schmerz gesucht bzw. diese als Widerfahrnisse erlitten werden und das zur Enthemmung eines bestehenden Schreibwunsches führt. Der Lehrer Z. erhält eine Krebsdiagnose, beginnt eine Psychoanalyse und kann jetzt seine Erfahrungen und Empfindungen, „Autobiographie“ (106), aufschreiben, während er zuvor nur die spanischen Wörter für Einsamkeit und Melancholie rituell aufs Papier malen konnte. Er erfuhr darin die „letzte Möglichkeit, die Wirklichkeit zu berühren, auch unterhalb des Redens in Allgemeinbegriffen, in denen der Lehrer Z. seinen Krebs erklärt“ (108), an dem er stirbt, aber vorher noch erfahren hat, dass sein Buch gedruckt werden wird. Nach Vorführen einer weiteren Protagonistin ist eine erste zusammenfassende Diagnose:

„Die 70er Jahre sind eine Zeit des Nebels, nicht eines kalten, eher eines warmen. Es wird etwas ersehnt, was ihn vertreibt. Vielleicht sind es Schrecken und Schmerz, als der Index der Wahrheit, genauer: in ihnen erschiene

endlich die Wirklichkeit. Denn in den 70er Jahren ging es uns weniger darum, die Wahrheit zu sagen und den Irrtum zu vermeiden, eher ging es uns darum, die Wirklichkeit zu berühren, die sich im Nebel zu verlieren drohte. Es ging darum, endlich eine Erfahrung zu machen – dabei ist die Frage nach der Wahrheit eigentlich ebenso suspendiert wie die nach der Moral, dem richtigen Handeln. Und: es ist das Schreiben, was die Erfahrung eröffnen soll; Schreiben erscheint als die einzige Handlung, die überhaupt ausgeführt zu werden verdient.“ (112)¹⁹

Dazu muss erinnert werden, dass ja schon in ‚Gerhards Theorie‘ das (literarische) Schreiben als Gegenbild zur Utopie der Unbestimmtheit gehörte.

In ‚Eugens Interview‘, dem nächsten, in diesem Teil zentral das Material präsentierenden Abschnitt, wird gezeigt, wie ‚Schrecken und Schmerz‘ als Realissima gesucht werden können – der Interviewte berichtet zentral über die Wirkungen von Hemingways *Fiesta* und Pasolinis letztem Film²⁰ auf sich – wie ihn diese Lese- und Seherfahrungen ‚gepackt‘, auch sexuell erregt haben, das aber nicht das Wichtige seiner ‚Erfahrung‘ damit war, sondern das Gefühl „So-und-nicht-anders“ (117) es gewesen sei.

Zur Bekundung Eugens, Pasolinis Film habe ihn, obwohl „unheimlich abgestoßen und angewidert“, doch ‚gepackt‘, kommentiert R., dürfe einem Freuds Deutung des Unbehagens in der Kultur einfallen: „dass die fortschreitende Vergesellschaftung das moralische Beurteilen von Triebimpulsen außerordentlich verschärft, so dass im Bewusstsein die Triebimpulse mit ihrer moralischen Beurteilung verlötet erscheinen können.“ (118) Würde es nicht genügen, statt Gebrauchs der Metapher ‚verlötet‘ zu sagen, dass Eugen bei allem sinnlich Angezogenensein die Reaktionsbereitschaft seiner moralischen Gefühle eben nicht völlig suspendieren kann, also die Ambivalenz zwischen Sinnlichkeit und Rationalität/Moral als Hin- und Hergerissensein erfährt, das schon Platon zum Thema gemacht hat (u. a. an dem für ‚Schaulust‘ ja einschlägigen Beispiel des Betrachtenwollens von Leichen: *Politeia* 439 d – 440 a)?²¹ R. macht im Kontext für die Charakteristik der 70er Jahre noch etwas aus dem Punkt, dass Pasolini nach diesem Film Opfer einer der von ihm inszenierten sadomasochistischen Phantasien geworden sei (insofern ein Strichjunge ihn erschlagen hat); und meint, dass, obwohl Pasolini gewiss eine Kritik des ‚Faschismus‘ intendiert habe, die der Inszenierung der Phantasien implizite These eher falsch sein dürfte, da die Täter des 3. Reiches wohl nicht Triebtäter waren, sondern Agenten der wahnhaften völkischen ‚Moral‘ (118, vgl. 96).

Das übrige Material zur Illustration der Faszination durch Schrecken und Schmerz ist Literarisches, darunter ausführlicher der zweite, autobiographische Roman von Steffens, an dem R. besonders fasziniert zu haben scheint, dass der Autor den Mutterinzezt wirklich erlebt hat. (129) Folgerungen für seine These zieht er aus diesem Material erst später, obwohl eine zu einem für seine Darstellung weiter führenden, die nächste Stufe motivierenden Moment hätte gemacht werden können. Dass die Schilderung des Inzepts bei Steffens blass bleibe und „dass diese Ungenauigkeit in einer Erzählung eben das Trauma auszeichne, dass das Schrecklichste erscheint, als wäre nichts geschehen, als Unwirklichkeit“ (254) deutet doch daraufhin, dass jedenfalls Leser Schrecken und Schmerz auf dem Weg der Lektüre nicht erreichen und damit ihre Sehnsucht nach Wirklichkeit nicht stillen können. Schreiber darüber,

¹⁹ In der Sache nicht nebensächliche begriffliche Anmerkungen: die ‚Moral‘ ist vielleicht zunächst nicht das richtige Handeln selbst, sondern dessen Normen (aber die werden eben, als allgemeine, als unbefriedigend erfahren und es vermieden, sie zu klären und sich an ihnen messen zu lassen). Und ‚Schreiben‘ ist eher eine Tätigkeit, ein Prozess; nicht eine Handlung, ein Ereignis. Diese Unterschiede zu machen, führt, wie der Abschnitt über *Zeit* in meinem *DvL* zeigt, zu weitreichenden Einsichten – aber Einsichten sind natürlich keine Erfahrungen.

²⁰ Hier wird auch der Titel mitgeteilt: *Die 120 Tage von Sodom*.

²¹ Es ist umstritten, ob Platons Beschreibungen die bestmöglichen oder auch nur konsistent sind. Für moderne Diskussionen vgl. von Donald Davidson ‚How is weakness of the Will possible?‘ (in: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980) und ‚Paradoxes of Irrationality‘ (in: *Philosophical Essays on Freud*, ed. Wollheim & Hopkins, Cambridge UP 1982).

andererseits, müssen es erlebt haben und es dann schreibend distanzieren – deshalb das berechnete Fazit: „*Gelesen* können Schrecken und Schmerz zu blenden und zu lähmen aufhören“ (245).

Aber bei entsprechender Disposition muss dann die Suche nach ihnen als *Realissima* weiter treiben – zum Handeln.

Und unter diesem Aspekt behandelt R. im nächsten Abschnitt ‚Die Autoren einer anderen Geschichte‘ den Terrorismus der RAF, vor allem in seiner Wirkung auf die Linke. Einen Übergang zwischen Schreiben/Lesen und Aktion/Agieren sieht R. in der Person von Raspe, der als Mitglied der Kommune 2 in Westberlin an deren Erfahrungsbericht²² mitgeschrieben hatte, bevor er sich terroristisch radikalisierte. R.s Darstellung ist hier, besonders was die Wirkungen der terroristischen Aktionen auf die Linke angeht, ein erfahrungsgesättigtes Zeugnis, das jeder zu Rate ziehen wird, der sich für diese Zeit anders als schablonenhaft interessiert. Die Evidenz, die diese Aktionen setzten und die lange die Ambivalenz des Sympathisantentums (vgl. 170)²³ aufrechtzuerhalten half, war die des Kontrastes zu einem Graffito auf einem Bauwagen, von dem ein Photo die Rückseite meiner Ausgabe von *Erfahrungshunger* zielt: „und ihr redet...“ R.s Darstellung könnte durch den Versuch eines Referats eher verlieren, ich will sie daher nur nachdrücklich empfehlen.

Den Schritt vorwärts in der Entwicklung seiner diagnostischen Gedanken, den dieser Abschnitt macht, finde ich etwa in folgender Stelle vorbereitet:

„...weil es wirklich Tote gab in diesem Prozess, als hätten in den 70er Jahren in der Bundesrepublik zwei Parteien gegeneinander Krieg geführt – deshalb fand in den 70er Jahren der Tod einen unbestreitbaren Platz im Universum der Rede, der Tod, auf den Schrecken und Schmerz des Körpers vorausdeuten; selbst wenn man sich am Modell des Philosophen Habermas (sc. der idealen Sprechsituation; EML) hätte orientieren wollen, wäre das in diesen Fällen nicht gelungen; erst recht nicht, weil Schrecken, Schmerz und Tod argumentierend vorbereitet, angekündigt waren, von Intellektuellen, die ein für allemal das Universum der Rede verlassen wollten, verlassen haben.“ (140 f.)

Hier wird die Evidenz von Schrecken, Schmerz und Tod gegen alle Evidenzen der Rede gesetzt, wie auch an einer Stelle, an der eine Erfahrung mit den polizeilichen Verfolgern der Terroristen formuliert wird:

„Es hat ... im Morgengrauen geklingelt, und dann standen unauffällig gekleidete Herren in Waffen vor der Tür. Wer das erlebt hat, für den muss sich – nach allem, was man hören und lesen konnte – die Welt fundamental geändert haben, es muss eine Erfahrung in dem Sinn gewesen sein: dass man sie eigentlich nicht mitteilen kann, dass man sie machen müssen, um zu wissen, wie das ist – wer sie gemacht hat, ist nicht mehr, der er vorher war, und damit ist wieder eine Grenze zwischen einer Innen- und der Außenwelt festgelegt, eine Grenze, die nicht überschritten werden kann.“ (157)

Der Schritt vorwärts wird aber explizit erst im nächsten Abschnitt ‚Stücke zu einer Theorie des hermeneutischen Raubbaus‘ gemacht, in dem eine soziologische These von Habermas – der Kapitalismus lebe von Sinnpotentialen, die er nicht (re-)generieren könne und die sich daher zu erschöpfen drohten – mit phänomenologischen Thesen von Ernst Jünger²⁴

²² *Kommune 2 – Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums* – Kollektives Leben mit politischer Arbeit verbinden! (1.-10- Tsd. Berlin, Oberbaumverlag 1969).

²³ Ich bin selbst von ihr nicht frei gewesen – habe sogar durch eine unvorsichtige Äußerung derselben riskiert, meine Anstellung als Assistent in Heidelberg zu gefährden. Tatsächlich bin ich mit dem Terrorismus nur noch viel entfernter als R., der Raspe in der Kinderladenbewegung gekannt hat, in Berührung gekommen – ich kannte Christiane Kamps, von der es hieß, sie sei eine Randfigur in der ersten Generation gewesen; und in einem Heidelberger Seminar über Rousseau von mir saß ausweislich einer erhalten gebliebenen Teilnehmerliste Christian Klar, den ich aber vor dem Auftauchen von Bildern von ihm in Zeitungen und auf Fahndungsplakaten nicht wahrgenommen habe.

²⁴ R.s Umgang mit Jünger ist eigentümlich – er wird nicht, wie viele Protagonisten – als ‚der Schriftsteller J.‘ eingeführt, aber auch nicht, wie die anderen Zeugen (Adorno, Freud, Habermas) gleich mit ganzem Namen, sondern zunächst anonym und mit dem Bericht über umwegige Rechtfertigungen, die ein Seminar, an dem R. im

kombiniert wird, die darauf hinauslaufen, eine „Substitution von Sinn durch Sinnlichkeit“ (177 u. ö.) sei eine spezifisch deutsche Tradition, zu der auch der Terrorismus als die letzte Konsequenz der Suche nach den Realissima Schrecken und Schmerz gehörte. Damit ist der letzte Schritt der Entwicklung der diagnostischen Thesen von R. bezeichnet, denn unter die These einer Substitution von Sinn durch Sinnlichkeit gehört auch noch, was er im dritten Teil unter ‚Rekonstruktionsversuche‘ thematisiert.²⁵ Diese letzte diagnostische These ist eigentlich keine neue Stufe in der Entwicklung des Darstellungsganges, sondern eine weitere Deutung der vorigen: dass gegen die ‚Unwirklichkeit‘ des in melancholischer Erfahrung Erschlossenen Schrecken und Schmerz als Realissima gesucht und schließlich gar durch den Tod überboten werden. Es ist dies einer der beiden Gedanken R.s, mit denen ich streiten möchte Während mir die von ihm bis dahin entwickelte Motivations ‚geschichte‘ durchaus einleuchtet, halte ich die ihr im letzten Schritt gegebene Deutung sachlich und begrifflich für verfehlt.

Aber bevor ich das plausibel zu machen versuche, muss ich erst noch einige Übergänge in R.s Darstellung, ohne die sie nicht völlig verständlich wäre, nachtragen. Habermas redet von Sinn als Potential oder Ressource im Objektivismus des soziologischen Theoretikers, also jedenfalls in 3. Person. Dagegen *handeln* diejenigen, die hermeneutischen Raubbau betreiben – und Handeln (im Unterschied zu Verhalten und auch Tätigkeit) gibt es zwar nicht nur in 1. Person, aber nur in Bezug auf deren Perspektive (Handeln ist Verhalten aus einem Grund; also Verhalten, für das sich etwas sagen lässt; was sich fundamental für jede Handlung sagen lassen muss, ist ‚ich/er werde/wird // will/wollte...‘ – die Absichtsbekundung/-erklärung aus 1. Person). Und Jüngers Phänomenologie ist eigentlich Propaganda einer (ästhetizistischen) Haltung und wendet sich als solche an die 2. Person: Wenn du es so ansiehst, sagt sie gleichsam, siehst du es richtig, bist du auf der Höhe der Zeit / Entwicklung / Geschichte / Erfahrung oder was immer. Mit Beziehung auf den soziologischen Objektivismus der Theorie oder theoretischen Kritik hat es von vornherein keinen Sinn, von einer Substitution von Sinn durch Sinnlichkeit zu sprechen, der erlaubt nur, Erosion und Erschöpfung von Sinn zu konstatieren. Allenfalls könnte diese Rede Sinn haben aus oder in Beziehung auf die 1. Person.

Ich möchte nun argumentieren, dass auch diese Möglichkeit nicht wirklich besteht, dass der Anschein täuscht. Und zwar täuscht er über eine Äquivokation im Sinn von Sinn. Aus 1. Person, mit Bezug auf Handeln, sich selbst Verstehen und Leben heißt nämlich Sinn nicht nur, was durch die Rede überhaupt erschlossen ist, Verständlichkeit. Hinzu tritt noch die Annehmbarkeit, so dass ‚Sinn des Lebens‘ soviel heißen muss wie ‚verständliche Annehmbarkeit des Lebens‘ (und zwar für den das Leben Führenden selbst – das ist der oben apostrophierte deskriptive Sinn von ‚Jemeinigkeit‘). Ich habe dies im ersten Kapitel von *Das verstandene Leben* ausführlich und vielfältig begründend dargelegt. Aber man kann es auch den Formulierungen in R.s Darstellung selbst entnehmen. Die erste Stelle, an der er das Thema überhaupt antippt, redet von „befriedigenden Arbeitsmöglichkeiten“ (26; meine Hervorhebung). Der Kontext ist die Rezeption der freudianischen Erklärung von seelischer Gesundheit durch Liebes- und Arbeitsfähigkeit (25), deshalb ist dann auch von einem ‚befriedigenden, hier und jetzt realisierbaren Liebesverhältnis mit einer Frau‘ (27) die Rede. Ich habe ‚befriedigend‘ durch ‚annehmbar‘ ersetzt.

Inwiefern spricht nun diese Beseitigung der Äquivokation im Sinn von Sinn gegen die Möglichkeit der Rede einer Substitution von Sinn durch Sinnlichkeit? Insofern – wie R. selbst, wenn auch eingeschränkt auf den Körper, darlegt (174) –, als an der ‚Entscheidung‘

‚deutschen Herbst‘ (1977) teilnahm, für ein Studium gerade dieses Autors aus einer Tradition, zu der weder er und die Teilnehmer des Seminars noch die Terroristen haben gehören wollen, anstellte. Im nächsten Abschnitt nach seinem anonymen Auftritt (171-6), tritt er dann gleich mit ganzem Namen auf (176 ff.).

²⁵ Vgl. vorläufig z.B. 201: „Was das neue Filmpublikum in den 70er Jahren im Kino gesucht hat, das sind Erfahrungen einer bestimmten Machart. Auch hier wird Sinn durch Sinnlichkeit substituiert; aber es ist nicht die Sinnlichkeit von Schrecken und Schmerz....“.

über Sinn qua verständliche Annehmbarkeit des Lebens die Sinnlichkeit (nicht nur des Körpers, sondern auch der Seele) konstitutiv beteiligt ist. Ob wir Arbeits- und Liebesverhältnisse als sinnstiftend für unser Leben erfahren, ‚entscheiden‘ wesentlich auch unsere sinnlichen Vermögen – nämlich wie wir die Verhältnisse *wahrnehmen*, welche *Empfindungen* und *Gefühle* sie uns vermitteln, mit welchen *Stimmungen* sie uns reagieren lassen etc. etc. Sinn, bezogen auf Handeln, sich Verstehen, Leben gibt es überhaupt nicht ohne Sinnlichkeit (ohne Affizierbarkeit und Reagibilität), gibt es nicht als bloßes Verstehen, sondern nur im verstehenden Annehmen (Akzeptieren oder Nicht-Akzeptieren). Deshalb kann nicht Sinn durch Sinnlichkeit substituiert werden. In normativ-ethischer Beschränkung ist das eines der ältesten philosophischen Themen – geht zurück mindestens auf die Argumentationen von Platon und Aristoteles dagegen, dass Menschen reine Hedonisten sein könnten. Aristoteles etwa hat argumentiert, der Mensch könne sich nicht nur an augenblicklicher Lust orientieren, weil er ein Bewusstsein von Zeit habe und deshalb dauerndere Befriedigung suchen muss, als die Lüste für sich zulassen wegen ihres sich stets erneuernden Auftretens und wegen ihrer Tendenz, immer stärkere Reize zu verlangen, wenn sie ausschließliche Triebziele bleiben. Das ‚kann nicht‘ und ‚muss‘ bei Aristoteles ist normativ, das von mir geltend gemachte ist deskriptiv und eine normative Folgerung braucht hier eine Rationalitätsforderung als Brückenprinzip: ‚also ist es nicht vernünftig ...‘. [Als dogmatische These formuliert: Ein sprechendes und daher unvermeidlich sich selbst bewertendes Lebewesen kann nicht ausschließlich an und auf Sinnlichkeit orientiert sein, nicht nur durch Dispositionen erster Stufe – haben und machen zu wollen – charakterisiert sein. Schon das zwischen verschiedenen Optionen Entscheiden-müssen, weil nicht alle Triebregungen zugleich verfolgt werden können, führt zur Ausbildung einer zweiten Stufe – of course not without a little help of friends ... Es ist für diese Einsicht hilfreich gewesen, den eigenen philosophische Horizont nicht durch die Kritische Theorie beschränkt sein zu lassen, man kann sie aber auch bei Hegel finden.]

Wenn das zu akzeptieren ist, wie ist dann die Bewegung, die R. beschreibt, unter Verzicht auf die Deutung, die er ihrer letzten Stufe gibt: Substitution von Sinn durch Sinnlichkeit, zu formulieren? Wieder mache ich eine Anleihe bei Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (aus deren Lustabhandlungen auch die apostrophierten Argumentationen stammen): Er unterschied drei wesentliche Lebensformen für Menschen, die in Städten (*poleis*) leben – ein Leben, das den Lüsten das größte Gewicht gibt (ihnen ein ausschließliches aber nicht geben kann), in den Städten also nach Geld und Macht strebt; ein Leben für das Gemeinwesen und seine Angelegenheiten, das ethisch-politische Leben; und das Leben der Theorie – das letztere wird uns gleich noch einmal begegnen. Die Motivationsgeschichte, die R. skizziert hat, spielt m. E. ausschließlich in der ersten Lebensform – mit der Komplikation, dass in der Moderne Recht/Politik und Moral auseinander getreten sind und die Moral bei einer Trennung von der Politik in den Kontext der ersten Lebensform geraten und gegen die zweite geltend gemacht werden kann. Das ist der Ansatz für die Deutung des Terrorismus als Tugendterrorismus, die Lübke gegeben hat und auf die R. ohne Namensnennung anspielt und der er auch zuzustimmen scheint (168 f.). Die Moral unvermittelt geltend machen zu wollen in unauflöslich vermittelten Verhältnissen ist ‚abstraktionistisch‘ und tendiert, weil es nichts ‚Festes an Organisation will aufkommen lassen‘, zur Vernichtung oder Selbstvernichtung.²⁶ Die RAF hat ein von vornherein völlig aussichtsloses und deshalb auch von vornherein auf Selbstvernichtung tendierendes Spiel um Macht angefangen und bis zum voraussehbaren Ende getrieben, das scheint der triviale Sachverhalt zu sein. Die anderen, viel harmloseren

²⁶ Hier ist Hegel über die negative Freiheit, von allem abstrahieren zu können, unübertroffen: „Es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben wird und zwar, bloß theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der indischen reinen Beschauung, aber, zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird.“ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5 Anm.

Fälle, in denen R. eine Substitution von Sinn durch Sinnlichkeit sehen will, lassen sich nicht-paradox beschreiben als Fälle, in denen Personen bestimmte Dinge oder Aspekte von Dingen wichtig nehmen wollen und andere nicht, aus welchen Gründen immer. Es können dies auch Gründe aus einem von den Beteiligten nicht durchschaubaren situativen und szenischen Arrangement sein, in das sie eingespannt sind. Das ist eine Möglichkeit, die gleich noch wichtig werden wird. Aber dazu muss ich erst noch einmal zum Referat zurückkehren.

V.

Der dritte Teil ‚Rekonstruktionsversuche‘ beschreibt Wege, die aus den Verirrungen der 70er Jahre (in der Situation der Abfassung des Buches) eingeschlagen werden könnten und eingeschlagen wurden. Wohl als Beispiel für einen Weg, der eingeschlagen wurde, behandelt der erste das Kino als Ort von ‚Erfahrungen‘, die gesucht wurden, und erzählt dabei sehr lebendig von wichtigen Filmen der 70er Jahre (*Der letzte Tango in Paris*, *Taxi-Driver*, *Die Spitzenklöpplerin* u. a.) und den ästhetischen Reaktionen von Betrachtern dieser Filme, d.h. bei sich und seinesgleichen. Schon die damals aufblühende Szene der Off- und Kunst-Kinos wird, aus lebensgestaltender Perspektive gesehen, als ein Rekonstruktionsversuch verstanden (98-200). Unter das Stichwort ‚Allegorese‘ wird dieser Rekonstruktionsversuch im Anschluss an den nicht namentliche genannten Walter Benjamin gebracht. Der hatte gegen die Deutung der Allegorie in idealistischer Ästhetik – sie zerschlage den Sinnzusammenhang des Lebendigen, um die toten Elemente unter einen Oberbegriff zu bringen – die Auffassung ins Feld geführt, der Allegoriker finde vielmehr ein Trümmerfeld vor und suche es zu ordnen. In diesem Verständnis seien alle Rekonstruktionsversuche in den 70ern weniger literarische als soziale Allegoresen. In den Kontext seiner diagnostischen Thesen gehört die soziale Allegorese des Kinos für R. wegen der schon anmerkungsweise angeführten Auffassung, auch in den Kino-‚Erfahrungen‘ werde Sinn durch Sinnlichkeit substituiert, aber es sei nicht die Sinnlichkeit von Schrecken und Schmerz. Nicht angeführt wurde die Qualifikation: „genauer: wenn sie es ist, dann erhält sie im Kino eine andere Qualität, weil sie sich hier nicht primär durch ihr Verhältnis zum sprachlichen Sinn definiert.“ (201)

Ein Argument für diese These besteht in der Mitteilung eines eindrucksvollen Bildes:

„In Wien gibt es ein Kino, das „Auge Gottes“ heißt. Es ist wohl nicht so benannt worden, um das Wahrnehmen von Filmen auf den Begriff zu bringen; aber würde ich eine Fotografie der Fassade hier vorführen, dann ließe sich etwas Eigenartiges demonstrieren: die Allegorie der Kino-Erfahrung, welche das Wiener Kino mit diesem Namen bildet, diese Allegorie ließe sich durch den Kommentar, dass dem Kino der Name nicht mit der Absicht verliehen worden ist, den Inbegriff der Kino-Erfahrung zu formulieren – diese fotografierte Allegorie ließe sich in ihrer Bedeutung durch einen solchen Kommentar nicht entkräften.“ (198)

Weil Bilder des Kinos durch Kommentare zu ihnen nicht entkräftet werden können sollen, finde in Kino-‚Erfahrung‘ Substitution von Sinn durch Sinnlichkeit statt. Die These wird, wie gesagt, an vielen Beispielen illustriert und mit der Kino-Theorie Siegfried Kracauers instrumentiert. Da ich der These schon in ihrem primären Anwendungsbereich widersprechen musste, wird es nicht überraschen, dass sie mich auch für das Kino nicht überzeugt. Ich habe nun schon dreimal den Ausdruck *Erfahrung* in der Bindestrich-Kombination mit dem Ausdruck *Kino* in distanzierende Anführungszeichen gesetzt und das bezeichnet auch den Einsatz meiner Kritik. In dem Sinn, in dem der aus dem Bett Aufgeschreckte mit bewaffneten Zivilpolizisten vor seiner Wohnungstür im Morgengrauen eine Erfahrung macht (von der im Übrigen sehr bezweifelt werden muss, „dass man sie eigentlich nicht mitteilen kann“ – 157), macht der Kino-Zuschauer keine Erfahrung. Er würde sie nicht, wie er es bei Erfahrungen im Alltag tun würde, mit einem faktiven, eine Tatsache konstatierenden Dass-Satz formulieren (oder wenn, diesen in distanzierender Brechung, die auch nur durch den Kontext ‚Bericht eines Erlebnisses im Kino‘ gegeben sein kann, verwenden). Wenn wir ins

Kino gehen, wissen wir, dass wir uns einer Illusion aussetzen. Wir können schon wissen, dass die Bewegung der Bilder Illusion ist, die sich der apparativen Ausnutzung einer Begrenzung des menschlichen Sehvermögens verdankt – wenn sachlich aufeinander folgende diskrete Bilder schnell genug an unserem Auge vorbeigeführt werden, können wir ihre Diskretheit aus physiologischen Gründen nicht mehr wahrnehmen, können aber zugleich wissen, dass sie in Wahrheit besteht. Es gibt einen Beleg dafür, dass wir das auch wissen – den Gebrauch des Ausdrucks ‚Filmriss‘. In wörtlicher Bedeutung lässt die Situation seiner Anwendbarkeit im Kino die Wahrheit schmerzlich störend deutlich werden, dass der Film aus diskreten Bildern besteht, weil beim langsameren Durchlauf des gerissenen Films bis zur Lücke die einzelnen diskreten Bilder erkennbar werden. In sekundärer Bedeutung hat er Verwendung für durch Alkohol oder andere Rauschmittel erzeugte Bewusstseinsabsenzen gefunden, die bestenfalls zerstreute Einzelheiten („diskrete Bilder“) erinnerbar sein lassen.

Zur genaueren Ausnutzung der metaphorischen Formel vom ‚Auge Gottes‘ zur begrifflichen Erfassung der Kino-Erlebnisse wäre wieder ein nicht durch die Kritische Theorie begrenzter philosophischer Horizont nützlich gewesen. Denn die *mimesis tou theou*, die Nachahmung nicht des Blickes, aber der Gedanken Gottes, war das treibende Motiv der klassischen philosophischen *theoria*. Und in Aristoteles‘ sprechender Formulierung dieses Motivs in der *Metaphysik* wird sogar gesagt, dass es in der *theoria* darum gehe, sich vom Ewigen „berühren“ zu lassen (*Met.* XII.7 1172 b 18 ff.; vgl. *NE* X 7, 1177 a 12 ff.). Um sich berühren lassen geht es auch im Kino, aber um Berührung nicht durch das Ewige, sondern gerade durch das Vergängliche einer in bewegten Bildern erzählten Geschichte. Und die Wirkung wird sicher gestellt durch das szenische Arrangement – der Betrachter sitzt ruhig, schaut nur in eine Richtung, redet nicht und macht keine Geräusche (die, die er macht, werden durch die Lautstärke von Dialog und Filmmusik überdeckt – warum hat es wohl auch in der Stummfilmzeit schon live aufgeführte Filmmusik gegeben?). Diese Situation des Betrachtens im sich fesseln lassen durch die Bildergeschichte versetzt den Betrachter, den sie auch aus dem sozialen Zusammenhang tendenziell isoliert (weil sie ihn in den schematisierenden, künstlichen Zusammenhang des gleichzeitigen bloßen Betrachtens versetzt und durch Verdunkelung des zur Betrachtung aufgesuchten Raumes die ausschließliche Konzentration auf die durch die Filmprojektion erhellte Fläche fördert), in die Stellung eines *sinnlichen*, nicht eines nur denkenden Theoretikers (man könnte von ‚Erfahrung‘ im Blick auf das, was er macht, nur in dem verdünnten phänomenalistischen Sinn reden, in dem ‚Erfahrung‘ in den kausal erzeugten Affektionen der Körperoberfläche und der Sinnesorgane unter Absehung von ihrer Intentionalität bestehen soll). Er erfährt starke Eindrücke, oft stärkere als im gewöhnlichen Alltag, weil das szenische Arrangement zu einer Entkoppelung der Fernsinne aus ihrer normalen Funktion der Koordination und Direktion von Bewegung, Handlung und Unterlassung/Vermeidung führt – das ist der Aspekt der Distanzierung, den R. als Substitution von Sinn durch Sinnlichkeit im Kino fasst; aber das unterschlägt, dass es auch den Aspekt eines stärkeren Engagements gibt – des Engagements der Affekte (das scheint mir übrigens auch der Punkt zu sein, auf den Aristoteles‘ Lehrstück von der *katharsis tōn pathēmatōn* durch die Tragödie zielte – was gereinigt wird, ist aus seinem normalen Gebrauchskontext entfernt), das deshalb stärker ist als (gewöhnlich) in Alltagsszenen, weil es vom Regiment der die Umsetzung der Reaktion der Affekte in Verhalten vermittelnden Fernsinne durch das szenische Arrangement freigesetzt ist.

Die epistemische Stellung des Kinozuschauers kombiniert Elemente anders, die in alltäglichem Verhalten stets gekoppelt, aber in verschiedenen Einstellungen wirksam sind. Der wesentliche, unsere Alltagserfahrung strukturierende Kontrast ist der zwischen Beobachter und Beteiligtem – 3. Person und 1./2. Person (grammatisch gesprochen). Wir beobachten aus der Perspektive der 3. Person, wir verstehen, reagieren und handeln in 1./2. Person. Die Suspendierung der Affekte im Beobachten ist temporäre ‚Stauung‘. Im Verstehen, Reagieren und Handeln ist ihre Wirksamkeit durch die der Beobachtung

vornehmlich dienenden Fernsinne reglementiert. (‚Beobachten‘ ist hier natürlich ein Stellvertreter-Ausdruck für allerlei objektivierende kognitive Einstellungen – auch Denken, und Freuds Erklärung desselben als Umweghandeln kann, wenn nicht zu eng verstanden, als kontinuierlich mit der vorgeschlagenen Explikation aufgefasst werden.) Die Position des Betrachters im Kino ist, wie vorgeschlagen, durch die Entkoppelung von Fernsinnen und Affekten in ihrem normalen Funktionszusammenhang gekennzeichnet, eine Entkoppelung, die durch das szenische Arrangement weiter geht als bei der ‚stauenden‘ Suspendierung im Beobachten. Und diese weitergehende Entkoppelung hat zur Folge, dass die Affekte stärker agieren können als in alltäglicher Verhaltensregulierung. Daher muss man von einer eigentümlichen *Fusion* von 3. und 1. Person-Perspektive in der Betrachtung von Filmen sprechen.²⁷ Und da es diese Fusion sonst nicht gibt (außer in anderen ästhetischen Kontexten), kann man schließlich von einem Kino-Besuch im Ganzen, im Vergleich zu anderen Erfahrungskontexten, doch sagen, dass er eine besondere Erfahrung ist – als das Stück gestaltete Zeit, das er bildet. Das heißt aber gerade nicht, dass im Kino ‚Erfahrungen gemacht‘ werden – Sachverhalten begegnet wird, die wir in Aussagensätzen und faktiven Dass-Sätzen formulieren würden. Die Belebtheit der Gespräche nach einem gemeinsamen Kino-Besuch, von denen R. als rekonstruierenden einnehmend (und sympathisch eingenommen) berichtet, können auch so verstanden werden: Nach dem Kino-Besuch müssen durch nachdrücklichere Praxis, Übung, die personalen Vermögen in ihre Alltags ‚Einstellung‘ zurückgeführt, ihre normalen Funktionszusammenhänge wieder zusammengefügt werden. Deshalb ist es bezüglich der These über Sinn und Sinnlichkeit ein wichtiges Zugeständnis R.s, dass er einräumt, was er für die agierenden ‚Substitutionen‘ gerade ausschließen muss, um seine These plausibel erscheinen zu lassen, dass die Kino-Erfahrung das darüber (auch in ‚Allgemeinbegriffen‘) zu Sprechen zwar nicht erzwingt für ihre Verständlichkeit, aber es auch nicht ausschließt (224) – ich würde in Anspielung an Leibniz‘ Lehre von der Wirksamkeit humaner Motive sagen, sie zwingt nicht dazu, macht aber dazu geneigt. Und hier ist ein letzter Punkt, an dem ich R. ein bisschen widersprechen muss – *de gustibus non est disputandum* heißt durchaus auch, dass jeder seinen eigenen Geschmack hat (contra 202): Weil jeder seinen eigenen Geschmack hat, ist für Diskussion in diesem Felde spontanes Einverständnis in einzelnen Urteilen erforderlich. Hier genügt nicht die Einigkeit, die für jede Art von intellektuellem Austausch herrschen oder herstellbar sein muss, nämlich die minimale Einigkeit über das Verständnis der Begriffe, d. i. der Bedingungen und Mittel des Sinns qua reiner Verständlichkeit.

²⁷ Eine solche Fusion kennzeichnet auch die *theoria* der metaphysischen Philosophie, insofern überlegene Einsicht (3. Person) mit höchster *eudaimonia* (oft übersetzt als ‚Glückseligkeit‘; reaktiver Zustand in 1. Person) verknüpft sein soll. Nur richtet sich die *theoria* nicht auf bewegte Bilder, sondern möglichst unbewegte (‚ewige‘) Strukturen und die einzige ‚Bewegung‘ in ihrer Meditation ist der kreisende Nachvollzug der Strukturen, in dem nach Aristoteles ‚Denkendes und Gedachtes dasselbe‘ sein bzw. werden sollen, was der Neuplatonismus dann zu Gedanken Gottes vor der Schöpfung erklärt hat. – Die nachmetaphysische Philosophie muss sich dagegen als Teilnehmerin an einem Gespräch über Vorschläge zum besseren Verständnis der apriorischen Strukturen von Verständnis und Erfahrung verstehen. Mit diesen Vorschlägen verbindet sich der anfechtbare *Anspruch* auf Objektivität, weil sie unter der Idee des Urteilens gemacht werden [der Zustimmungsfähigkeit des Gesagten durch jedermann, der sich urteilsfähig gemacht hat und die Vorschläge unter den von ihnen gemachten Voraussetzungen wohlwollend (dem Grundsatz der hermeneutischen Billigkeit genügend) prüft]. (Man kann die Konstruktionen der *theoria* verstehen als – vergebliche – Versuche, der Anfechtbarkeit begrifflicher Klärungen zu entkommen. Das gilt auch für die metaphysischen Folgerungen aus seinen nicht-relativistischen Thesen – vgl. Fn 16 - bei Thomas Nagel, der damit die Konstruktionen der *theoria* unter szientistischen Voraussetzungen erneuern will – vgl. *The view from Nowhere.*) Ihre Vorschläge können von denen ignoriert werden, die kein Interesse an größtmöglicher Klarheit in ihrem Verstehen haben, sind also *insofern* optional.

VI.

Die übrigen Rekonstruktionsversuche bringt R. unter das Stichwort ‚Machen und Formulieren von Erfahrungen‘ – die Mottos des Buches ‚la réalité est énorme‘ und ‚choisissez la réalité‘ deuten das schon an. Auch seine eigene Arbeit subsumiert R. dem Stichwort (235) und in dieser Reflexivität ist sein Essay philosophisch und verdiente daher philosophische Aufmerksamkeit.

Ich will darin aber nicht fortfahren und auch das geplante Kapitel über ‚Idiom und Darstellungsweise‘ nicht mehr schreiben, mich damit an meine Bemerkung zu *de gustibus non est disputandum* haltend. Abschließend soll nur noch die Differenz der globalen Perspektiven formuliert werden. Während R. durch seine Frankfurter Prägung in seiner ‚Allegorese‘ wie unausdrücklich immer dem Hegelschen Unternehmen folgt, die Vielfalt der Erscheinungen auf eine Einheit im Wesen zurückzuführen oder zu beziehen – Marx hatte dem Ansatz nur den wesentlichen Widerspruch statt der Einheit im Wesen als *terminus ad quem* substituiert – bin ich implizit einem als Motto der *Philosophischen Untersuchungen* erwogenen Grundsatz gefolgt – in der Formulierung aus Shakespeare’s *King Lear* ‚I’ll teach you differences‘. Er führt dazu, unter der scheinbaren Einheit der Erscheinungen an der Oberfläche wesentliche Unterschiede geltend zu machen. Ich habe also partiell dem ‚Kunstgriff‘ (259) mit der temporalen Kennzeichnung der ‚70er Jahre‘, zu dem R. sich bekennt, widersprochen. Auch daher – von allen Argumenten im einzelnen abgesehen – konnte ich der diagnostischen Formel von einer Substitution von Sinn durch Sinnlichkeit – sie bildete den Juckreiz am Rücken, von dem ich eingangs schrieb – nicht zustimmen. Ein Unwohlsein damit hatte ich schon bei der ersten Lektüre, aber erst die zweite und dritte haben mich dazu gebracht, das zu klären. Mal sehen, ob der Juckreiz verschwunden ist.²⁸

© E.M. Lange 2007

revidiert 2016

²⁸ „Die Philosophie hat keinen Fortschritt gemacht? – Wenn Einer kratzt, wo es ihn juckt, muss ein Fortschritt zu sehen sein? Ist es sonst kein echtes Kratzen, oder kein echtes Jucken? Und kann nicht die Reaktion auf die Reizung lange Zeit so weitergehen, ehe ein Mittel gegen da Jucken gefunden wird?“ (Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, 1950, 573/164)