

Zygmunt Bauman

Moderne und Ambivalenz



Hamburger  Edition

Zygmunt Bauman
Moderne und
Ambivalenz

Das Ende der Eindeutigkeit

Aus dem Englischen
von Martin Suhr

Hamburger Edition

Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH
Verlag des Hamburger Instituts für Sozialforschung
Mittelweg 36
20148 Hamburg
www.hamburger-edition.de

© der E-Book-Ausgabe 2016 by Hamburger Edition
ISBN 978-3-86854-900-3
E-Book Umsetzung: Dörlemann Satz, Lemförde

© 1992, Neuauflage 2005, 2. Aufl. 2012 by Hamburger Edition
ISBN 978-3-936096-52-1

© der Originalausgabe 1991 by Zygmunt Bauman
First published 1991 by Politiy Press
Titel der Originalausgabe: »Modernity and Ambivalence«

Umschlaggestaltung: Wilfried Gandras
Typografie und Herstellung: Jan Enns
Satz aus Amsterdamer Garamont und Frutiger von Dörlemann Satz, Lemförde

Inhalt

Danksagung	8
Einleitung: Die Suche nach Ordnung	11
Der Skandal der Ambivalenz	38
Der Traum der gesetzgebenden Vernunft	41
Der Staat als Gärtner	51
Gärtnerische Ambitionen und der Geist der Moderne	57
Wissenschaft, rationale Ordnung, Genozid	71
Über Inhumanität berichten	81
Die gesellschaftliche Konstruktion der Ambivalenz	92
Die Angst vor dem Unbestimmten	97
Der Kampf gegen das Unbestimmte	105
Mit der Unbestimmtheit leben	111
Die Verlagerung der Last	123
Die Selbsterzeugung der Ambivalenz	125
Ausschluß in die Objektivität	129
Exkurs: Franz Kafka oder Die Wurzellosigkeit der Universalität	140
Die neolithische Revolution der Intellektuellen	148
Die Universalität der Wurzellosigkeit	154
Die Bedrohung und die Chance	159
Eine Fallstudie zur Soziologie der Assimilation I: In der Falle der Ambivalenz	166
Der Fall der deutschen Juden	174
Die Modernisierungslogik der jüdischen Assimilation	178

Die Dimensionen der Einsamkeit	189
Das wirkliche Deutschland imaginieren	199
Scham und Verlegenheit	207
Die inneren Dämonen der Assimilation	213
Unbeglichene Rechnungen	221
Das Assimilationsprojekt und Strategien der Reaktion	226
Die letzten Grenzen der Assimilation	238
Die Antinomien der Assimilation und die Geburt der modernen Kultur	247
 Eine Fallstudie zur Soziologie der Assimilation II:	
Die Rache der Ambivalenz	255
Der Gegenangriff der Ambivalenz	264
Freud oder Ambivalenz als Macht	275
Kafka oder Die Schwierigkeit des Benennens	285
Simmel oder Das andere Ende der Moderne	292
Die andere Seite der Assimilation	299
 Die Privatisierung der Ambivalenz	311
Die Suche nach Liebe oder	
Die existentiellen Grundlagen des Fachwissens	316
Die Verschiebung der Fähigkeiten	329
Die Selbst-Reproduktion des Fachwissens	335
Marktkenntnis	348
Sich vor der Ambivalenz verbergen	352
Die Tendenzen und Grenzen der von Experten entworfenen Welt	358
 Die Postmoderne oder: Mit Ambivalenz leben	364
Von der Toleranz zur Solidarität	369
»Der Exorzist« und »Das Omen« oder Moderne und postmoderne Grenzen des Wissens	374
Neotribalismus oder Die Suche nach Schutz	385
Die Antinomien der Postmoderne	396

Die Zukunft der Solidarität	404
Sozialismus: Die letzte Festung der Moderne	414
Hat Sozialtechnologie eine Zukunft?	424
Die politische Tagesordnung der Postmoderne	427

Anhang

Namenregister	443
Sachregister	448
Zum Autor	452

Danksagung

In verschiedenen Stadien meiner Arbeit habe ich von verständnisvollen kritischen Kommentaren zu verschiedenen Kapiteln oder Bruchstücken von Kapiteln dieses Buches profitiert, die von David Beetham, Bryan Cheyette, Agnes Heller, Irving Horowitz, Richard Kilminster, Ralph Miliband, Stefan Morawski, Paul Piccone, Ritchie Robertson, Gillian Rose, Nico Stehr, Dennis Warwick, Włodzimierz Wesolowski, Jerzy J. Wiatr und vielen anderen Kollegen und Freunden stammten. Ich bin für ihre Hilfe zutiefst dankbar. Anthony Giddens' gründliche und umsichtige Kritik spielte bei der endgültigen Fassung des Projekts eine entscheidende Rolle. Ganz besonders freue ich mich, David Roberts für seine glänzende herausgeberische Leistung danken zu können.

Bei der Abfassung dieses Buches habe ich Material einiger Artikel und Rezensionen benutzt, die ich in *Jewish Quarterly*, *Marxism Today*, *Sociological Review*, *Sociology*, *Telos* und *Theory, Culture and Society* veröffentlicht habe.

Man muß auf das Ende der Geschichte warten, um das Material in seiner bestimmten Totalität zu begreifen.

Wilhelm Dilthey

Der Tag, an dem es eine Lektüre der Karte von Oxford geben wird, die einzige und wahre Lektüre, wird das Ende der Geschichte sein.

Jacques Derrida

Wer nichts als Postkarten schreibt, dem stellt sich nicht Hegels Problem, sein Buch zum Abschluß zu bringen.

Richard Rorty

Einleitung: Die Suche nach Ordnung

Ambivalenz, die Möglichkeit, einen Gegenstand oder ein Ereignis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen, ist eine sprachspezifische Unordnung: ein Versagen der Nenn-(Trenn-)Funktion, die Sprache doch eigentlich erfüllen soll. Das Hauptsymptom der Unordnung ist das heftige Unbehagen, das wir empfinden, wenn wir außerstande sind, die Situation richtig zu lesen und zwischen alternativen Handlungen zu wählen.

Weil die Erfahrung der Ambivalenz von Angst begleitet wird und Unentschiedenheit zur Folge hat, erfahren wir sie als Unordnung – und werfen entweder der Sprache Mangel an Genauigkeit oder uns selbst sprachlichen Mißbrauch vor. Und gleichwohl ist Ambivalenz nicht das Ergebnis der Pathologie der Sprache oder Rede. Sie ist viel eher ein normaler Aspekt der sprachlichen Praxis. Sie entsteht aus einer der Hauptfunktionen der Sprache: der des Nennens und Klassifizierens. Ihr Umfang wächst in Abhängigkeit von der Effektivität, mit der sie diese Funktion erfüllt. Ambivalenz ist deshalb das *alter ego* der Sprache und ihr permanenter Begleiter – ja, ihr Normalzustand.

Klassifizieren bedeutet trennen, absondern. Es bedeutet zunächst zu postulieren, daß die Welt aus diskreten und unterschiedenen Elementen besteht; dann, zu postulieren, daß jede Einheit eine Gruppe von ähnlichen oder benachbarten Einheiten hat, zu denen sie gehört und mit denen – gemeinsam – sie bestimmten anderen Einheiten entgegengesetzt ist; und dann bedeutet es, das Postulierte dadurch zu verwirklichen, daß verschiedene Handlungsstrukturen mit verschiedenen Klassen von Einheiten verknüpft werden (wobei die Erzeugung einer spezifischen Verhaltensstruktur zur operativen Definition der Klasse wird). Mit anderen Wor-

ten, klassifizieren heißt, der Welt eine *Struktur* zu geben: ihre Wahrscheinlichkeiten zu beeinflussen; einige Ereignisse wahrscheinlicher zu machen als andere; sich so zu verhalten, als wären Ereignisse nicht zufällig, oder die Zufälligkeit von Ereignissen einzuschränken oder zu eliminieren.

Durch ihre Benennungs-/Klassifizierungsfunktion stellt sich die Sprache selbst zwischen eine fest gegründete, ordentliche Welt, die für Menschen bewohnbar ist, und eine kontingente Welt des Zufalls, in der menschliche Überlebensweisen – Gedächtnis und Lernfähigkeit – nutzlos, wenn nicht geradezu selbstmörderisch wären. Sprache strebt danach, die Ordnung aufrechtzuerhalten und Zufall und Kontingenz zu leugnen oder zu unterdrücken. Eine ordentliche Welt ist eine Welt, in der man »weiterweiß« (oder, was auf das gleiche hinausläuft, in der man herauszufinden vermag – und zwar *mit Sicherheit* –, wie es weitergeht, in der man die Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses berechnen und diese Wahrscheinlichkeit erhöhen oder verringern kann; eine Welt, in der die Beziehungen zwischen bestimmten Situationen und den Folgen bestimmter Handlungen im großen und ganzen konstant bleiben, so daß man sich auf vergangene Erfolge als Anleitungen für zukünftige verlassen kann. Wegen unserer Lern-/Erinnerungsfähigkeit haben wir spezifische Interessen an der Aufrechterhaltung der Ordnung der Welt. Aus demselben Grunde erfahren wir Ambivalenz als Unbehagen und als eine Drohung. Ambivalenz wirft die Berechnung von Ereignissen über den Haufen und bringt die Relevanz erinnerter Handlungsstrukturen durcheinander.

Die Situation wird ambivalent, wenn die sprachlichen Werkzeuge der Strukturierung sich als inadäquat erweisen; entweder gehört die Situation zu keiner der sprachlich unterschiedenen Klassen oder sie fällt in verschiedene Klassen zugleich. Es könnte sich erweisen, daß keines der erlernten Muster in einer ambivalenten Situation richtig ist – oder mehr als eines der erlernten Muster angewendet werden kann; was immer der Fall ist, das Ergebnis ist das Gefühl der Unentschiedenheit, Unentscheidbarkeit und infolgedessen des Verlustes an Kontrolle. Die Konsequenzen der

Handlung werden unvoraussagbar, während die Zufälligkeit, die doch eigentlich durch die Bemühung um Strukturierung aufgehoben sein sollte, ungebeten zurückzukehren scheint.

Die Benennungs-/Klassifizierungsfunktion der Sprache hat vorgeblich den Zweck, Ambivalenz zu verhindern. Ihre Leistung bemißt sich an der Sauberkeit der Trennungen zwischen den Klassen, der Präzision ihrer definatorischen Grenzen und der Unzweideutigkeit, mit der Objekte Klassen zugewiesen werden können. Und doch sind die Anwendung solcher Kriterien und gerade die Aktivität, deren Fortschritt sie überwachen sollen, letztlich die Quellen der Ambivalenz und die Gründe, die es äußerst unwahrscheinlich machen, daß Ambivalenz jemals wahrhaft ausstirbt, wie groß das Ausmaß und die Leidenschaft der strukturierenden/ordnenden Anstrengung auch immer sein mag.

Das Ideal, das die Benennungs-/Klassifizierungsfunktion zu erreichen sucht, ist eine Art geräumiger Aktenschrank, der all die Akten enthält, die all die Einzelheiten enthalten, welche die Welt enthält – aber jede Akte und jede Einzelheit auf einem gesonderten Platz ganz für sich beschränkt (wobei etwaige Zweifel durch einen Querverweisungsindex gelöst werden). Es ist die Unmöglichkeit eines solchen Aktenschanks, die Ambivalenz unvermeidlich macht. Und es ist die Beharrlichkeit, mit der die Konstruktion eines solchen Schrankes verfolgt wird, die immer neue Schübe an Ambivalenz hervorbringt.

Klassifizieren besteht aus den Handlungen des Einschließens und des Ausschließens. Jede Benennungshandlung teilt die Welt in zwei Teile: in Einheiten, die auf den Namen hören; und in alle übrigen, die dies nicht tun. Bestimmte Einheiten können nur insoweit in eine Klasse eingeschlossen – *zu einer Klasse gemacht* – werden, wie andere Einheiten *ausgeschlossen* werden, draußen bleiben. Unabänderlich ist eine solche Operation der Einschließung/Ausschließung ein Gewaltakt, der an der Welt verübt wird, und bedarf der Unterstützung durch ein bestimmtes Ausmaß an Zwang. Sie kann Bestand haben, solange der Umfang des angewandten Zwanges der Aufgabe adäquat bleibt, das Ausmaß der erzeugten Diskrepanz auszuglei-

chen. Ungenügender Zwang zeigt sich in dem offenbaren Widerstreben von Einheiten, die erst im Akt der Klassifikation bestimmt wurden, sich in die zugewiesenen Klassen einzufügen, und in dem Auftreten von unter- oder überdefinierten, mit ungenügender oder übermäßiger Bedeutung beladenen Einheiten – die entweder keine lesbaren Signale für das Handeln aussenden oder aber Signale, die die Empfänger verwirren, weil sie einander widersprechen.

Ambivalenz ist ein Nebenprodukt der Arbeit der Klassifikation; und sie verlangt nach immer mehr Bemühung um Klassifikation. Obgleich sie dem Drang zu benennen/klassifizieren entstammt, kann Ambivalenz nur durch ein Benennen bekämpft werden, das noch genauer ist, und durch Klassen, die noch präziser definiert sind: d.h. durch Eingriffe, die noch härtere (kontrafaktische) Anforderungen an die Diskretheit und Transparenz der Welt stellen und so noch mehr Gelegenheit für Mehrdeutigkeit schaffen. Der Kampf gegen Ambivalenz ist daher selbstzerstörerisch und selbst-erzeugend. Er ist unaufhaltsam, weil er seine eigenen Probleme erzeugt, während er sie zu lösen sucht. Seine Intensität variiert freilich mit der Zeit, je nach der Verfügbarkeit von Kraft, die der Aufgabe gewachsen ist, den bestehenden Umfang an Ambivalenz zu kontrollieren, und auch je nach dem Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein des Bewußtseins, daß die Reduktion von Ambivalenz ein Problem der Entdeckung und Anwendung einer richtigen *Technologie* ist: ein Problem des *Managements*. Beide Faktoren verbanden sich, um aus der modernen Zeit eine Ära des besonders bitteren und unnachgiebigen Krieges gegen Ambivalenz zu machen.

Wie alt die Moderne sei, ist eine umstrittene Frage. Es herrscht keinerlei Übereinstimmung in der Frage der Datierung. Es herrscht keinerlei Konsens in der Frage, was datiert werden soll.¹ Und so

1 Es scheint unvermeidlich, hinsichtlich der Datierung seine eigene Wahl zu treffen, wenn auch nur, um eine unfruchtbare Diskussion zu vermeiden, die von substantiellen Fragen abhält (die gängigen Datierungen gehen weit auseinander – wie sich z.B. in den Beiträgen der französischen Histo-

bald einmal die Anstrengung der Datierung im Ernst beginnt, fängt der Gegenstand selbst an zu verschwinden. Die Moderne, wie alle anderen Quasitotalitäten, die wir aus dem kontinuierlichen

riker in dem Sammelband *Culture et idéologie de l'état moderne* zeigt, der 1985 von der École Française de Rome veröffentlicht worden ist –; sie reichen von der Annahme, daß der moderne Staat gegen Ende des 13. Jahrhunderts entstand und gegen Ende des 17. Jahrhunderts an Spannkraft verlor, bis zu der Beschränkung des Ausdrucks »Moderne« durch einige Literaturkritiker auf kulturelle Trends, die mit dem 20. Jahrhundert beginnen und gegen Mitte des Jahrhunderts enden).

Die Entwirrung der definitorischen Uneinigkeit wird besonders durch die Tatsache der historischen Koexistenz von »zwei unterschiedenen und einander bitter bekämpfenden Modernen«, wie Matei Calinescu sie nannte, erschwert. Schärfere als die meisten anderen Autoren porträtiert Calinescu die »irreversible« Spaltung zwischen der »Moderne als einem Stadium in der Geschichte der westlichen Zivilisation – einem Produkt des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts, der industriellen Revolution, der umfassenden ökonomischen und sozialen Veränderungen, die durch den Kapitalismus herbeigeführt wurden – und der Moderne als einem ästhetischen Begriff«. Letztere (die man besser *Modernismus* nennen sollte, um die allzu häufige Verwechslung zu vermeiden) kämpfte gegen alles, wofür die erstere stand: »Denn was die kulturelle Moderne definiert, ist ihre rückhaltlose Verwerfung der bourgeoisen Moderne, ihre verzehrende negative Leidenschaft« (*Faces of Modernity: Avant-Garde, Décadence, Kitsch*, Bloomington 1977, S. 4, 42); diese steht in krasser Opposition zu der vorhergehenden, weitgehend positiven und enthusiastischen Darstellung der Haltung und der Errungenschaft der Moderne wie etwa bei Baudelaire: »Alles, was schön und edel ist, ist das Ergebnis der Vernunft und des Denkens. Das Verbrechen, für das das menschliche Tier einen Geschmack im Mutterleib erwirbt, ist natürlichen Ursprungs. Die Tugend ist dagegen künstlich und übernatürlich.« (*Baudelaire as a Literary Critic: Selected Essays*, übers. von Lois Boe Hylsop und Francis E. Hylsop, Pittsburgh 1964, S. 298.)

Ich möchte von Anfang an klarmachen, daß ich mit »Moderne« eine historische Periode bezeichne, die in Westeuropa mit einer Reihe von grundlegenden soziostrukturellen und intellektuellen Transformationen des

Fließen des Seins heraushebeln wollen, entzieht sich uns: Wir entdecken, daß der Begriff mit Vieldeutigkeit überladen ist, während sein Bezugsobjekt gleichzeitig im Innersten dunkel und an den Rändern ausgefranst ist. Infolgedessen ist es unwahrscheinlich, daß sich der Streit lösen läßt. Das die Moderne bestimmende Merkmal, das diesen Essays zugrunde liegt, ist selbst ein Bestandteil des Streits.

Unter den vielen unmöglichen Aufgaben, die die Moderne sich selbst gestellt hat und die die Moderne zu dem gemacht haben, was sie ist, ragt die Aufgabe der Ordnung (genauer und höchst wichtig, der *Ordnung als Aufgabe*) heraus – als die am wenigsten mögliche unter den unmöglichen und die am wenigsten entbehrliche unter den unentbehrlichen; ja, als der Archetyp für alle anderen Aufgaben, eine, die alle anderen Aufgaben zu bloßen Metaphern ihrer selbst macht.

Ordnung ist, was nicht Chaos ist; Chaos ist, was nicht ordentlich ist: Ordnung und Chaos sind *moderne* Zwillinge. Sie waren empfangen worden inmitten des Aufruhrs und Zusammenbruchs der göttlichen Weltordnung, die weder Notwendigkeit noch Zufall kannte; eine Welt, die einfach nur *war* – ohne jemals darüber

17. Jahrhunderts begann und ihre Reife erreichte: (1) als ein kulturelles Projekt – mit dem Entstehen der Aufklärung; (2) als eine sozial vollendete Lebensform – mit dem Entstehen der industriellen (kapitalistischen und später auch kommunistischen) Gesellschaft. *Moderne* ist daher, wie ich den Ausdruck gebrauche, in keiner Weise identisch mit *Modernismus*. Letzterer ist ein intellektueller (philosophischer, literarischer, künstlerischer) Trend, der – obgleich er sich auf viele einzelne intellektuelle Ereignisse der vorhergehenden Epoche zurückverfolgen läßt – seinen Höhepunkt zu Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts erreichte und in der Rückschau (in Analogie mit der Aufklärung) als ein »Projekt« der *Postmoderne* oder als Vorstadium der postmodernen Situation angesehen werden kann. Im Modernismus richtete die Moderne ihren Blick auf sich selbst zurück und versuchte die Klarsicht und die Selbstwahrnehmung zu erreichen, die schließlich ihre Unmöglichkeit enthüllen sollte, wodurch sie den Weg für die postmoderne Neubewertung frei machte.

nachzudenken, wie sie sich selbst erschaffen konnte. Wir finden es schwierig, jene gedankenlose und unbekümmerte Welt, die der Zweiteilung in Ordnung und Chaos voranging, in ihren eigenen Begriffen zu beschreiben. Meistens versuchen wir, sie mit Hilfe von Negationen zu verstehen: Wir erklären uns selbst, was jene Welt nicht war, was sie nicht enthielt, wessen sie sich nicht bewußt war, was sie nicht wahrnahm. Jene Welt hätte sich in unseren Beschreibungen selbst kaum wiedererkannt. Sie verstünde nicht, worüber wir reden. Sie hätte ein solches Verstehen nicht überlebt. Der Augenblick des Verstehens wäre das Zeichen ihres nahenden Todes gewesen. Und er war es. Historisch war dieses Verstehen der letzte Seufzer der vergehenden Welt; und der erste Laut der neu-geborenen Moderne.

Wir können uns die Moderne als eine Zeit denken, da Ordnung – der Welt, des menschlichen Ursprungs, des menschlichen Selbst und der Verbindung aller drei – *reflektiert wird*; ein Gegenstand des Nachdenkens, des Interesses, einer Praxis, die sich ihrer selbst bewußt ist, bewußt, eine bewußte Praxis zu sein und auf der Hut vor der Leere, die sie zurücklassen würde, wenn sie innehalten oder auch nur nachlassen würde. Der Einfachheit halber (das genaue Geburtsdatum, lassen Sie mich das wiederholen, muß strittig bleiben: das Projekt der Datierung ist nur einer der vielen *foci imaginarii*, die, wie Schmetterlinge, den Augenblick nicht überleben, da eine Nadel durch ihren Leib gestoßen wird, um sie an einem Platz zu fixieren) können wir Stephen L. Collins zustimmen, der in seiner jüngst veröffentlichten Untersuchung Hobbes' Vision als Geburtsstunde des Bewußtseins der Ordnung nahm, d.h. – in unserer Wiedergabe – des modernen Bewußtseins, der Moderne. (»Bewußtsein«, sagt Collins, »erscheint als die Qualität, Ordnung in den Dingen wahrzunehmen.«)

»Hobbes begriff, daß eine im Fluß befindliche Welt natürlich war und Ordnung geschaffen werden mußte, um das, was natürlich war, zu unterdrücken [...] Gesellschaft ist nicht mehr eine metaphysisch begründete Widerspiegelung von etwas schon Definiertem, Externem und jenseits ihrer selbst Befindlichem, das die Existenz hierarchisch ordnet. Sie ist jetzt eine nur nominelle

Entität, die von einem souveränen Staat geordnet wird, der sein eigener sich selbst begründender Repräsentant ist [...] [Vierzig Jahre nach Elizabeths Tod] wurde Ordnung nicht mehr als etwas Natürliches, sondern als etwas Künstliches verstanden, als von Menschen geschaffen und offensichtlich politisch und sozial [...] Ordnung muß geplant werden, um das zu unterdrücken, was als allgegenwärtig erschien [d.h. das Fließen] [...] Ordnung wurde zu einer Frage der Macht und Macht zu einer Frage des Willens, der Gewalt und der Berechnung [...] Grundlegend für die gesamte Neukonzeptualisierung der Idee der Gesellschaft war der Glaube, daß das Gemeinwohl, wie die Ordnung, eine menschliche Schöpfung sei.«²

Collins ist ein sorgfältiger Historiker, der sich vor den Gefahren der Projektion und des Anachronismus hütet, aber er kann trotzdem kaum vermeiden, auf die Welt vor Hobbes so manche Eigenschaft unserer nachhobbesschen Welt zu übertragen – sei es auch nur dadurch, daß er deren Abwesenheit feststellt; freilich würde die Welt vor Hobbes ohne eine solche Beschreibungsstrategie für uns blaß und bedeutungslos bleiben. Um diese Welt zu uns sprechen zu lassen, müssen wir sozusagen ihr Schweigen hörbar machen: aussprechen, wessen sich diese Welt selbst nicht bewußt war. Wir müssen einen Gewaltakt begehen: jene Welt zwingen, Stellung zu Fragen zu beziehen, an die sie nicht gedacht hat, und auf diese Weise jenes Nichtdenken beiseite zu schieben oder zu übergehen, das sie zu jener Welt machte, einer Welt, so verschieden der unseren und so unmitteilbar. Der Versuch zu kommunizieren wird seinen Zweck verfehlen. In diesem Prozeß der erzwungenen Konversation werden wir uns von der Hoffnung auf Kommunikation noch weiter entfernen. Am Ende werden wir, statt diese »andere Welt« zu *rekonstruieren*, nicht mehr tun als »das Andere« unserer eigenen Welt zu *konstruieren*.

Wenn es wahr ist, daß wir wissen, daß die Ordnung der Dinge nicht natürlich ist, bedeutet dies nicht, daß sich die andere, die

2 Stephen L. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*, Oxford 1989, S. 4, 6f., 28f., 32.

Welt vor Hobbes Ordnung als Werk der Natur vorstellte: Sie dachte überhaupt nicht über Ordnung nach, nicht in einer Form, die wir uns als »nachdenken über« denken, nicht in dem Sinne, wie wir jetzt darüber nachdenken. Die Entdeckung, daß Ordnung *nicht natürlich* ist, war die Entdeckung der *Ordnung als solcher*. Der Begriff der Ordnung trat gleichzeitig mit dem Problem der Ordnung ins Bewußtsein, der Ordnung als einer Sache von *Entwurf und Handlung*, Ordnung als einer Obsession. Um es noch grober auszudrücken, Ordnung als Problem tauchte erst im Kielwasser der Beunruhigung über Ordnung auf, als eine Reflexion auf die ordnenden Praktiken. Die Erklärung der »Nicht-Natürlichkeit von Ordnung« stand für eine Ordnung, die bereits das Dunkel, die Nicht-Existenz und das Schweigen hinter sich gelassen hatte. »Natur« bedeutet schließlich nichts anderes als das Schweigen des Menschen.

Wenn es wahr ist, daß wir, die Modernen, Ordnung als eine Sache des Entwurfs denken, bedeutet dies nicht, daß die Welt vor der Moderne hinsichtlich des Entwerfens gleichgültig gewesen sei und erwartet hätte, daß Ordnung sich von allein und ohne Hilfe einstellen und bestehenbleiben würde. Jene Welt lebte ohne eine solche Alternative; sie wäre überhaupt nicht jene Welt, hätte sie Gedanken darauf verwendet. Wenn es wahr ist, daß unsere Welt durch den Verdacht der Sprödigkeit und Zerbrechlichkeit der künstlichen, von Menschen entworfenen und von Menschen gemachten Inseln der Ordnung inmitten eines Meeres von Chaos geformt wurde, so folgt daraus nicht, daß die Welt vor der Moderne glaubte, daß sich die Ordnung über das Meer und den menschlichen Archipel gleichermaßen erstreckte; sie war sich eher des Unterschieds von Land und Wasser nicht bewußt.³

3 Ein Beispiel: »Das Individuum erfuhr weder Isolierung noch Entfremdung« (Collins, *From Divine Cosmos*, S. 21). Das ist in Wirklichkeit unsere - moderne - Konstruktion des vormodernen Individuums. Es wäre vielleicht klüger zu sagen, daß das Individuum der vormodernen Welt nicht die *Abwesenheit der Erfahrung* der Isolierung oder Entfremdung erfuhr. Es erfuhr weder Zugehörigkeit, Mitgliedschaft, Zu-Hause-Sein noch das Zu-

Wir können sagen, daß die Existenz modern ist, sofern sie sich in Ordnung und Chaos spaltet. Die Existenz ist modern, insoweit sie die *Alternative* von Ordnung und Chaos enthält.

Ordnung *und* Chaos, Punkt. Wenn sie überhaupt erstrebt wird (d.h. insoweit über sie nachgedacht wird), wird Ordnung nicht als Ersatz für eine alternative Ordnung angestrebt. Der Kampf um Ordnung ist nicht ein Kampf der einen Definition gegen eine andere, einer Möglichkeit, Realität auszudrücken, gegen eine andere. Es ist ein Kampf der Bestimmung gegen die Mehrdeutigkeit, der semantischen Präzision gegen Ambivalenz, der Durchsichtigkeit gegen Dunkelheit, der Klarheit gegen Verschwommenheit. Ordnung als ein Konzept, als eine Vision, als ein Zweck konnte nicht ausgedrückt werden, hätte es nicht die Einsicht in die totale Ambivalenz, die Zufälligkeit des Chaos gegeben. Ordnung ist ständig im Überlebenskampf begriffen. Das Andere der Ordnung ist nicht eine andere Ordnung: Die einzige Alternative ist das Chaos. Das Andere der Ordnung ist das Miasma des Unbestimmten und Unvorhersagbaren. Das Andere ist die Ungewißheit, jener Ursprung und Archetyp aller Furcht. Entsprechungen für das »Andere der Ordnung« sind: undefinierbarkeit, Inkohärenz, Widersinnigkeit, Unvereinbarkeit, Unlogik, Irrationalität, Mehrdeutigkeit, Verwirrung, Unentscheidbarkeit, Ambivalenz.

Chaos, »das Andere der Ordnung«, ist reine Negativität. Es ist die Verneinung all dessen, was Ordnung zu sein sucht. Gegen ebendiese Negativität konstituiert sich die Positivität der Ordnung. Aber die Negativität des Chaos ist ein Produkt der Selbstkonstitution der Ordnung: ihre Nebenwirkung, ihr Abfall, und gleichwohl

sammengedören. Zugehörigkeit setzt das Bewußtsein des Zusammenseins voraus oder des »Teilsens von«; auf diese Weise enthält Zugehörigkeit unvermeidlich das Bewußtsein der eigenen Unsicherheit, der *Möglichkeit* der Isolierung, des Bedürfnisses, die Entfremdung abzuwehren oder zu überwinden. Sich selbst als »nicht unisoliert« oder als »nicht entfremdet« zu erfahren ist ebenso modern wie die Erfahrung der Isolierung und Entfremdung.

die *conditio sine qua non* ihrer (reflexiven) Möglichkeit. Ohne die Negativität des Chaos gibt es keine Positivität der Ordnung; ohne Chaos keine Ordnung.

Wir können sagen, daß die Existenz modern ist, sofern sie von dem Gefühl »ohne uns die Sintflut« durchdrungen ist. Die Existenz ist modern, insofern sie von dem Drang geleitet wird, zu entwerfen, was andernfalls nicht da wäre: von dem Drang, *sich selbst* zu entwerfen.

Das bloße Dasein, das Dasein ohne jede Intervention, das *ungeordnete* Dasein, oder der Rand des geordneten Daseins, werden jetzt zur *Natur*: etwas, was als menschlicher Wohnort einzigartig ungeeignet ist – etwas, dem man nicht trauen kann und das man nicht sich selbst überlassen kann, etwas, das *beherrscht, unterworfen, neu gemacht* werden muß, damit es von neuem an menschliche Bedürfnisse angepaßt werden kann. Etwas, das unter Kontrolle gehalten, eingeschränkt und gezügelt werden, das aus dem Zustand der Formlosigkeit in eine Form überführt werden muß – durch Anstrengung und durch Gewalt. Selbst wenn die Form von der Natur selbst vorgegeben war, wird sie ohne Hilfe nicht zustande kommen und ohne Verteidigung nicht überleben. Das naturgemäße Leben bedarf einer Menge Entwürfe, organisierter Anstrengung und wachsamer Kontrolle. Nichts ist künstlicher als Natürlichkeit; nichts weniger natürlich, als sich den Gesetzen der Natur auszusetzen. Macht, Unterdrückung und zielgerichtete Handlung stehen zwischen der Natur und jener sozial bewirkten Ordnung, in der Künstlichkeit natürlich ist.

Wir können sagen, daß die Existenz modern ist, insoweit sie durch *Entwurf, Gestaltung, Verwaltung* und *Technologie* aufrechterhalten wird. Die Existenz ist modern, insoweit sie durch ressourcenreiche (an Wissen, Geschicklichkeit und Technologie) souveräne Agenturen verwaltet wird. Agenturen sind souverän, insofern sie das Recht, die Existenz privat und öffentlich zu verwalten, beanspruchen und erfolgreich verteidigen: das Recht, Ordnung zu definieren und infolgedessen Chaos als jenen Rest, der sich der Definition entzieht, zu beseitigen.

Die typisch moderne Praxis, die Substanz moderner Politik, des modernen Intellekts, des modernen Lebens, ist die Anstrengung, Ambivalenz auszulöschen: eine Anstrengung, genau zu definieren – und alles zu unterdrücken oder zu eliminieren, was nicht genau definiert werden konnte oder wollte. Die moderne Praxis ist nicht auf Eroberung fremder Länder gerichtet, sondern auf das Ausfüllen der leeren Stellen in der *completa mappa mundi*. Es ist die moderne Praxis, nicht die Natur, die wahrhaft keine Leere duldet.

Intoleranz ist deshalb die natürliche Neigung der modernen Praxis. Konstruktion von Ordnung setzt der Eingliederung und der Zulassung Grenzen. Sie verlangt nach der Verneinung der Rechte – und der Gründe – all dessen, was nicht assimiliert werden kann – nach der Delegitimierung des Anderen. Solange der Drang, einen Schlußstrich unter die Ambivalenz zu ziehen, das kollektive und individuelle Handeln leitet, wird Intoleranz folgen – selbst wenn sie sich verschämt hinter der Maske der Toleranz verbirgt (die oft bedeutet: du bist abscheulich, aber ich lasse dich, weil ich großzügig bin, leben).⁴

4 In ihrer klugen Darstellung der Rolle, die der Begriff der Toleranz in der liberalen Theorie spielt, kommentiert Susan Mendus: »Toleranz impliziert, daß die tolerierte Sache moralisch tadelnswert ist. Weiterhin, daß sie änderbar ist. Von Toleranz gegenüber einem anderen zu reden, impliziert, daß es gegen ihn spricht, daß er jene Eigenschaft nicht ändert, die Gegenstand der Toleranz ist.« (*Toleration and the Limits of Liberalism*, London 1989, S. 149f.) Toleranz schließt die Akzeptanz des Wertes des andern nicht ein; ganz im Gegenteil, sie ist eine weitere, vielleicht etwas subtilere und schlaudere Methode, die Unterlegenheit des anderen noch einmal zu bekräftigen, und dient als warnende Ankündigung der Absicht, die Andersheit des anderen zu beenden – verbunden mit einer Aufforderung an den anderen, mitzuhelfen, das Unvermeidliche zustande zu bringen. Die bekannte Humanität der Toleranzpolitik geht nicht über die Zustimmung hinaus, den letzten *showdown* aufzuschieben – unter der Bedingung freilich, daß ebender Akt der Zustimmung die bestehende Ordnung der Überlegenheit weiter stärkt.

Das Andere des modernen Staates ist Niemandland oder umkämpftes Gebiet: die Unter- oder Überdefinition, der Dämon der Mehrdeutigkeit. Da die Souveränität des modernen Staates in der Definitionsmacht und deren Anwendung liegt – ist alles, was sich selbst definiert oder der machtgestützten Definition entzieht, subversiv. Das Andere dieser Souveränität ist unbretbares Gebiet, Unruhe und Ungehorsam, der Zusammenbruch von Recht und Ordnung.

Das Andere des modernen Intellekts ist Polysemie, kognitive Dissonanz, polyvalente Definitionen, Kontingenz; einander überschneidende Bedeutungen in der Welt der sauberen Klassifikationen und Schubladen. Da die Souveränität des modernen Intellekts die Macht ist, zu definieren und den Definitionen Wirksamkeit zu verschaffen – ist alles, was sich der unzweideutigen Zuordnung entzieht, eine Anomalie und eine Herausforderung. Das Andere dieser Souveränität ist die Verletzung des Gesetzes vom ausgeschlossenen Dritten.

In beiden Fällen schränkt Widerstand gegen die Definition die Souveränität, die Macht, die Transparenz der Welt, ihre Kontrolle,

Paul Ricoeur (*Histoire et Vérité*, Paris 1955) hat die Auffassung vertreten, daß – historisch – »die Versuchung, das Wahre mit Gewalt zu vereinheitlichen, aus zwei Lagern kam, der klerikalen und der politischen Sphäre« (S. 165). Trotzdem war das »Klerikale« nichts anderes als das Intellektuelle, das in den Dienst des Politischen gestellt worden war, oder das Intellektuelle mit politischen Ambitionen. Sobald dies einmal ausgesprochen ist, verwandelt sich Ricœurs Auffassung in eine Tautologie: Die Ehe von Wahrheit und Gewalt macht gerade die Bedeutung der »politischen Sphäre« aus. Die Praxis der Wissenschaft ist in ihrer innersten Struktur nicht verschieden von der der Staatspolitik, beide zielen auf ein Monopol über ein beherrschtes Territorium, und beide erreichen ihr Ziel durch das Mittel der Inklusion/Exklusion (von der Wissenschaft schreibt Ricoeur, daß sie »durch die Entscheidung konstituiert werde, alle affektiven, utilitären, politischen, ästhetischen und religiösen Erwägungen außer Kraft zu setzen und nur das für wahr zu halten, was den Kriterien der wissenschaftlichen Methode entspricht« (S. 169).

die Ordnung ein. Dieser Widerstand ist die störrische, grimmige Mahnung an das Fließen, das die Ordnung, wenn auch vergeblich, einzudämmen wünschte; an die Grenzen der Ordnung und an die Notwendigkeit des Ordners. Der moderne Staat und der moderne Intellekt brauchen beide gleichermaßen das Chaos – wenn auch nur, um weiterhin Ordnung zu schaffen. Beide gedeihen auf dem Boden der Vergeblichkeit ihrer Anstrengung.

Die moderne Existenz wird durch das moderne Bewußtsein sowohl geplagt wie zu ruheloser Aktion angestachelt; und das moderne Bewußtsein ist der Verdacht oder die Wahrnehmung, daß es der bestehenden Ordnung an Endgültigkeit fehlt; ein Bewußtsein, das von der Ahnung der Unangemessenheit, ja Lebensunfähigkeit des Ordnung-entwerfenden, Ambivalenz-eliminierenden Projekts angespornt und in Bewegung gesetzt wird; ein Bewußtsein der Zufälligkeit der Welt und der Kontingenz von Identitäten, die sie konstituieren. Bewußtsein ist modern, insofern es immer neue Schichten von Chaos unter der Ebene machtgestützter Ordnung aufdeckt. Das moderne Bewußtsein kritisiert, warnt und ruft zur Wachsamkeit auf. Es macht das Handeln unaufhörlich, indem es seine Wirkungslosigkeit immer von neuem demaskiert. Es verewigt die ordnende Geschäftigkeit dadurch, daß es ihre Errungenschaften disqualifiziert und ihre Mängel bloßlegt.

Infolgedessen ist die Beziehung zwischen moderner Existenz und moderner Kultur von einer *Haßliebe* geprägt (in der fortgeschrittensten Form der Selbst-Wahrnehmung), eine Symbiose, die immer wieder von Bürgerkriegen heimgesucht wird. In der Moderne ist Kultur jene widerspenstige und wachsame Opposition Ihrer Majestät, die die Regierung ermöglicht. Es gibt keine verlorene Liebe oder Harmonie noch eine spiegelbildliche Ähnlichkeit zwischen den beiden: Es gibt nur einen wechselseitigen Bedarf und Abhängigkeit – jene *Komplementarität*, die aus der Opposition kommt, die Opposition *ist*. Wie sehr die Moderne auch ihrer Kritik grollt – sie würde den Waffenstillstand nicht überleben.

Es wäre vergeblich, entscheiden zu wollen, ob die moderne Kultur die moderne Existenz untergräbt oder ihr dient. Sie tut beides.

Sie kann das eine nur zusammen mit dem anderen tun. Zwanghafte Negation ist die Positivität der modernen Kultur. Die Dysfunktionalität der modernen Kultur ist ihre Funktionalität. Der Kampf der modernen Mächte um eine künstliche Ordnung bedarf der Kultur, die die Grenzen und Beschränkungen der Macht der Künstlichkeit erkundet. Der Kampf um Ordnung belebt jene Erforschung und wird seinerseits durch ihre Ergebnisse belebt. In diesem Prozeß verliert der Kampf seine anfängliche Hybris: seine aus Naivität und Ignoranz geborene Streitsucht. Er lernt statt dessen mit seiner eigenen Permanenz, seiner Ergebnislosigkeit – und seiner Aussichtslosigkeit zu leben. Vielleicht wird er am Ende sogar die schwierige Kunst der Mäßigung und Toleranz lernen.

Die Geschichte der Moderne ist eine Geschichte der Spannung zwischen gesellschaftlicher Existenz und ihrer Kultur. Die moderne Existenz zwingt ihre Kultur in eine Opposition zu sich selbst. Diese Disharmonie ist genau jene Harmonie, deren die Moderne bedarf. Die Geschichte der Moderne zieht ihre unheimliche und beispiellose Dynamik aus der Geschwindigkeit, mit der sie einander ablösende Versionen der Harmonie *ad acta* legt, nachdem sie sie zuvor als nur blasse und fleckige Widerspiegelungen ihrer *foci imaginarii* diskreditiert hat. Aus demselben Grunde kann sie als eine Geschichte des *Fortschritts* angesehen werden, als die *Naturgeschichte* der Menschheit.

Als Lebensform ermöglicht sich die Moderne dadurch selbst, daß sie sich eine unmögliche Aufgabe stellt. Es ist gerade die endemische Ergebnislosigkeit der Anstrengung, die das Leben der beständigen Ruhelosigkeit sowohl möglich als auch unentrinnbar macht und in Wirklichkeit die Möglichkeit ausschließt, daß die Anstrengung jemals zur Ruhe kommen kann.

Die unmögliche Aufgabe wird durch die *foci imaginarii*⁵ der absoluten Wahrheit, der reinen Kunst, der Menschlichkeit als solcher,

5 Vgl. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, S. 316.

der Ordnung, der Gewißheit, der Harmonie, des Endes der Geschichte gestellt. Wie alle Horizonte können sie niemals erreicht werden. Wie alle Horizonte ermöglichen sie ein zielgerichtetes Gehen. Wie alle Horizonte weichen sie zurück, während und weil man geht. Wie alle Horizonte weichen sie um so schneller zurück, je schneller man geht. Wie alle Horizonte erlauben sie niemals, daß der Wille zu gehen erlahmt oder Kompromisse schließt. Wie alle Horizonte bewegen sie sich kontinuierlich mit der Zeit und verleihen auf diese Weise dem Gehen die hilfreiche Illusion eines Zieles, eines Wegweisers und und eines Zwecks.

Foci imaginarii – die Horizonte, die den Raum der Moderne ausschließen und eröffnen, umzingeln und aufblähen – beschwören das Phantom der Reise im Raum, der an sich ohne Richtung ist. In jenem Raum entstehen Wege beim Gehen und verwischen sich wieder, wenn die Wanderer vorüber sind. Vor den Wanderern (und vorn ist da, wo der Wanderer hinschaut) ist die Straße markiert durch die Entschlossenheit des Wanderers weiterzugehen; hinter ihnen können die Wege aus den dünnen Linien der Fußabdrücke erschlossen werden, die auf beiden Seiten von dickeren Linien von Müll und Abfall gesäumt werden. »In einer Wüste« – sagte der französische Dichter und Essayist Edmond Jabès – »gibt es keine Avenuen, keine Boulevards, keine Sackgassen und keine Straßen. Nur – hier und da – bruchstückhafte Fußabdrücke, die schnell ausgelöscht und vernichtet werden.«⁶

Die Moderne ist das, was sie ist – ein besessener Marsch nach vorne – nicht deshalb, weil sie immer mehr will, sondern weil sie niemals genug bekommt; nicht weil sie ehrgeiziger und abenteuerlustiger wird, sondern weil ihre Abenteuer bitter sind und ihre Hoffnungen nichtig. Der Marsch muß weitergehen, weil jeder Ort der Ankunft nur eine zeitweilige Station ist. Kein Ort ist privilegiert, kein Ort besser als ein anderer, da von keinem Ort aus der

6 Edmond Jabès, *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Paris 1989, S. 34.

Horizont näher ist als von jedem anderen. Das ist der Grund, weswegen die Unruhe und die Hast als ein Marsch nach vorne erlebt werden; das ist in Wirklichkeit der Grund, weswegen die Brownsche Molekularbewegung ein Vorne und ein Hinten zu erwerben scheint und Ruhelosigkeit eine Richtung: Es sind die Reste verbrannten Treibstoffs und der Ruß erloschener Flammen, die die Flugbahnen des Fortschritts markieren.

Wie Walter Benjamin beobachtete, treibt der Sturm die Gehenden unwiderstehlich in die Zukunft, der sie ihren Rücken zuwenden, während der Trümmerhaufen vor ihnen gen Himmel wächst. »Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.«⁷ Bei näherem Hinsehen erweist sich die Hoffnung auf Ankunft als der Drang zu fliehen. In der linearen Zeit der Moderne steht nur der Punkt der Abreise fest: Und es ist die unaufhaltsame Bewegung jenes Punktes, die das unglückliche Dasein an einer historischen Zeitlinie ausrichtet. Nicht die Antizipation einer neuen Seligkeit gibt dieser Linie eine Richtung, sondern die Gewißheit vergangener Schrecken; das Leiden von gestern, nicht das Glück von morgen. Was das Heute betrifft – es verwandelt sich in Vergangenheit, noch bevor die Sonne untergegangen ist. Die lineare Zeit der Moderne erstreckt sich zwischen der Vergangenheit, die nicht dauern, und der Zukunft, die nicht sein kann. Es gibt keinen Raum für ein Mittleres. Im Verfließen verflacht sich die Zeit in ein Meer des Elends, so daß sich der Wegweiser über dem Wasser halten kann.

Sich eine unmögliche Aufgabe zu stellen bedeutet nicht, die Zukunft überzubewerten, sondern die Gegenwart abzuwerten. Nicht zu sein, was sie sein soll, ist die unverzeihliche Ursünde der Gegenwart. Das Gegenwärtige ist immer mangelhaft, was es häßlich, abschreckend und unerträglich macht. Das Gegenwärtige ist *obsolet*. Es ist *obsolet*, bevor es entsteht. In dem Augenblick, da sie in der Gegenwart landet, ist die begehrte Zukunft von den toxischen

7 Walter Benjamin, *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften I, Frankfurt/M. 1977, S. 255 [Über den Begriff der Geschichte IX].

Ausdünstungen der verwüsteten Vergangenheit vergiftet. Ihr Genuß kann nur einen *flüchtigen* Moment lang dauern: darüber hinaus (und das Darüberhinaus beginnt am Anfangspunkt) gewinnt die Freude eine nekrophile Färbung, Leistung wird zur Sünde und Unbeweglichkeit zum Tod.

In den ersten beiden Zitaten, mit denen diese Essays beginnen, sprechen Dilthey und Derrida von demselben: Vollständige Klarheit bedeutet das Ende der Geschichte. Der erste spricht aus dem Inneren der noch jugendlichen und wagemutigen Moderne: Die Geschichte wird zu einem Ende kommen, und wir werden sie für verfallen erklären, indem wir sie universal machen. Derrida schaut zurück auf die zerschlagenen Hoffnungen. Er weiß, daß die Geschichte nicht enden wird und daß deshalb der Zustand der Ambivalenz ebenfalls nicht enden wird.

Es gibt einen weiteren Grund, weshalb die Moderne der Ruhelosigkeit gleichkommt; die Ruhelosigkeit ist eine Sisyphusarbeit, und der Kampf mit der Unbehaglichkeit der Gegenwart nimmt das Aussehen historischen Fortschritts an.

Der Krieg gegen das Chaos zersplittert sich in eine Vielzahl lokaler Kämpfe um Ordnung. Solche Kämpfe werden von Guerilla-Einheiten geführt. Den größten Teil der modernen Geschichte über gab es keine Hauptquartiere, um die Schlachten zu koordinieren – gewiß keine Oberkommandierenden, die imstande gewesen wären, die ungeheure Weite des zu erobernden Universums zu kartographieren und lokales Blutvergießen in eine territoriale Eroberung umzuformen. Es gab nur die mobilen Propagandaeinheiten mit ihrem aufmunternden Gerede, das darauf abzielte, den Kampfgeist wachzuhalten. »Die Regierenden und Wissenschaftler (ganz zu schweigen von der Geschäftswelt) betrachten menschliche Angelegenheiten stets nach dem Muster Absicht, Mittel und Zwecke [...]«⁸ Aber Regierende und Wissenschaftler gibt es

8 Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1981, S. 220.

viele, und ebenso zahlreich sind ihre Absichten. Alle Gouverneure und Wissenschaftler bewachen eifersüchtig ihre Jagdgründe und ganz genauso ihr Recht, Zwecke zu setzen. Weil die Jagdgründe auf die Größe ihrer Zwangsgewalt und/oder intellektuellen Kräfte zu rechtgeschnitten sind und die Zwecke auf das Maß ihrer Gründe, sind ihre Schlachten siegreich. Absichten werden erreicht, das Chaos wird vor die Tür gesetzt, Ordnungen werden im Innern eingerichtet.

Die Moderne rühmt sich der *Fragmentierung* der Welt als ihrer bedeutendsten Leistung. Fragmentierung ist die primäre Quelle ihrer Stärke. Die Welt, die in eine Fülle von Problemen auseinanderfällt, ist eine handhabbare Welt. Oder besser, seitdem die Probleme handhabbar sind – erscheint die Frage der Handhabbarkeit der Welt vielleicht niemals auf der Tagesordnung oder wird zumindest unbegrenzt aufgeschoben. Die territoriale und funktionale Autonomie, die die Fragmentierung der Kräfte zur Folge hat, besteht zuerst und vor allem in dem Recht, nicht über den Zaun zu schauen und nicht von der anderen Seite des Zauns aus angeschaut zu werden. Autonomie ist das Recht zu entscheiden, wann man die Augen offenhält und wann man sie schließt; das Recht zu trennen, zu unterscheiden, zu beschneiden und zu stützen.

»Die gesamte Tendenz der Wissenschaft ging dahin [...] das Ganze als die *Summe* seiner Teile und als nichts mehr zu erklären. In der Vergangenheit wurde angenommen, daß dann, wenn ein holistisches Prinzip gefunden wurde, es lediglich als ein Organisator zu den schon bekannten Teilen hinzugefügt werden konnte. Mit anderen Worten, das holistische Prinzip würde so etwas sein wie ein Verwalter, der eine Bürokratie beherrscht.«⁹

Die Ähnlichkeit, das muß hinzugefügt werden, ist keineswegs zufällig. Wissenschaftler und Verwalter teilen das Interesse an Souveränität und an Grenzen und können das Ganze kaum anders begreifen denn als immer mehr Verwalter und immer mehr Wis-

9 John P. Briggs und F. David Peat, *Looking Glass Universe: The Emerging Science of Wholeness*, New York 1984, S. 147.

senschaftler mit ihren souveränen und sauber eingezäunten Funktionen und Feldern des Expertenwissens (ziemlich genau in der Weise, wie sich Mrs. Thatcher Europa vorstellte). Urologen und Laryngologen hüten die Autonomie ihrer klinischen Abteilungen (und also, stellvertretend, von Nieren und Ohren) genauso eifersüchtig wie die Whitehall-Bürokraten, die Industrie und Beschäftigung verwalten, die Unabhängigkeit ihrer Abteilungen und der Gebiete menschlicher Existenz, die ihrer Rechtsprechung unterstellt sind.

Eine Form, dies auszudrücken, ist, die großartige Vision der Ordnung in lauter kleine lösbare Probleme einzuwechseln. Etwas genauer: Die große Vision der Ordnung entsteht (wenn überhaupt) aus der Problemlösungs-Aufregung – als die »unsichtbare Hand« oder eine ähnliche »metaphysische Stütze«. Denkt man darüber nach, soll sich die harmonische Totalität, wie einst Phönix aus der Asche, aus den eifrigen und erstaunlich erfolgreichen Anstrengungen, sie abzuspalten, erheben.

Aber die Fragmentierung verwandelt das Problem-Lösen in eine Sisypusarbeit und macht es als Werkzeug des Ordnung-Schaffens untauglich. Lokale und funktionale Autonomie ist nur eine Fiktion, die durch Erlasse und Gesetzbücher plausibel gemacht wird. Sie ist wie die Autonomie eines Flusses oder eines Strudels oder eines Hurrikans (unterbinde den Zu- und Abfluß von Wasser und es gibt keinen Fluß mehr; unterbinde den Zu- und Abfluß von Luft und es gibt keinen Hurrikan mehr). Selbstherrschaft (Autarkie) ist der Traum aller Macht. Mangelt es ihr an Autarkie, ohne die keine Selbstherrschaft leben oder sicher sein kann, kommt sie nur langsam voran. Es sind die Mächte, die fragmentiert sind; die Welt ist es störrischerweise nicht. Leute bleiben multifunktional, Wörter polysem. Oder besser, Menschen werden multifunktional aufgrund der Fragmentierung von Funktionen; Worte werden polysem aufgrund der Fragmentierung von Bedeutungen. Undurchsichtigkeit entsteht am anderen Ende des Kampfes um Transparenz. Verwirrung entsteht aus dem Kampf um Klarheit. Kontingenz wird an der Stelle entdeckt, wo viele fragmentarische Werke der Bestim-

mung sich treffen, zusammenstoßen und sich miteinander verwirren.

Je sicherer die Fragmentierung, desto flüchtiger und weniger kontrollierbar ist das daraus resultierende Chaos. Selbstherrschaft erlaubt es, die Mittel auf die vorliegende Aufgabe zu konzentrieren (es gibt eine starke Hand, die die Aufgabe sicher festhält), und macht auf diese Weise die Aufgabe möglich und das Problem lösbar. Insofern Problem-Lösen eine Funktion des Erfindungsreichtums der Macht ist, steigt die Skala der lösbaren und gelösten Probleme mit dem Umfang an Selbstherrschaft (in dem Grad, bis zu dem Praktiken der Macht, die die relativ autonome Enklave zusammenhalten, sich vom »Relativen« auf das »Autonome« verlagern). Probleme werden größer. Und ebenso ihre Konsequenzen. Je weniger relativ die eine Autonomie, um so relativer die andere. Je gründlicher die anfänglichen Probleme gelöst worden sind, um so weniger handhabbar sind die Probleme, die sich daraus ergeben. So gab es die Aufgabe, die Ernten zu vergrößern – gelöst dank der Nitrate. Und es gab die Aufgabe, die Wasserversorgung zu sichern – gelöst dank des Aufstauens von Wasser mit Hilfe von Staudämmen. Dann gab es die Aufgabe, die Wasservorräte vor dem Einsickern unabsorbierter Nitrate zu schützen – gelöst dank der Anwendung von Phosphaten in speziell gebauten Abwasserbehandlungsanlagen. Dann gab es die Aufgabe, toxische Algen zu zerstören, die in Reservoirs gedeihen, die reich an Phosphatverbindungen sind ...

Der Trieb nach zweckgerichteter Ordnung bezog seine Energie, wie jeder Ordnungstrieb, aus dem Abscheu vor Ambivalenz. Das Produkt des modernen, fragmentierten Ordnungsdrangs aber war letztlich mehr Ambivalenz. Die meisten Probleme, mit denen die Verwaltungen lokaler Ordnungen heute konfrontiert sind, sind das Ergebnis der Problemlösungs-Aktivität. Der größte Teil der Ambivalenz, denen sich Praktiker und Theoretiker der gesellschaftlichen und intellektuellen Ordnungen gegenübersehen, entsteht aus dem Bemühen, die endemische Relativität der Autonomie zu unterdrücken oder als nicht-existent zu erklären. Probleme werden

durch das Problem-Lösen geschaffen, neue Gebiete des Chaos werden durch die Ordnungs-Aktivität erzeugt. Fortschritt besteht zuerst und vorrangig im Veralten der Lösungen von gestern.

Der Schrecken vor der Vermischung reflektiert die Besessenheit von dem Gedanken an Trennung. Die lokale, spezialisierte Leistungsfähigkeit, die moderne Methoden, Dinge zu tun, ermöglicht haben, hat die Trennungspraktiken zu ihrer einzigen - wenngleich empfehlenswert soliden - Grundlage. Der zentrale Rahmen sowohl des modernen Intellekts wie der modernen Praxis ist die Opposition - genauer, die Dichotomie. Intellektuelle Visionen, die baumähnliche Bilder fortschreitender Zweiteilungen schaffen, reflektieren und durchdringen die Verwaltungspraxis des Aufsplittens und der Trennung: Mit jeder weiteren Zweiteilung wächst die Distanz zwischen Abzweigungen von dem ursprünglichen Stamm, ohne horizontale Glieder, um die Isolierung auszugleichen.

Dichotomie ist eine Übung in Macht und zur gleichen Zeit ihre Verhüllung. Obgleich keine Dichotomie ohne die Macht, zu trennen und abzusondern, Bestand hätte, schafft sie eine Illusion der Symmetrie. Die vorgespiegelte Symmetrie der Resultate verbirgt die Asymmetrie der Macht, die ihre Ursache ist. Die Dichotomie stellt ihre Glieder als gleich und austauschbar dar. Trotzdem bezeugt gerade ihre Existenz das Vorhandensein einer differenzierenden Macht. Es ist die machtgestützte Differenzierung, die den Unterschied macht. Man sagt, daß nur der Unterschied zwischen Einheiten der Opposition, nicht die Einheiten selbst, bedeutungsvoll seien. So wird Bedeutsamkeit, wie es scheint, in den Praktiken der Macht ausgetragen, die imstande ist, einen Unterschied zu machen - zu trennen und auseinanderzuhalten.

In für die Praxis und die Vision gesellschaftlicher Ordnung entscheidend wichtigen Dichotomien versteckt sich die differenzierende Macht in der Regel hinter einem der Glieder der Opposition. Das zweite Glied ist nur *das Andere* des ersten, die entgegengesetzte (degradierte, unterdrückte, exilierte) Seite des ersten und seine Schöpfung. Auf diese Weise ist die Abnormität das Andere

der Norm, Abweichung das Andere der Gesetzestreue, Krankheit das Andere der Gesundheit, Barbarei das Andere der Zivilisation, das Tier das Andere des Menschen, die Frau das Andere des Mannes, der Fremde das Andere des Einheimischen, der Feind das Andere des Freundes, »sie« das Andere von »wir«, Wahnsinn das Andere der Vernunft, der Ausländer das Andere des Staatsbürgers, das Laienpublikum das Andere des Experten. Beide Seiten hängen voneinander ab, aber die Abhängigkeit ist nicht symmetrisch. Die zweite Seite hängt von der ersten hinsichtlich ihrer ins Werk gesetzten und erzwungenen Isolierung ab. Die erste hängt von der zweiten hinsichtlich ihrer Selbstbehauptung ab.

Geometrie ist der Archetyp des modernen Geistes. Das Raster ist ihr beherrschender Ausdruck (und unter diesem Aspekt ist Mondrian der *repräsentativste* unter ihren bildenden Künstlern). Taxonomie, Klassifikation, Inventar, Katalog und Statistik sind vorherrschende Strategien der modernen Praxis. Moderne Meisterschaft besteht in der Macht zu trennen, zu klassifizieren und zuzuteilen – im Denken, in der Praxis des Denkens und im Denken der Praxis. Paradoxaerweise ist aus diesem Grund die Ambivalenz der größte Schmerz der Moderne und die beunruhigendste ihrer Sorgen. Geometrie zeigt, wie die Welt wäre, wäre sie geometrisch. Aber die Welt ist nicht geometrisch, sie kann nicht in geometrische Raster eingezwängt werden.

Somit ist die Erzeugung von Abfall (und infolgedessen das Interesse an Abfallbeseitigung) ebenso modern wie die Klassifikation und das Entwerfen von Ordnung. Unkraut ist der Abfall des Gärtnerns, armselige Straßen der Abfall der Stadtplanung, Dissidenz der Abfall der ideologischen Einheit, Häresie der Abfall der Orthodoxie, Fremdheit der Abfall der Errichtung des Nationalstaates. All das ist Abfall, da es der Klassifikation trotzt und die Sauberkeit des Rasters zerstört. All das ist die unerlaubte Mischung von Kategorien, die sich nicht mischen dürfen. Sie haben ihr Todesurteil verdient, weil sie der Trennung widerstanden haben. Die Tatsache, daß sie nicht quer über der Barrikade sitzen würden, wäre nicht zuerst die Barrikade gebaut worden, würde vor dem

modernen Gerichtshof nicht als gültige Verteidigung in Betracht gezogen werden. Das Gericht ist dazu da, die Sauberkeit der errichteten Barrikaden zu bewahren.

Wenn die Moderne es mit der Erzeugung von Ordnung zu tun hat, dann ist Ambivalenz *der Abfall der Moderne*. Ordnung wie Ambivalenz sind gleichermaßen Produkte der modernen Praxis; und keine von beiden besitzt irgend etwas anderes außer der modernen Praxis – kontinuierliche, wachsame Praxis –, um sie zu stützen. Beide teilen sich in die typisch moderne Kontingenz, die Grundlosigkeit des Seins. Ambivalenz stellt unstrittig die genuinste Beunruhigung und Sorge für die Moderne dar, da sie, anders als andere Feinde, geschlagen und versklavt, mit jedem Erfolg der modernen Mächte an Stärke zunimmt. Es ist ihr eigenes Versagen, das die Aufräumaktivität als Ambivalenz konstruiert.

Die folgenden Essays konzentrieren sich zunächst auf verschiedene Aspekte des modernen Kampfes gegen Ambivalenz, der in seinem Verlauf und kraft seiner inneren Logik zur Hauptquelle gerade des Phänomens wird, das er doch auslöschen sollte. Weitere Essays verfolgen die allmähliche Einigung der Moderne mit der Differenz und fragen, wie ein friedliches Zusammenleben mit Ambivalenz aussehen könnte.

Das Buch beginnt mit der Skizzierung der Bühne für den modernen Krieg gegen Ambivalenz, die mit Chaos und Mangel an Kontrolle identifiziert wird, deshalb Angst erregt und für die Vernichtung freigegeben wird. Sodann wird ein Überblick über die Elemente des *Projekts der Moderne* gegeben – Ambitionen philosophischer Vernunft, Gesetze zu geben, Ambitionen des Staates, als Gärtner zu fungieren, Ambitionen der angewandten Wissenschaften, Ordnung zu schaffen –, die Unter-Determination/Ambivalenz/Kontingenz als Bedrohung konstruierten und ihre Eliminierung zu einem der wichtigsten *foci imaginarii* der gesellschaftlichen Ordnung machten.

In den folgenden zwei Kapiteln werden die logischen und praktischen Aspekte des Ordnung-Errichtens (Klassifikation und Tren-

nung) als Ursache der notorisch ambivalenten Kategorie der *Fremden* betrachtet. Die Frage wird gestellt – und beantwortet –, warum die Bemühungen, ambivalente Kategorien aufzulösen, in noch mehr Ambivalenz enden und sich am Ende als kontraproduktiv erweisen. Ebenso werden die Reaktionen derer, die in die Position der Ambivalenz geworfen sind, in Augenschein genommen und bewertet. Die Frage wird gestellt – und beantwortet –, warum keine der denkbaren Strategien Aussicht auf Erfolg hat und warum das einzig realistische Projekt der Fremden das ist, ihre ambivalente Stellung zu akzeptieren, mit all ihren pragmatischen und philosophischen Konsequenzen.

Dann werden eine Fallstudie des modernen Kampfes gegen Ambivalenz und die nicht antizipierten, gleichwohl unvermeidbaren kulturellen Rückwirkungen dieses Kampfes präsentiert, wobei die Konzentration zunächst auf dem assimilatorischen Druck, der auf die europäischen, insbesondere deutschen Juden ausgeübt wurde, auf den inneren Fallen des Assimilationsangebots und den rationalen, dennoch zum Untergang verurteilten Reaktionen seiner Adressaten liegt. Ich verfolge dann einige (und, wie sich später zeigen sollte, die zukunftsreichsten) kulturelle Konsequenzen des Assimilationsprojekts – das auf die Ausmerzungen der Ambivalenz gerichtet war und gleichwohl immer mehr davon erzeugte: besonders die Entdeckung der Unterdetermination/Ambivalenz/Kontingenz als einer *dauernden condition humaine*; ja, als ihr wichtigstes Merkmal. Aussagen von Kafka, Simmel, Freud, Derrida (und einiger weniger bekannter, gleichwohl entscheidender Denker wie Schestow oder Jabès) werden in diesem Kontext neu analysiert. Und es wird der Weg verfolgt, der von der unheilbar ambivalenten gesellschaftlichen Lage zur Selbstkonstitution des kritischen modernen Bewußtseins und letztlich zu dem Phänomen führt, das »postmoderne Kultur« genannt wird.

Das anschließende Kapitel erkundet das zeitgenössische Problem der Ambivalenz: ihre *Privatisierung*. Damit, daß sich der moderne Staat von seinen Gärtner-Ambitionen zurückzog und die philosophische Vernunft für den interpretativen statt den gesetz-

gebenden Modus optierte – tritt das Netzwerk des Fachwissens, unterstützt und vermittelt vom Verbrauchermarkt, als eine Situation auf, in der Individuen, im Verlaufe ihrer privaten selbstkonstruktiven Anstrengungen, der Suche nach Gewißheit, die sich in gesellschaftlicher Anerkennung dokumentiert, allein mit dem Problem der Ambivalenz konfrontiert sind. Die kulturellen und ethischen Konsequenzen der gegenwärtigen Situation werden bis zu Ende verfolgt – was zum nächsten Kapitel führt, in dem versucht wird, Schlußfolgerungen aus der historischen Niederlage des großen modernen Kampfes gegen die Ambivalenz zu ziehen; insbesondere untersucht dieses Kapitel die praktischen Konsequenzen, »ohne Grundlagen«, unter Bedingungen *eingestandener* Kontingenz, zu leben; einem Hinweis von Agnes Heller folgend wird die Chance erwogen, Kontingenz als Schicksal in ein bewußt übernommenes Geschick zu transformieren; und die nahe beieinanderliegenden Aussichten der Postmoderne, Stammesfehden oder menschliche Solidarität zu erzeugen, werden gegenübergestellt. Es ist nicht die Absicht dieses Kapitels, sich auf das Unternehmen einer gesellschaftlichen Prognose einzulassen, zweifelhaft, wie es innerhalb einer notorisch kontingenten Welt sein muß, sondern eine Tagesordnung für die Diskussion der politischen und moralischen Probleme des postmodernen Zeitalters zu erstellen.

Gewiß wird jeder Leser des Buches bemerken, daß sein zentrales Problem fest in Aussagen verwurzelt ist, die zuerst von Adorno und Horkheimer in ihrer Kritik der Aufklärung (und, durch sie hindurch, von der modernen Zivilisation) formuliert worden sind. Sie waren die ersten, die laut und deutlich zum Ausdruck brachten, daß »Aufklärung [...] radikal gewordene mythische Angst [ist] ... Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist«; daß, was die modernen Menschen »von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt. Rücksichtslos gegen sich selbst hat die Aufklärung noch den letzten Rest ihres eigenen Selbstbewußtseins ausgebrannt. Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zer-

brechen, das sich selbst Gewalt antut.«¹⁰ Dieses Buch versucht, historisches und soziologisches Fleisch um das Skelett der »Dialektik der Aufklärung« zu hüllen. Aber es geht auch über Adornos und Horkheimers Aussagen hinaus. Es möchte den Gedanken nahelegen, daß die Aufklärung in ihrem Drang, »jede Spur ihres eigenen Selbstbewußtseins auszubrennen«, letztlich spektakulär versagt hat (Adornos und Horkheimers eigenes Werk ist ganz gewiß einer der vielen lebendigen Beweise für jenen Fehlschlag), und daß mythenzerbrechendes Denken (das die Aufklärung nur verstärken konnte, statt es zu marginalisieren) sich nicht so sehr als selbstzerstörerisch erwies als vielmehr zerstörerisch für die blinde Arroganz, die Anmaßung und die legislativen Träume des Projekts der Moderne.

10 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969, S. 27, 14.

Der Skandal der Ambivalenz

Die Katastrophengefahr des Baconschen Ideals der Herrschaft über die Natur durch die wissenschaftliche Technik entsteht nicht so sehr aus den Mängeln als vielmehr aus der Größe seines Erfolgs.

Hans Jonas

Im Laufe meines Studiums der vorliegenden Interpretationen des Holocaust (wie auch anderer Fälle modernen Genozids)¹ mußte

1 Zygmunt Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992. Die Unfähigkeit, das Beweismaterial für die modernen Tendenzen zum Völkermord zu würdigen, ist noch offensichtlicher in den Fällen, wo der Völkermord von Staaten begangen wurde, die, im Unterschied zu Nazi-Deutschland, nicht in einem Krieg geschlagen wurden und infolgedessen niemals der Entschlossenheit des Siegers unterworfen waren, die verbrecherische Natur des Feindes zu beweisen. Beinahe drei Jahre nach der Entdeckung von Massengräbern nahe der belorussischen Ortschaft Kuropaty und nach der öffentlichen Bekanntmachung der Spuren summarischer Exekutionen ganzer Bevölkerungsgruppen, die zur Ausrottung bestimmt waren, fühlte sich Wasil Bykow, ein prominenter belorussischer Romancier, gezwungen, von neuem Fragen zu stellen, die schon lange hätten beantwortet sein sollen: »Nachdem die grausigen Entdeckungen öffentlich bekannt geworden sind, die in dem Ödland in der Nähe von Minsk gemacht worden sind, erschienen in der Presse Dutzende von Berichten über ähnliche Massengräber, die in allen regionalen Zentren der Republik und vielen kleineren Städten aufgedeckt worden sind. Wer liegt in diesen Gräbern, wer waren die Leute, die in all diesen Jahren erschossen worden sind, und – vor allem – wer waren die Mörder? Wir haben auf diese Fragen noch keine Antwort, und man bekommt den Eindruck, daß es mächtige Kräfte gibt, die überhaupt nicht daran interessiert sind, daß

ich zu meiner Überraschung feststellen, daß die theoretischen Konsequenzen, die aus einer sorgfältigen Untersuchung des Falles folgen würden, offensichtlich selten bis zu Ende verfolgt und fast nie ohne Widerstand akzeptiert werden: Zu drastisch und zu weitreichend scheint die Revision, die sie dem Selbstbewußtsein unserer Zivilisation abverlangen.

Der Widerstand, die Lehre zu akzeptieren, die die Episode des Holocaust enthält, zeigt sich vor allem in den vielfältigen Versuchen, den Holocaust als eine *einmalige historische Episode* zu *exotisieren* oder zu *marginalisieren*. Der verbreitetste dieser Versuche ist die Interpretation des Holocaust als einer spezifisch *jüdischen* Angelegenheit: als Höhepunkt der langen Geschichte der Judaeophobie, die weit in die Antike zurückreicht, und bestenfalls als Resultat ihrer modernen Form, des Antisemitismus in seiner rassistischen Variante. Diese Interpretation übersieht eine wesentliche Diskontinuität zwischen selbst den heftigsten Ausbrüchen der prämodernen Judaeophobie und der sorgfältig geplanten und durchgeführten Operation, die Holocaust genannt wird; sie geht auch über die Tatsache hinweg, daß – wie Hannah Arendt schon vor langer Zeit nachgewiesen hat – (wenn überhaupt etwas) nur die Auswahl der Opfer, nicht die Natur des Verbrechens aus der Geschichte des Antisemitismus abgeleitet werden kann; ja, sie verkürzt die wesentlichen Streitfragen der Natur des Verbrechens auf die Frage der einzigartigen Eigenschaften der Juden oder der Beziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden.

»Exotisierung« wird aber auch durch die Anwendung einer anderen Strategie erreicht: durch den Versuch, den Holocaust als eine spezifisch *deutsche* Angelegenheit zu interpretieren (bestenfalls auch

solche Antworten jemals gegeben werden.« In jüngster Zeit verweigerte das Präsidium des Belorussischen Obersten Sowjets einem Korrespondenten der *Litaratura i Mastactva* – einer Zeitung, die als erste die Kuropaty-Geschichte veröffentlicht hatte – die Akkreditierung (vgl. Wasil Bykow, »Zhazhda peremen« [»Durst nach Veränderung«], *Prawda*, 24. Nov. 1989, S. 4).

noch als eine Angelegenheit einiger anderer, noch fernerer und bizarrer Nationen, deren verborgene, gleichwohl angeborene mörderische Neigung durch die deutsche Herrschaft ausgelöst und gelockert worden sei). Man hört von dem unvollendeten Geschäft der Zivilisation, von dem gescheiterten Liberalisierungsprozeß, von einer besonders morbiden Abart einer nationalen Philosophie, die den Geist der Bürger vergiftet habe, von den frustrierenden Wechselfällen der jüngeren Geschichte, selbst von der eigenartigen Perfidie und Schläue eines Haufens von Verschwörern; aber kaum jemals etwas von dem, worüber die Herausgeber der *Times*, des *Figaro* und anderer höchst angesehenen Organe der aufgeklärten Meinung ins Schwärmen gerieten, wenn sie sehnsüchtig das Deutschland der dreißiger Jahre als Vorbild eines zivilisierten Staates beschrieben, als ein Muster an Prosperität, an sozialem Frieden, an gehorsamen und kooperativen Gewerkschaften, an Recht und Ordnung. Ja, wegen seiner schnell sinkenden Kriminalitätsrate, der beinahe totalen Unterbindung der Gewalt auf den Straßen (einmal abgesehen von den kurzen Exzessen während der Flitterwochen der Nazis und natürlich der *Kristallnacht*), des industriellen Friedens, der Sicherheit und Sorglosigkeit des täglichen Lebens sogar als ein Vorbild für die kränkelnden europäischen Demokratien.

Die im wesentlichen dabei verfolgte Strategie, die gleichzeitig das Verbrechen zu einer Randerscheinung macht und die Moderne entlastet, ist die Interpretation des Holocaust als einer singulären Eruption vormoderner (barbarischer, irrationaler) Kräfte, die durch die (angeblich schwache oder fehlgeschlagene) deutsche Modernisierung bislang nur unzureichend gebändigt oder wirkungslos unterdrückt worden seien. Es war zu erwarten, daß diese Strategie die Lieblingsform der Selbstverteidigung der Moderne ist: Schließlich bestätigt und bestärkt sie indirekt den ätiologischen Mythos von der modernen Zivilisation als Triumph der Vernunft über die Leidenschaften und die sich daraus ergebenden Folgen: den Glauben, daß dieser Triumph einen unzweideutig progressiven Schritt in der historischen Entwicklung der öffentlichen Moralität bezeichnet habe. Diese Strategie läßt sich noch dazu leicht ver-

folgen. Sie paßt zu der festen Gewohnheit (die von der modernen wissenschaftlichen Kultur kräftig unterstützt wird, aber vor allem in der andauernden militärischen, ökonomischen und politischen Herrschaft des modernen Teils des Erdballs über den Rest verwurzelt ist), automatisch alle alternativen Lebensformen und insbesondere jede Kritik an den modernen Werten als Ausfluß prämoderner, irrationaler, barbarischer Positionen zu definieren, die es nicht wert seien, ernsthaft erwogen zu werden: als ein Beispiel ebender Klasse von Phänomenen, die die moderne Zivilisation unterdrücken und ausmerzen wollte. Wie es Ernest Gellner vor zwanzig Jahren in gewohnter Kürze und Direktheit ausdrückte: »Wenn eine Lehre der Überzeugung entgegensteht, die wissenschaftlich-industriellen Gesellschaften seien den anderen überlegen, dann ist sie in der Tat erledigt.«²

Der Traum der gesetzgebenden Vernunft

Während der ganzen Epoche der Moderne harmonierte die gesetzgebende Vernunft der Philosophen wunderbar mit den nur allzu materialistischen Praktiken der Staaten. Der moderne Staat entstand als eine missionierende, bekehrende, Kreuzzüge führende Macht, die entschlossen war, die beherrschten Bevölkerungen einer gründlichen Kontrolle zu unterwerfen, um sie in eine ordentliche Gesellschaft zu transformieren, die den Vorschriften der Vernunft entsprach. Die rational geplante Gesellschaft war die erklärte *causa finalis* des modernen Staates. Der moderne Staat war ein Gartenbau betreibender Staat. Seine Haltung war die Haltung eines Gärtners. Er entzog dem gegenwärtigen (wilden, unkultivierten) Zustand der Bevölkerung die Legitimation und zerstörte die vorhandenen Reproduktions- und Gleichgewichtsmechanismen. An

2 Ernest Gellner, »The New Idealism«, in: *Problems in the Philosophy of Science*, hrsg. von I. Lakatos und A. Musgrave, Amsterdam 1968, S. 405.

ihre Stelle setzte er planmäßig konstruierte Mechanismen, die dazu dienen sollten, die Veränderung in Richtung des rationalen Entwurfs zu lenken. Der Entwurf, angeblich von der höchsten und unbezweifelbaren Autorität der Vernunft diktiert, stellte die Kriterien bereit, um die bestehende Realität zu bewerten. Diese Kriterien unterteilten die Bevölkerung in nützliche Pflanzen, die sorgsam zu kräftigen und fortzupflanzen waren, und Unkraut – das entfernt oder samt Wurzeln herausgerissen werden mußte. Die Bedürfnisse der nützlichen Pflanzen (wie sie von dem Entwurf des Gärtners vorgesehen waren) wurden befriedigt, während den Bedürfnissen derer, die zu Unkraut erklärt worden waren, die Grundlage entzogen wurde. Beide Kategorien wurden zu *Objekten* des Handelns erklärt und beiden die Rechte sich selbst bestimmender Handelnder verweigert.

Der Philosoph, insistierte Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*³, »ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft« (B 867). Die Aufgabe der Vernunft, als deren oberster Sprecher der Philosoph handelt, ist es, »einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen, nicht durch Machtprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne« (A XI). Die Idee der »Gesetzgebung« des Philosophen wird »allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen«, und »die Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)« (B 867).

Philosophie kann nur eine gesetzgebende Macht sein; es ist die Aufgabe guter Philosophie, der richtigen Metaphysik, den Menschen zu dienen, die fordern, »daß ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen [...] solle« (B 859). »Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Er-

3 Zitiert wird nach I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956.

kenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen.« (B 860) Die Art des Wissens, das tatsächlich den gemeinen Verstand überschreiten könnte, der aus bloßen Meinungen und Glauben besteht (*Meinen* ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten; *Glaube* ist die unzuverlässigste Art von Urteil, ein Fürwahrhalten, das »für objektiv unzureichend gehalten« wird und nur subjektiv zureichend ist [B 850]), könnte und sollte »euch nur von den Philosophen entdeckt werden« (B 859). In der Erfüllung dieser Aufgabe wäre Metaphysik die »Vollendung aller *Kultur* der menschlichen Vernunft« (B 878); sie wird jene Vernunft aus dem rohen und unordentlichen Zustand, in dem sie natürlicherweise gegeben ist, auf die Höhe des ordentlichen Systems erheben. Die Metaphysik wird zu Hilfe gerufen, um die harmonische Vollendung des Denkens zu *kultivieren*. Daß die Metaphysik,

»als bloße Spekulation, mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten als Erkenntnis zu erweitern, tut ihrem Wert keinen Abbruch, sondern gibt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Zensuramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinsamen Wesens sichert, und dessen mutige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen« (B 879).

Sein Urteil über Fragen des menschlichen Glücks abzugeben, ist die Prärogative des Philosophen und seine Pflicht. Hier wiederholt Kant lediglich die jahrhundertealte Tradition der Weisen, die zumindest bei Platon ihren Ursprung hat. Im 7. Buch von Platons *Politeia*⁴ gibt Sokrates Glaukon den Rat, sobald er einmal das Reich der »wahren Philosophie« besucht habe und auf diese Weise »zum wirklichen Sein« emporgestiegen sei (indem er seine Seele von einem Tag, der wie die Nacht ist, zu einem wahren Tag umgewendet habe), müsse er zu denen zurückkehren, die ihm bei seinem Aufstieg nicht gefolgt seien. (Die Weisen, die aus ihrer

4 Zitiert wird nach: Platon, *Der Staat*, Stuttgart 1988, übers. v. K. Vretzka.

Flucht in die Welt ewiger Wahrheiten niemals zurückkehren, tun ebenso unrecht wie die gewöhnlichen Männer und Frauen, die diese Reise niemals angetreten haben; zusätzlich sind sie des Verbrechens schuldig, eine Gelegenheit versäumt und eine Pflicht nicht erfüllt zu haben.) Dann wird er »tausendmal besser sehen als die, die dort leben« – und dieser Vorteil wird ihm das Recht und die Verpflichtung auferlegen, sein Urteil zu fällen und Gehorsam gegenüber der Wahrheit zu erzwingen. Man muß die Pflicht des Philosophen verkünden – »sich um die andern zu kümmern und sie zu betreuen«.

»Unsere Aufgabe als Gründer ist es nun, die besten Naturanlagen zu zwingen, sich jener Wissenschaft zu widmen, die wir vorher als die höchste bezeichnet haben: das Gute zu erschauen und jenen Aufstieg zu gehen: wenn sie dann dort oben hinreichend gelebt haben, dann dürfen wir ihnen nicht erlauben, was man ihnen heute erlaubt.« (519c)

»Es ist glaublicher«, daß die Wahrheit »von Wenigen gefunden werden konnte als von vielen« – erklärte Descartes⁵ in der dritten Regel der *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Die Wahrheit zu wis-

5 Zitate aus Descartes nach R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, hrsg. v. Springmeyer, Gäbe, Zekl, Hamburg 1973. Spinozas »Über die Verbesserung des Verstandes« wird zitiert nach Baruch de Spinoza, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, hrsg. v. Carl Gebhardt, Hamburg 1977. In seiner Untersuchung *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford 1987, beobachtete Edward Craig, daß die frühe Neuzeit »eine Epoche war, die die Vernunft vergöttlicht hat« – was auch den Glauben der Philosophen bedeutete, daß »der Mensch ist wie Gott«. Galileo vertrat die Ansicht, daß das menschliche Wissen zwar extensiv vernachlässigt werden könne (wenigstens bislang), intensiv aber dem Wissen Gottes gleich komme. Craig betont die überaus wichtige Korrelation zwischen der Überzeugung, daß der Mensch objektiver Gewißheit fähig sei und daß eine totale Freiheit von äußeren Bestimmungen erreicht werden könne: Der Traum der kognitiven und der praktischen Herrschaft gingen zusammen, konnten nicht getrennt werden und verschafften einander Legitimation (S. 13–37).

sen, sie mit einer Gewißheit zu wissen, die den Neigungen der vulgären Erfahrung Widerstand leisten und gegenüber den Versuchungen durch enge und parteiische Interessen immun bleiben kann, ist genau die Eigenschaft, die die wenigen von den vielen trennt - und sie über die Masse erhebt. Die Gesetze der Vernunft zu geben und durchzusetzen ist die *Bürde* jener wenigen, der »Wahrheitswischer«, der Philosophen. Sie sind berufen, die Aufgabe zu erfüllen, ohne welche das Glück der vielen niemals erreicht werden wird. Diese Aufgabe würde manchmal einen gütigen und wohlwollenden Lehrer erfordern; zu einer anderen Zeit die sichere Hand eines strengen und unnachgiebigen Wächters. Zu welchen Handlungen der Philosoph auch immer gezwungen sein mag, ein Element wird - muß - konstant bleiben: die unangefochtene Prärogative des Philosophen, zwischen wahr und unwahr, gut und böse, richtig und falsch zu entscheiden; und auf diese Weise sein Recht, Urteile zu fällen, und seine Autorität, dem Urteil Gehorsam zu verschaffen. Kant hatte wenig Zweifel hinsichtlich der Natur dieser Aufgabe; um sie deutlich zu machen, entnahm er seine Metaphern häufig dem Vokabular der Macht. Metaphysik war die »Königin«, deren »Herrschaft« unter »der Verwaltung« der Dogmatiker despotisch, aber immer noch unverzichtbar war, um »die Nomaden« in Schach zu halten, »die beständigen Anbau des Bodens verabscheuten« und daher »von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung« zertrennten (A VIII). Der spezifische Dienst, den die Metaphysik leisten soll, ist die Kritik der Vernunft:

»Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne.« (B XXV)

Man könnte versucht sein, diese oder ähnliche Bilder, die der Rhetorik der Macht entstammen, als üblichen Bestandteil aller *Protrepitik* herunterzuspielen - die gewöhnlich lobenden Präambeln vor philosophischen Abhandlungen, die dazu dienen sollen, die voraussichtlichen Leser, besonders die mächtigen und begüterten un-

ter ihnen, für das Thema einzunehmen. Trotzdem richtete sich die Fürsprache für die *gesetzgebende* Vernunft an eine spezielle Art von Leser, und folglich war die Sprache, in der die Bitte um Aufmerksamkeit und Gunst abgefaßt war, eine, die einem solchen Leser vertraut war und mit seinen Interessen übereinstimmte. Dieser Leser war zuerst und vor allem die jeweilige Regierung, der Despot, an den man sich mit einem Aufklärungs-Angebot wandte – mit einem Mittel, genau die Sache, die er betreiben wollte, effektiver zu tun. Wie die weltlichen Herrscher stahlte sich die kritische Philosophie für die Aufgabe, »die Wurzeln abzuschneiden«. Die Feinde, die zu durchbohren und zu überwältigen eine solche Philosophie besonders geeignet war, waren die dogmatischen Schulen des Materialismus, Fatalismus, Atheismus, des Freidenkertums, des Fanatismus und des Aberglaubens, »die allgemein schädlich werden können« (B XXXIV). Es mußte also gezeigt werden, daß diese Gegner gleichermaßen weltliche wie intellektuelle Ordnungen bedrohen; daß ihre Vernichtung in demselben Maße in Übereinstimmung mit den Interessen der bestehenden Mächte wie mit denen der kritischen Philosophie steht; und daß sich daher die Aufgabe des königlichen Gesetzgebers mit dem Ziel der gesetzgebenden Vernunft überschneidet.

»Wenn Regierungen sich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so würde es ihrer weisen Fürsorge für Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemäßer sein, die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinnewebe zerreißt, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat, und deren Verlust es also auch nie fühlen kann.« (B XXXV)

Hinter Kants Metaphernwahl steckt aber mehr als die Erwägung der Zweckdienlichkeit bei der Bewerbung um die königliche Gunst. Es bestand eine echte Affinität zwischen dem Gesetzgebungssehrgreiz der kritischen Philosophie und dem Planungssehrgreiz des entstehenden modernen Staates; ebenso wie es eine echte Symmetrie zwischen dem Geflecht des traditionellen Provinzialis-

mus gab, den der moderne Staat zu entwurzeln hatte, um seine eigene höchste und unbestrittene Souveränität zu etablieren, und der Kakophonie der »dogmatischen Schulen«, die zum Schweigen gebracht werden mußten, damit die Stimme der universalen und ewigen Vernunft (und infolgedessen der *einen* und unbestrittenen Vernunft: »so daß nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt als in der *didaktischen* Manier alles nach ihren Absichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindesten vermehren zu können« [A XX]) gehört und ihre *apodiktische Gewißheit* gewürdigt werden konnte. Moderne Herrscher und moderne Philosophen waren zuerst und vor allem *Gesetzgeber*; sie fanden Chaos vor und gingen daran, es zu zähmen und durch Ordnung zu ersetzen. Die Ordnungen, die sie einzuführen wünschten, waren *per definitionem* künstlich; sie mußten daher auf Entwürfen beruhen, die sich auf Gesetze beriefen, die sich einzig auf die Vernunft stützten und die aus ebendiesem Grunde aller Opposition die Legitimation entzogen. Der Planungsehrgeiz moderner Herrscher und derjenige moderner Philosophen waren füreinander bestimmt und wohl oder übel dazu verurteilt, zusammenzubleiben, sei es in Liebe oder Krieg. Wie alle Ehen zwischen eher ähnlichen als einander ergänzenden Partnern war sie dazu bestimmt, die Freuden leidenschaftlicher wechselseitiger Begierde zugleich mit den Folterqualen einer hemmungslosen Rivalität zu kosten.

Die Sicherung des Supremats für eine geplante, künstliche Ordnung ist eine doppelte Aufgabe. Sie verlangt Einheit und Integrität des Reichs und Sicherheit seiner Grenzen. Beide Seiten der Aufgabe laufen auf eine hinaus: das »Innere« vom »Äußeren« zu trennen. Nichts, was innen bleibt, kann für den Gesamtentwurf irrelevant sein oder angesichts der ausnahmelosen Regelungen der Ordnung seine Autonomie bewahren (»gültig für jedes rationale Wesen«). Denn die reine spekulative Vernunft »enthält einen wahren Gliederbau, worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes einzelne um aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrtum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verraten muß« (B XXXVII) –