

**Figuren der Ordnung**  
**Heft 1**  
**Frühjahr 2025**  
**KREUZUNGEN**

Transitorisches Denken  
Systeme . Zeichen . Störungen

Herausgegeben von Hans Holl und Jürgen Miller

**Figures of Order**  
**Issue 1**  
**Spring 2025**  
**INTERSECTIONS**

Transitory Thinking  
Systems . Signs . Disturbances

Edited by Hans Holl and Jürgen Miller

## FIGUREN DER ORDNUNG

Zeitschrift für symbolisches Denken, Systemtheorie und kulturelle Semiotik  
Ausgabe 1 · Frühjahr 2025

### Kreuzungen

Transitorisches Denken: Systeme.Zeichen.Störungen

## Inhalt

### Editorial

Beobachtungen am Rand der Ordnung  
*Hans Holl/ Jürgen Miller*

### Portraits

Philosophie ist grundsätzlich antifaschistisch\_Portrait Chris Mahnke  
*Hans Holl*

### A Figuren des Staats

Das Organigramm des Leviathan  
*Hans Holl*

### B Welt-Zeichen

Feng Shui – Compass to the Modern World  
*Charles Dickens*

Die chinesische Mauer: Zeichen, Struktur, Führung  
*Jürgen Miller*

### C Lektüren der Gegenwart

Das I GING des neuen Kapitalismus  
*Albert Herre*

### D Systemstellen

Schreiben /Wissen  
*Carl Arthur*

## FIGURES OF ORDER

Journal for symbolic thinking, systems theory, and cultural semiotics  
Issue 1 · Spring 2025

### Crossroads

Transitory Thinking: Systems.Signs.Disturbances

## Contents

### Editorial

Observations at the Edge of Order  
*Hans Holl/ Jürgen Miller*

### Portraits

Philosophy is fundamentally anti-fascist\_Portrait Chris Mahnke  
*Hans Holl*

### A Figures of the State

The Organisational Chart of Leviathan  
*Hans Holl*

### B World Signs

Feng Shui – Compass to the Modern World  
*Charles Dickens*

The Great Wall of China: Sign, Structure, Leadership  
*Jürgen Miller*

### C Contemporary Readings

The I Ching of New Capitalism  
*Albert Herre*

### D System Points

Writing/Knowledge  
*Carl Arthur*

### **E Zwischenraum**

Kafkas Schreiben als Theater  
*Georg Magoni*

### **F Bibliothek**

Tausend Auftritte. Zur Ästhetik der populistischen Wiederkehr  
*Jürgen Miller*

Tausend Auftritte  
*Trump Apoptose / Apologie*

### **G Archiv**

*Todesarten oder Wie sterben?*

Arthur stirbt, ein Text aus Arthur Schnitzlers Leutnant Gustl  
*Arthur*

### **E Interspace**

Kafka's Writing as Theater  
*Georg Magoni*

### **F Library**

A Thousand Appearances. On the Aesthetics of Populist Recurrence  
*Jürgen Miller*

### **G Archive**

Ways of Dying, or How to Die?  
Arthur Dies, a Text from Arthur Schnitzler's Lieutenant Gustl  
*Arthur*

## Editorial

## Beobachtungen am Rand der Ordnung

Hans Holl/ Jürgen Miller

*„Auf die Schiffe“ (Nietzsche)*

Wir stehen mit dem Anfang einer Zeitschrift mitten in einem Sturm von Meinungen und Gerede, der uns unablässig begleitet und erregt. „Figuren der Ordnung“ versucht das Verworrene, das da entsteht zu entziffern. Das ist keine neue Idee. Uns aber ist es trotzdem Anliegen, eine Not, ein Werkzeug, um eine immer gefährdete Ordnung zu schaffen. Und ein Medium der Möglichkeit, denn wir wollen nicht Systeme bestätigen oder kritisieren, wir wollen ihre Formen sichtbar machen – und auch das, was sie nicht sichtbar machen wollen oder können.

Der Titel ist doppeldeutig: „Figuren der Ordnung“ meint nicht nur Ordnungsformen – symbolische Systeme, Rechtskategorien, kulturelle Skripte –, sondern auch deren Figurationen, wie sie sich in Literatur, in Institutionen und in Krisen zeigen. Theorie kann eine diagnostische Spur enthalten, die wegweisend ist beim Durchwandern der chaotischen Fragmente und Trümmer, die die oben zitierten Stürme hinterlassen.

Kompass für diese Wanderungen ist das ästhetische Denken.

Das Ästhetische als Ort des Symbolischen lässt Ordnungen überhaupt erst erfahrbar werden. Ohne Symbole keine Gesellschaft – und ohne Kritik am Symbolischen keine Freiheit. Deshalb auch unser Fokus auf symbolisches Denken. Symbolisches Denken, das Denken also in und mit Worten und Bildern, lässt die Analyse dessen zu, was wir für real halten.

Theorie ist keine antiquarische Tätigkeit sondern Eingreifen. Sie aktualisiert sich nur dann, wenn sie sich mit dem Jetzt konfrontiert. Wir können Kafka nicht lesen, ohne über die vielfältigen Formen der Überwachung, des Strafens und der Justiz im modernen Staat nachzudenken. Wir können China nicht zu verstehen versuchen, ohne über unsere eigenen Deutungsmuster, Vorurteile und vor allem als Meinung daherkommendes Nichtwissen zu stolpern. Deshalb schreiben wir nicht nur über Systeme – wir denken in und mit Systemen. Wir wissen um deren Kontingenz.

„Figuren der Ordnung“ ist kein Diskursbunker. Wir schaffen einen Resonanzraum für Texte, die riskant sind im Sinne der Wortherkunft von \*resecum\* ‘Felsklippe’, daran zu zerschellen, aber auch als fester Halt in stürmischen Zeiten. Fiktion und Analyse schliessen sich für uns nicht aus, sondern überkreuzen und verweben sich. Theorie ist u.E. nur dann gegenwärtig, wenn sie auch poetisch sein darf. Wenn sie beschreibt, analysiert und formt.

In diesem Sinne ist auch der dezidiert politische Impetus unserer Zeitschrift zu verstehen: "Antifaschismus" als epistemologische Haltung. Weil Denken Ent-natürlichen, Ent-essentialisieren heisst. Und: Unterscheiden. Nicht zwischen Freund und Feind – sondern zwischen dem, was sagbar ist, und dem, was verschwiegen bleibt. Zwischen Ordnung und deren Exklusionen. Deshalb sind wir Herausgeber. Nicht um zu verwalten – sondern um solcherart Möglichkeitsräume zu öffnen für Stimmen, die sich zwischen Theorie, Poesie und Kritik bewegen. Für das Denken an Schwellen. Wir begrüßen das Unabgeschlossene, das Jetzt

## Editorial

## Observations on the margins of order

Hans Holl/ Jürgen Miller

“To the ships” (Nietzsche)

As we launch this magazine, we find ourselves in the midst of a storm of opinions and talk that constantly surrounds and excites us. “Figures of Order” attempts to decipher the confusion that arises from this. This is not a new idea. Nevertheless, it is our concern to create a necessity, a tool for establishing an order that is always at risk. And a medium of possibility, because we do not want to confirm or criticize systems; we want to make their forms visible—including those that they do not want to or cannot make visible. The title is ambiguous: “Figures of Order” refers not only to forms of order—symbolic systems, legal categories, cultural scripts—but also to their figurations as they appear in literature, institutions, and crises. Theory can contain a diagnostic trace that points the way as we wander through the chaotic fragments and debris left behind by the storms mentioned above.

Aesthetic thinking is the compass for these wanderings.

The aesthetic as a place of the symbolic is what makes orders experiential in the first place. Without symbols, there is no society—and without criticism of the symbolic, there is no freedom. That is why we focus on symbolic thinking. Symbolic thinking, that is, thinking in and with words and images, allows us to analyze what we consider to be real.

Theory is not an antiquarian activity but an intervention. It only becomes relevant when it confronts the present. We cannot read Kafka without thinking about the manifold forms of surveillance, punishment, and justice in the modern state. We cannot try to understand China without stumbling over our own patterns of interpretation, prejudices, and, above all, ignorance that comes across as opinion. That is why we do not just write about systems—we think in and with systems. We are aware of their contingency.

“Figures of Order” is not a discourse bunker. We create a resonance space for texts that are risky in the sense of the word's origin from \*resecum\* ‘rock cliff’, to be shattered on it, but also as a firm foothold in stormy times. For us, fiction and analysis are not mutually exclusive, but intersect and interweave. In our opinion, theory is only present when it is allowed to be poetic. When it describes, analyzes, and shapes.

In this sense, the decidedly political impetus of our magazine should also be understood: “anti-fascism” as an epistemological stance. Because thinking means de-naturalizing, de-essentializing. And: to differentiate. Not between friend and foe – but between what can be said and what remains unsaid. Between order and its exclusions. That is why we are editors. Not to administer – but to open up spaces of possibility for voices that move between theory, poetry, and criticism. For thinking on thresholds. We welcome the unfinished, the now.

## Philosophie ist grundsätzlich antifaschistisch

Portrait Chris Mahnke

Hans Holl

Das Schwarz das Chris Mahnke trägt folgt keiner modisch-nostalgischen Absicht, sondern entspringt einer metaphysischen Müdigkeit. Man kann sich nicht erinnern, ihn je lachen gesehen zu haben – nur ein leichtes Zucken um die Mundwinkel, wenn das Wort „Vernunft“ fällt und er es still in Anführungszeichen setzt. Er lehrt an einer Universität, deren Name keine Rolle spielt. Seine Vorlesungen heißen „Zur Möglichkeit des Anfangs“ oder „Widerstand des Ästhetischen“ und beginnen meist mit einem Zitat, das keiner kennt – oder einem Satz, den man nicht versteht. Manche sagen, er sei ein posthegelianischer Spinozist. Andere nennen ihn einen ästhetischen Nominalisten. Er selbst spricht am liebsten gar nicht über sich und lacht dann doch bei diesen Einordnungsversuchen. Geboren 1969 in einer osthessischen Kleinstadt. Die Schule langweilte ihn, der Zivildienst verstörte ihn, ein Jahr in China prägte ihn – weniger politisch als existentiell. Seinen philosophischen Durchbruch erlebte er, wie er einmal sagte, „nicht beim Lesen, sondern beim Schweigen“. Es war in einem Bus in HongKong, als er zum ersten Mal das Gefühl hatte, dass Wahrheit etwas mit Verletzlichkeit zu tun hat. Der doppelstöckige Bus fuhr auf einer viel zu engen Strasse und riss unablässig Äste, Zweige und Blätter von den tropischen Bäumen und Sträuchern am Strassenrand.

Mahnke schreibt selten. Wenn, dann in Form von Miniaturen, Fragmenten, Denkfiguren. Seine Texte erscheinen anonym, als Ränder in Fußnoten anderer. Man sagt, ein Großteil seiner Manuskripte bestehe aus Streichungen. Und doch gilt er – unter jenen, die sich noch für Philosophie als Lebensform interessieren – als eine Art Unzeitgenosse der Klarheit.

„Philosophie“, sagt Mahnke, „ist nicht systematisch, Philosophie heute muss situativ. Sie beginnt dort, wo das Sprechen stockt. Und genau deshalb ist sie antifaschistisch: weil sie das Stocken zulässt, ja es benötigt.“

### Was meint „Philosophie“ in Mahnkes Sinn?

Es ist früher Abend, und der Seminarraum ist fast leer. Die meisten Studierenden sind nach dem Feueralarm nicht mehr zurückgekehrt. Der Boden ist noch feucht von der Sprinkleranlage. Nur vier Personen sitzen auf Stühlen, die nach dem Zufallsprinzip wieder aufgestellt wurden. Mahnke steht am Fenster und blickt in den Nebel, der über den Betonhof zieht. „Denken ist nicht Antwort, sondern Entzug“, sagt er schließlich. „Ein Satz beginnt nicht mit dem Ich. Er beginnt mit einem Bruch.“ Einer der Studierenden – der mit den stenografierten Notizen – fragt, ob das eine Kritik an Kant sei. Mahnke schüttelt den Kopf – ein gestisches Reagieren. Dann geht er zur Tafel und schreibt drei Wörter: Kraft – Form – Störung. „Philosophie“, sagt er, „ist keine Wissenschaft der Begründung. Sie ist der Widerstand gegen das Begründete, wenn es zur Weltordnung werden will oder geworden ist.“ „Deshalb“, fährt er fort, „ist sie grundsätzlich antifaschistisch. Nicht im Sinne eines politischen Programms, sondern als Form des Denkens, die das Geschlossene nicht duldet.“ „Wo Ordnung ist, da muss die Frage wohnen.“

## Philosophy is fundamentally anti-fascist

Portrait Chris Mahnke

Hans Holl

The black that Chris Mahnke wears is not a fashionable nostalgic choice, but stems from a metaphysical weariness. No one can remember ever seeing him laugh—just a slight twitch at the corners of his mouth when the word “reason” is mentioned, and he silently puts it in quotation marks. He teaches at a university whose name is irrelevant. His lectures are called “On the Possibility of the Beginning” or “Resistance of the Aesthetic” and usually begin with a quote that no one knows – or a sentence that no one understands. Some say he is a post-Hegelian Spinozist. Others call him an aesthetic nominalist. He himself prefers not to talk about himself at all, but then laughs at these attempts to categorize him. Born in 1969 in a small town in eastern Hesse. School bored him, community service disturbed him, a year in China shaped him – less politically than existentially. He experienced his philosophical breakthrough, as he once said, “not through reading, but through silence.” It was on a bus in Hong Kong that he first had the feeling that truth had something to do with vulnerability. The double-decker bus was driving on a road that was far too narrow, constantly tearing branches, twigs, and leaves from the tropical trees and bushes along the roadside.

Mahnke rarely writes. When he does, it is in the form of miniatures, fragments, figures of thought. His texts appear anonymously, as marginalia in the footnotes of others. It is said that a large part of his manuscripts consists of deletions. And yet, among those who are still interested in philosophy as a way of life, he is considered a kind of anachronistic figure of clarity.

“Philosophy,” says Mahnke, “is not systematic; philosophy today must be situational. It begins where speech falters. And that is precisely why it is anti-fascist: because it allows faltering, indeed requires it.”

### What does “philosophy” mean in Mahnke's sense?

It is early evening, and the seminar room is almost empty. Most of the students did not return after the fire alarm. The floor is still wet from the sprinkler system. Only four people are sitting on chairs that have been rearranged at random. Mahnke stands at the window and looks out at the fog rolling across the concrete courtyard. “Thinking is not an answer, but a withdrawal,” he finally says.

“A sentence does not begin with ‘I’. It begins with a break.” One of the students – the one with the shorthand notes – asks if this is a criticism of Kant. Mahnke shakes his head – a gestural response. Then he goes to the blackboard and writes three words: power – form – disturbance. “Philosophy,” he says, “is not a science of justification. It is resistance to the justified when it wants to become or has become the world order.” “That is why,” he continues, “it is fundamentally anti-fascist. Not in the sense of a political program, but as a form of thinking that does not tolerate the closed.” “Where there is order, there must be questions.”

## Zwischenruf: Und was ist mit Heidegger?

„Ist Heidegger kein Philosoph?“, fragt jemand aus der hinteren Reihe. Schweigen. Für einen Moment spürt man, dass der Satz mehr ist als eine Frage. Es ist ein solcher oben zitierter Riss. Chris Mahnke hebt den Blick. Dann sagt er: „Natürlich ist er das. Aber was sagt das über die Philosophie?“

Heidegger, der Denker des Seins, der Sprachmagiker, der selbsternannte Retter des "Ursprungs", der Universitätsrektor des Jahres 1933, der Redner des Führerstaats, der politische Schweiger nach Auschwitz. Sein Denken ist zu groß und zu einzigartig, um es ignorieren zu dürfen. Und zu kompromittiert, um es ungebrochen zu übernehmen zu können. Heideggers Philosophie ist für Mahnke kein Beispiel für faschistisches Denken, sondern für eine gefährliche Selbstverabsolutierung des Denkens. Nicht die Philosophie selbst, sondern die Haltung des Philosophen, sein Anspruch auf exklusiven Zugang zum ‚Sein‘, öffnet die Tür zur politischen Vereinnahmung. Wer Philosophie zur Offenbarung macht, entzieht sie der Kritik – und macht sie anfällig für Totalisierung. Mahnke insistiert: Philosophie muss sich gegen diese Versuchung immunisieren – durch Selbstzweifel, Durchlässigkeit, Differenz. „Heidegger ist der Beweis, dass Philosophie zur politischen Machtseite hin driften kann – wenn sie nämlich glaubt, den Ursprung zu vernehmen.“

Was Mahnke also meint, wenn er sagt, Philosophie ist grundsätzlich antifaschistisch, ist kein historisches Urteil. Es ist eine Aufforderung, eine Prüfung und ein Risiko. „Philosophie ist nur dann antifaschistisch“, sagt Mahnke, „wenn sie sich Heidegger zumutet – und dennoch offen bleibt.“

## Die Notwendigkeit der Störung

Mahnke sagt selten „wir“. Aber wenn er es sagt, dann meint er damit nicht ein Kollektiv, sondern eine Verletzlichkeit, die geteilt werden kann. Für ihn ist Denken nicht kommunikativ, sondern konfrontativ. Es sagt nicht „So ist es“, sondern: „So kann es nicht bleiben.“ Deshalb ist Philosophie für ihn nicht Lehre, nicht Schule, nicht Tradition. Sie ist Störung. Eine Unterbrechung im Strom des Selbstverständlichen. Eine Irritation im Konsens. Ein Moment der Form – gegen die Formierung. „Die einzige Form der Freiheit, die uns bleibt“, sagt Mahnke, „ist die Unterbrechung.“ Er hat keine Theorie des Politischen. Er hat auch kein Programm. Aber er hat eine Art der Aufmerksamkeit – für das Geräusch, das entsteht, wenn Bedeutung sich verschiebt. Für das Zucken einer Geste, den Nachhall eines Gedankens, das Zögern vor einem Ja. In einem seiner seltenen Vorträge – gehalten in einem fast leeren Saal – sagt Mahnke zum Abschluss: „Ich glaube nicht an die Macht des Denkens. Aber ich glaube, dass Denken stören kann. Und das genügt.“ Dann geht er. Ohne Verabschiedung. Nur das Echo bleibt. Und der Stuhl, auf dem er saß, bleibt leer.

Dieser Text ist kein Porträt. Er ist auch keine Hommage. Er ist ein Versuch, das Denken in seiner Störkraft zu zeigen – gegen das Totalitäre, gegen das Glatte, gegen das Ungebrochene. Chris Mahnke existiert vielleicht nicht. Aber das Denken, das er denkt – das ist real. Und notwendig.

## Interjection: And what about Heidegger?

“Isn't Heidegger a philosopher?” someone asks from the back row. Silence. For a moment, you sense that the sentence is more than just a question. It is one of those rifts mentioned above. Chris Mahnke looks up. Then he says, “Of course he is. But what does that say about philosophy?”

Heidegger, the thinker of being, the language magician, the self-proclaimed savior of the “origin,” the university rector of 1933, the speaker of the Führer state, the political silent one after Auschwitz. His thinking is too great and too unique to be ignored. And too compromised to be accepted unbroken. For Mahnke, Heidegger's philosophy is not an example of fascist thinking, but of a dangerous self-absolutization of thought. It is not philosophy itself, but the philosopher's attitude, his claim to exclusive access to “being,” that opens the door to political appropriation. Those who turn philosophy into revelation remove it from criticism—and make it susceptible to totalization. Mahnke insists: Philosophy must immunize itself against this temptation—through self-doubt, permeability, difference. “Heidegger is proof that philosophy can drift toward political power—namely, when it believes it can hear the origin.”

So what Mahnke means when he says that philosophy is fundamentally anti-fascist is not a historical judgment. It is a challenge, a test, and a risk. “Philosophy is only anti-fascist,” says Mahnke, “if it takes on Heidegger – and yet remains open.”

## The necessity of disruption

Mahnke rarely says “we.” But when he does, he does not mean a collective, but a vulnerability that can be shared. For him, thinking is not communicative, but confrontational. It does not say “This is how it is,” but “This cannot remain so.” That is why philosophy for him is not teaching, not school, not tradition. It is disruption. An interruption in the flow of the self-evident. An irritation in the consensus. A moment of form—against formation. “The only form of freedom we have left,” says Mahnke, “is interruption.” He has no theory of politics. He also has no program. But he has a kind of attention—for the noise that arises when meaning shifts. For the twitch of a gesture, the echo of a thought, the hesitation before a yes. In one of his rare lectures—held in an almost empty hall—Mahnke concludes: “I don't believe in the power of thought. But I believe that thought can disrupt. And that's enough.” Then he leaves. Without saying goodbye. Only the echo remains. And the chair on which he sat remains empty.

This text is not a portrait. Nor is it a tribute. It is an attempt to show the disruptive power of thinking – against the totalitarian, against the smooth, against the unbroken. Chris Mahnke may not exist. But the thinking he thinks – that is real. And necessary.

## Das Organigramm des Leviathan: Carl Schmitt im Schatten digitaler Verwaltung

Hans Holl

Der Text unternimmt den Versuch, Schmitts klassische These „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ mit der heutigen Realität algorithmischer Verwaltung zu konfrontieren. Was bedeutet Souveränität in einem Zeitalter, in dem nicht Entscheidung, sondern automatisierte Prozesslogik den Alltag politischer Institutionen prägt? Ist der Staat noch ein Körper – oder ist er bereits ein organigrammatisches Netzwerk, in dem Verantwortung verdampft? „Der Staat war einst ein Körper – ein Ungetüm, doch greifbar. Hobbes nannte ihn Leviathan. Carl Schmitt, noch im Bann dieser Figur, verlegte seine Macht in die Entscheidung. Heute stehen wir vor einem völlig anderen Bild: kein Ungetüm, kein Monster, sondern ein Diagramm. Kein Haupt, sondern ein Interface. Kein Souverän, sondern ein Administrator.“

### Der Leviathan: Allegorie des souveränen Körpers

*„Natur hat den Menschen so gemacht, dass er im Zustand ohne gemeinschaftliche Ordnung zum Feind des Menschen wird.“*

— Thomas Hobbes, Leviathan (1651)

Der Staat war einmal ein Körper – ein Ungetüm, mächtig und greifbar. Hobbes nannte ihn Leviathan. Carl Schmitt denkt diese Figur weiter und verlegt seine Macht in die Entscheidung. Heute stehen wir vor einem ganz anderen Bild: der Staat wird zu einem Diagramm. Kein Haupt mehr, sondern ein Interface. Kein Souverän, sondern ein Administrator.

Thomas Hobbes' Leviathan ist mehr als ein Traktat der politischen Philosophie. Es ist ein Bild, eine Ikone der Neuzeit, ein Symbol dafür, wie der Staat als Antwort auf Angst, Unsicherheit und Gewalt gedacht und imaginiert wurde. Der berühmte Kupferstich von Abraham Bosse auf dem Titelblatt des Werks zeigt einen kolossalen Menschen – zusammengesetzt aus den vielen kleinen Körpern der Untertanen. Dieser Mensch trägt eine Krone, ein Schwert in der einen, einen Bischofsstab in der anderen Hand. Er blickt herab auf eine Landschaft aus Kirchen, Stadtmauern, Gerichten. Dieser Leviathan ist kein Staat im modernen verwaltungstechnischen Sinne. Er ist eine Figur, und als diese verkörpert er symbolisch den Souveräns. Er existiert nicht über Rechtsordnungen, Paragraphen oder Verfahren, sondern durch die Vorstellung, es gäbe einen Körper, der über allen anderen Körpern steht, in dem alle aufgehen können, ohne sich zu verlieren. Ein Körper, der Schutz gewährt, indem er Ordnung durch Gewalt garantieren kann.

Die Allegorie zielt auf etwas anderes als institutionelle Differenzierung: Sie imaginiert den Staat als Einheit, als Ganzheit, als Ort der Entscheidung. Die Untertanen sehen im Leviathan nicht nur einen König, sondern das Versprechen auf Schutz – ein Schutz, der nicht aus moralischer Einsicht, sondern aus Furcht vor dem anarchischen Zustand der Natur entspringt. Hobbes konstruiert hier den Staat nicht als moralische Institution, sondern als Antwort auf die symbolische Leere der Angst. Der Leviathan ist nicht nur souverän, weil er entscheidet. Er ist souverän, weil er eine Figur ist, in der Entscheidung als Figur sichtbar wird.

## The Organisational Chart of Leviathan: Carl Schmitt in the Shadow of Digital Administration

Hans Holl

This text attempts to confront Schmitt's classic thesis, “Sovereign is he who decides on the state of emergency,” with the reality of algorithmic administration today. What does sovereignty mean in an age in which it is not decision-making but automated process logic that shapes the everyday life of political institutions? Is the state still a body—or is it already an organigrammatic network in which responsibility evaporates? “The state was once a body—a monster, but tangible. Hobbes called it Leviathan. Carl Schmitt, still under the spell of this figure, transferred its power to decision-making. Today we are faced with a completely different picture: not a monster, not a beast, but a diagram. Not a head, but an interface. Not a sovereign, but an administrator.”

### The Leviathan: Allegory of the Sovereign Body

*“Nature has made man such that, in a state without communal order, he becomes the enemy of man.”*

— Thomas Hobbes, Leviathan (1651)

The state was once a body—a monster, powerful and tangible. Hobbes called it Leviathan. Carl Schmitt takes this figure further and shifts its power to decision-making. Today, we are faced with a completely different picture: the state becomes a diagram. No longer a head, but an interface. No longer a sovereign, but an administrator.

Thomas Hobbes' Leviathan is more than a treatise on political philosophy. It is an image, an icon of modern times, a symbol of how the state was conceived and imagined as a response to fear, insecurity, and violence. The famous copperplate engraving by Abraham Bosse on the title page of the work shows a colossal human being—composed of the many small bodies of his subjects. This human being wears a crown, a sword in one hand, a bishop's crook in the other. He looks down on a landscape of churches, city walls, and courts. This Leviathan is not a state in the modern administrative sense. He is a figure, and as such he symbolically embodies the sovereign. He does not exist through legal systems, paragraphs, or procedures, but through the idea that there is a body that stands above all other bodies, in which all can be absorbed without losing themselves. A body that provides protection by guaranteeing order through force.

The allegory aims at something other than institutional differentiation: it imagines the state as a unity, as a whole, as a place of decision-making. The subjects see in the Leviathan not only a king, but the promise of protection—a protection that springs not from moral insight, but from fear of the anarchic state of nature. Hobbes constructs the state here not as a moral institution, but as a response to the symbolic void of fear. The Leviathan is not only sovereign because it decides. It is sovereign because it is a figure in which decision-making becomes visible as a figure.

Diese Vorstellung kann sich mit der Gegenwart nicht mehr messen. Der moderne Staat tritt nicht mehr als Körper auf. Er zeigt sich nicht in der Geste des Souveräns, sondern in den Prozedur der Verwaltungen, in seinen Verfahren. Sein Gesicht ist nicht das eines Menschen – es ist das Organigramm.

### Der Ausnahmefall: Schmitts Souveränität als Entscheidung

„Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“  
- Carl Schmitt, *Politische Theologie* (1922)

Carl Schmitt verlegt das Zentrum des Staates vom Körper zur Entscheidung. Während Hobbes den Souverän als sichtbaren Körper imaginiert, der die Angst vor dem Naturzustand bannt, begreift Schmitt den Souverän als unsichtbare Instanz, die im Moment der Krise sichtbar wird – durch seine Entscheidung. Die Norm ist nicht die Grundlage des Staates, sondern seine Suspendierung. Der Staat konstituiert sich nicht dort, wo er die Ordnung ausführt, sondern da, wo er sie herstellt – durch den Akt, die Ordnung zu setzen. Der Ausnahmezustand, so Schmitt, ist keine juristische Anomalie, sondern der Ort, an dem der Staat sich in seiner Existenz als politische Macht zeigt.

Diese Vorstellung ist dezisionistisch, indem nicht das Recht priorisiert wird, sondern der Wille, nicht das Verfahren, sondern den Akt. Der Souverän ist nicht an die Norm gebunden – er schafft die Norm, weil er darüber entscheidet, ob sie gilt. Der Ausnahmezustand ist keine Störung, sondern ein Moment der Wahrheit des Politischen.

Hier liegt die Ambivalenz von Schmitts Theorie: In seiner Radikalisierung der Entscheidung als Grundmoment des Staates öffnet er das Tor für autoritäre Ordnungsmodelle – für Souveränität jenseits demokratischer Verfahren. Die Entscheidung ist kein deliberativer Prozess, sondern eine Tat. Und diese Tat gründet nicht in Argumenten, sondern in der Macht, entscheiden zu können.

Allerdings ist auch dem demokratischen Staat diese Macht durchaus zugestanden (Notstandsgesetze, etc.). Insofern wäre weiter zu diskutieren, inwiefern nicht auch der moderne demokratisch konstituierte Staat durch die Differenz zwischen Hintergrundmaschinerie und Performanz gekennzeichnet ist. Wir sehen gerade in den USA, wie die exekutive Macht des Staatsoberhauptes immer noch gebunden zu sein scheint an die verfahrenstechnischen Vorgaben des von seiner Führung unabhängigen Staatsapparats.

Der Staat, so Schmitt, ist nicht, weil er Regeln hat, sondern weil er im Ernstfall über die Aussetzung aller Regeln verfügen kann.

Das hat Schmitt zum Theoretiker der Diktatur gemacht – aber auch zum Beobachter einer Leerstelle, die in liberalen Ordnungen oft ungedacht bleibt: Was passiert, wenn die Ordnung versagt? Wer entscheidet, ob überhaupt entschieden werden muss?

This idea can no longer compete with the present. The modern state no longer acts as a body. It does not manifest itself in the gestures of the sovereign, but in the procedures of the administration, in its processes. Its face is not that of a human being—it is the organizational chart.

### The exceptional case: Schmitt's sovereignty as decision

"Sovereign is he who decides on the state of exception."  
- Carl Schmitt, *Political Theology* (1922)

Carl Schmitt shifts the center of the state from the body to the decision. While Hobbes imagines the sovereign as a visible body that banishes the fear of the state of nature, Schmitt understands the sovereign as an invisible authority that becomes visible in moments of crisis—through its decisions. The norm is not the foundation of the state, but its suspension. The state does not constitute itself where it enforces order, but where it creates it – through the act of establishing order. The state of emergency, according to Schmitt, is not a legal anomaly, but the place where the state reveals itself in its existence as a political power.

This idea is decisionist in that it prioritizes not the law but the will, not the procedure but the act. The sovereign is not bound by the norm—he creates the norm because he decides whether it applies. The state of emergency is not a disturbance but a moment of truth for politics.

Herein lies the ambivalence of Schmitt's theory: in his radicalization of decision-making as the fundamental moment of the state, he opens the door to authoritarian models of order—to sovereignty beyond democratic procedures. Decision-making is not a deliberative process, but an act. And this act is not based on arguments, but on the power to decide.

However, the democratic state is also granted this power (emergency laws, etc.). In this respect, it would be worth discussing further to what extent the modern democratically constituted state is also characterized by the difference between background machinery and performance. We are currently seeing in the US how the executive power of the head of state still seems to be bound by the procedural requirements of the state apparatus, which is independent of his leadership.

According to Schmitt, the state is not a state because it has rules, but because it can suspend all rules in an emergency.

This made Schmitt a theorist of dictatorship—but also an observer of a void that often remains unthought in liberal orders: What happens when order fails? Who decides whether a decision needs to be made at all?



## Vom Körper zur Karte: Bürokratie und Organigramm

*Der Übergang von körperlicher Repräsentation zu schematischer Steuerung – Verwaltungslogik als Entkörperlichung des Staates*

Carl Schmitts Bild des Leviathan als Symbol des modernen Staates steht unter dem Zeichen einer paradoxen Sichtbarkeit: Der Staat erscheint als Körper – gewaltig, unteilbar, souverän –, doch in seinem Inneren birgt er das, was Schmitt den „Seelenraub“ nennt: das Verschwinden des substantivistischen Politischen zugunsten leerer Prozeduren und neutralisierter Normen. In der digitalen Verwaltungslogik erreicht dieser Prozess eine extreme Qualität: Der Staat wird kartographiert.

Mit der fortschreitenden Bürokratisierung und Technisierung vollzieht sich eine tiefgreifende Transformation: Die Macht wandert vom Körper in die Karte. Verwaltungsapparate ersetzen personale Repräsentanz durch abstrakte Strukturen – das Organigramm ist die visuelle Form dieser neuen Steuerungslogik. Die Repräsentation wird schematisch.

Max Weber sah in der Bürokratie die rationalste Form moderner Herrschaft: anonym, regelbasiert, entpersonalisiert. Die Verwaltung funktioniert, gerade weil sie niemandem gehört – sie ist funktional, nicht charismatisch. Körper verschwinden hinter dem Schema, dem Plan, dem System. Der Staat verliert sein Fleisch und wird zum Diagramm. Diese Entkörperlichung markiert einen epistemischen Einschnitt: Der Staat wird als kybernetisches System gedacht – als regelgeleitete Informationsverarbeitungseinheit. Michel Foucaults Analysen der mikrophysischen Macht treffen hier auf Norbert Wiener's Kybernetik: subjektlose Kontrolle, gesichtslose Regierung.

In der gelebten Realität bleibt allerdings die Sehnsucht nach Verkörperung bestehen. In der Rhetorik populistischer Bewegungen, in der medialen Personalisierung politischer Führung oder in der Simulation staatsmännischer Präsenz kehrt der Körper als Symbol zurück – zumeist allerdings den modernen medialen Aufmerksamkeitsregeln folgend als Fassade, Äusserlichkeit. Die operative Steuerung liegt weiter und uneinholbar in den Händen von Algorithmen, Prozessketten und Organisationsdiagrammen, von unermüdlichen Techno – und Bürokraten am Laufen gehalten.

Carl Schmitts Warnung vor einem entleerten Staat, dessen Sichtbarkeit nur noch Illusion ist, gewinnt vor diesem Hintergrund neue Aktualität. Der Leviathan in der digitalen Verwaltung ist ein Netzplan: zergliedert, transparent, aber ungreifbar. Was einst als metaphysischer Körper des Politischen auftrat, ist heute ein Dashboard.

Die Frage bleibt: Wer spricht im Organigramm? Wer trägt Verantwortung in einem System, das Subjektivität scheut und Verkörperung simuliert? Die Entkörperlichung des Staates ist nicht nur eine Verwaltungsfrage – sie ist eine politische Herausforderung ersten Ranges.

## Post-digitale Governance

*Predictive Governance, Plattformstaat, automatisierte Entscheidung/ Verlust des Ausnahmezustands: Dauerbetrieb ohne Entscheidungspunkt*

Im klassischen Denken Carl Schmitts war der Souverän derjenige, der über den Ausnahmezustand entscheidet. Damit war eine klare Grenze zwischen Norm und Ausnahme,

## From body to map: bureaucracy and organizational charts

*The transition from physical representation to schematic control – Administrative logic as the disembodiment of the state*

Carl Schmitt's image of Leviathan as a symbol of the modern state is marked by a paradoxical visibility: The state appears as a body—powerful, indivisible, sovereign—but within it lies what Schmitt calls “soul theft”: the disappearance of substantive politics in favor of empty procedures and neutralized norms. In digital administrative logic, this process reaches an extreme quality: the state is cartographed.

With advancing bureaucratization and technologization, a profound transformation is taking place: power is shifting from the body to the map. Administrative apparatuses are replacing personal representation with abstract structures—the organizational chart is the visual form of this new control logic. Representation becomes schematic.

Max Weber saw bureaucracy as the most rational form of modern rule: anonymous, rule-based, depersonalized. Administration works precisely because it belongs to no one—it is functional, not charismatic. Bodies disappear behind the scheme, the plan, the system. The state loses its flesh and becomes a diagram. This disembodiment marks an epistemic turning point: the state is conceived as a cybernetic system – as a rule-based information processing unit. Michel Foucault's analyses of microphysical power meet Norbert Wiener's cybernetics here: subjectless control, faceless government.

In lived reality, however, the longing for embodiment remains. In the rhetoric of populist movements, in the media personalization of political leadership, or in the simulation of statesmanlike presence, the body returns as a symbol—but mostly, following modern media rules of attention, as a facade, an exteriority. Operational control remains out of reach, in the hands of algorithms, process chains, and organizational charts, kept running by tireless technocrats and bureaucrats.

Against this backdrop, Carl Schmitt's warning about an empty state, whose visibility is nothing more than an illusion, takes on new relevance. The Leviathan in digital administration is a network plan: dissected, transparent, but intangible. What once appeared as the metaphysical body of politics is now a dashboard.

The question remains: Who speaks in the organizational chart? Who bears responsibility in a system that shuns subjectivity and simulates embodiment? The disembodiment of the state is not just an administrative issue—it is a political challenge of the first order.

## Post-digital governance

Predictive governance, platform state, automated decision-making/loss of the state of emergency: continuous operation without a decision point

In Carl Schmitt's classical thinking, the sovereign was the one who decided on the state of emergency. This established a clear boundary between the norm and the exception,

zwischen Ordnung und Entscheidung, zwischen Verwaltung und Souveränität gezogen. Im Zeitalter der Digitalität wird der Staat nun zur Plattform, Governance zum Dauerbetrieb, und die Ausnahme verschwindet im Algorithmus.

Predictive Governance – also die Steuerung des Sozialen auf Grundlage zukünftiger Wahrscheinlichkeit – ersetzt zunehmend das handlungsleitende Prinzip der Entscheidung durch das Prinzip der Vorwegnahme. Governance basiert nicht mehr auf Reaktion, sondern auf Präemption. Die Zukunft wird kalkuliert, bevor sie eintritt, und in Form normativer Operationen in die Gegenwart rückübersetzt. Die klassische Entscheidung, die einen Bruch im Kontinuum der Zeit markiert, wird durch kontinuierliche Justierung ersetzt. Das System steuert ohne Punkt.

Dieser Übergang ist nicht nur eine Frage technischer Möglichkeiten, sondern Ausdruck eines strukturellen Wandels politischer Rationalität. Der Plattformstaat – wie ihn etwa Antoinette Rouvroy oder Shoshana Zuboff indirekt skizzieren – ersetzt politische Deliberation durch datengestützte Regulation. Governance geschieht nicht mehr durch Gesetz und Befehl, sondern durch Interfaces und Feedbackschleifen. Die Nutzer\*innen bewegen sich in einem normativ vorstrukturierten Raum, der ihnen Freiheit simuliert, aber im Grunde ihr Verhalten im Sinne der Plattformen optimiert.

In dieser post-digitalen Konfiguration verliert sich der Ausnahmezustand – nicht, weil er nicht mehr möglich wäre, sondern weil er unsichtbar wird. Statt Ausnahme und Regel zu unterscheiden, erzeugt die algorithmische Steuerung eine permanente Normalität: eine fortlaufend aktualisierte Gegenwart, die auf Abweichungen nicht durch Entscheidung reagiert, sondern durch Re-Kalibrierung. Dies ist der Zustand einer algorithmischen Normalität – ein Begriff, der das Politische durch Kontingenzmanagement ersetzt.

Der EU AI Act z.B. will Transparenz und Kontrollierbarkeit schaffen – doch was wird da kontrolliert? Kein Willensakt, keine souveräne Entscheidung, sondern eine Kette von Wahrscheinlichkeiten. Die Governance der Zukunft wird nicht entschieden – sie wird kalibriert.

Während Schmitt den Entscheidungspunkt als Akt der Souveränität fasst, existiert im digitalen Staat das „Update“. Die Entscheidung ist entpersönlicht, externalisiert, automatisiert. Damit aber wird auch politische Verantwortung unterminiert: Der Entscheidungsdruck wird abgebaut – aber nicht, weil Konflikte verschwinden, sondern weil sie technokratisch verwaltet werden.

Diese Entwicklung kulminiert im Konzept der automatisierten Entscheidung: Entscheidungen, die nicht mehr von einem Subjekt gefällt, sondern von einem System generiert werden – etwa im Rahmen sozialer Kreditpunkte, Predictive Policing oder automatisierter Leistungsgewährung. Die Frage nach dem „Wer“ der Entscheidung wird unentscheidbar – weil sie vom System selbst beantwortet wird, ohne Rückgriff auf ein verantwortliches Zentrum.

In der Konsequenz entsteht eine neue Form des Leviathan: nicht mehr der metaphysische Körper, sondern der rechnende Schatten. Er ist überall und nirgends, effizient, vorausschauend – und souverän gerade durch die Abwesenheit der Entscheidung.

Die Herausforderung liegt nun darin, Governance nicht gegen Digitalisierung zu stellen, sondern deren strukturelle Logik zu durchdringen. Nur so lässt sich eine kritische Theorie politischer Gestaltung im Zeitalter der automatisierten Normalität denken.

between order and decision-making, between administration and sovereignty. In the age of digitality, the state is now becoming a platform, governance is becoming continuous, and exceptions are disappearing into algorithms.

Predictive governance—i.e., the control of social affairs based on future probabilities—is increasingly replacing the principle of decision-making as a guide for action with the principle of anticipation. Governance is no longer based on reaction, but on preemption. The future is calculated before it occurs and translated back into the present in the form of normative operations. The classic decision, which marks a break in the continuum of time, is replaced by continuous adjustment. The system controls without pause. The present in the form of normative operations. The classic decision, which marks a break in the continuum of time, is replaced by continuous adjustment. The system controls without pause.

This transition is not only a question of technical possibilities, but also an expression of a structural change in political rationality. The platform state—as indirectly outlined by Antoinette Rouvroy or Shoshana Zuboff, for example—replaces political deliberation with data-driven regulation. Governance no longer takes place through law and command, but through interfaces and feedback loops. Users move in a normatively pre-structured space that simulates freedom for them, but essentially optimizes their behavior in the interests of the platforms.

In this post-digital configuration, the state of emergency is lost – not because it is no longer possible, but because it becomes invisible. Instead of distinguishing between exception and rule, algorithmic control creates a permanent normality: a continuously updated present that responds to deviations not by decision, but by recalibration. This is the state of algorithmic normality—a term that replaces the political with contingency management.

The EU AI Act, for example, aims to create transparency and controllability—but what is being controlled? Not an act of will, not a sovereign decision, but a chain of probabilities. The governance of the future is not decided—it is calibrated.

While Schmitt conceives of the decision point as an act of sovereignty, in the digital state there is the “update.” The decision is depersonalized, externalized, automated. But this also undermines political responsibility: the pressure to make decisions is reduced—not because conflicts disappear, but because they are managed technocratically.

This development culminates in the concept of automated decision-making: decisions that are no longer made by a subject but generated by a system – for example, in the context of social credit points, predictive policing, or automated benefit granting. The question of “who” makes the decision becomes unanswerable – because it is answered by the system itself, without recourse to a responsible center.

The result is a new form of Leviathan: no longer a metaphysical body, but a calculating shadow. It is everywhere and nowhere, efficient, forward-looking – and sovereign precisely because of the absence of decision-making.

The challenge now lies in not pitting governance against digitalization, but in penetrating its structural logic. Only in this way can a critical theory of political design in the age of automated normality be conceived.

## Post-dezisionistische Masken: Trump als Simulakrum des Souveräns

Das Wort vom Souverän, der es ist, weil er über den Ausnahmezustand entscheidet, scheint Donald Trump wie auf den Leib geschrieben zu sein. Wenn man allerdings genau hinschaut, erkennt man eine Verschiebung. Trumps politische Praxis ist kein dezisionistischer Ernstfall, sondern ein Spektakel des Entscheidens.

Donald Trump inszeniert sich als radikaler Gegenspieler des Systems – nicht im Sinne eines politischen Reformers, sondern als ein „Entscheider gegen das System“. Seine Präsidentschaft und ist geprägt von einem permanenten Medienkampf, von getweeteten Dekreten und der spektakulären Anwendung sogenannter „Executive Orders“. Dabei entfaltet die Entscheidung jedoch nicht – wie noch bei Carl Schmitt – eine ordnungstiftende, konstitutive Kraft. Sie wird zur Geste, zur Pose, zur Episode im Spektakel politischer Kommunikation. Auch deshalb beobachten wir momentan, dass eine nach der anderen grossmäulig hingefetzte Entscheidung wieder zurückgenommen, respektive abgemildert wird.

Der Schmittsche Ernstfall, in dem der Souverän in der Ausnahmesituation durch seine Entscheidung Recht konstituiert, verliert in dieserart postmodernen Medienökonomie seine gravitische Tiefe. Die Entscheidung ist nicht mehr Ursprung von Ordnung, sondern ein Moment medialer Aufmerksamkeit, ein Störsignal ohne nachhaltige Folgen. Sie „verdampft“ – so wie ein Tweet, der am Tag nach seiner Veröffentlichung bereits von der Timeline verschwunden ist.

Trump ist kein Souverän im klassischen Sinn, sondern ein pop-politischer Avatar, ein Träger medialer Übercodierung. Seine Figur entzieht sich sowohl der körperlichen Repräsentation (wie bei Hobbes), als auch der strukturellen Einbindung (wie im Organigramm moderner Verwaltung). Er verkörpert vielmehr eine symbolische Leerstelle, eine Form ohne Substanz, die nur noch durch affektive Resonanz und algorithmische Sichtbarkeit existiert.

Wir schlagen für dieses Phänomen den Begriff der post-dezisionistischen Souveränität vor: eine Form politischer Autorität, die nicht mehr durch reale Entscheidungen konstituiert wird, sondern durch deren Simulation. Nicht der Entscheidende steht im Zentrum, sondern das Event – der Moment der Irritation, der Ausnahme ohne Konsequenz. Es ist ein Souveränitätsbegriff ohne Substanz, eine permanente Simulation des Ernstfalls, der nie eintritt.

In diesem Sinne gerät die politische Figur Trumps zur Karikatur des Schmittschen Souveräns: Was einst ein tragisches Moment war – die Entscheidung im Ausnahmezustand –, wird zur Farce. Die Pose ersetzt die Tat, die Reaktion die Verantwortung, das Medienspiel die Ordnung. Die post-dezisionistische Figur ist nicht mehr der Herr der Ausnahme, sondern ihr Produkt.

Während der Westen mit populistischer Entscheidungsinszenierung ringt, hat China eine andere Figur gefunden: den kodierte Leviathan. In seinem Sozialkreditsystem existiert überhaupt keine Ausnahme mehr – jede Abweichung wird quantifiziert, nicht beurteilt. Der Souverän ist hier kein Entscheider – sondern ein Bewertungsaster.

## Post-decisionist masks: Trump as a simulacrum of the sovereign

The term “sovereign,” which refers to someone who decides on states of emergency, seems tailor-made for Donald Trump. However, if you look closely, you can see a shift. Trump's political practice is not a decisionist emergency, but a spectacle of decision-making.

Donald Trump presents himself as a radical opponent of the system—not in the sense of a political reformer, but as a “decision-maker against the system.” His presidency is characterized by a permanent media battle, tweeted decrees, and the spectacular use of so-called “executive orders.” However, unlike in Carl Schmitt's view, the decision does not unfold an order-creating, constitutive power. It becomes a gesture, a pose, an episode in the spectacle of political communication. This is one of the reasons why we are currently seeing one loud-mouthed decision after another being withdrawn or toned down.

Schmitt's emergency situation, in which the sovereign constitutes law through his decision in an exceptional situation, loses its solemn depth in this kind of postmodern media economy. The decision is no longer the source of order, but a moment of media attention, a disruptive signal without lasting consequences. It “evaporates” – like a tweet that has already disappeared from the timeline the day after it was posted.

Trump is not a sovereign in the classical sense, but a pop-political avatar, a carrier of media overcoding. His figure eludes both physical representation (as in Hobbes) and structural integration (as in the organizational chart of modern administration). Rather, he embodies a symbolic void, a form without substance that exists only through affective resonance and algorithmic visibility.

We propose the term “post-decisionist sovereignty” for this phenomenon: a form of political authority that is no longer constituted by real decisions, but by their simulation. It is not the decision-maker who is at the center, but the event—the moment of irritation, the exception without consequence. It is a concept of sovereignty without substance, a permanent simulation of an emergency that never occurs.

In this sense, the political figure of Trump becomes a caricature of Schmitt's sovereign: what was once a tragic moment – the decision in a state of emergency – becomes a farce. Pose replaces action, reaction replaces responsibility, media play replaces order. The post-decisionist figure is no longer the master of the exception, but its product.

While the West struggles with populist decision-making theater, China has found another figure: the coded Leviathan. In its social credit system, there are no longer any exceptions at all—every deviation is quantified, not judged. Here, the sovereign is not a decision-maker—but an evaluation grid.

## Schmitt in den Wolken: Von der Ausnahme zur Funktion

*Kann es Souveränität ohne Entscheidung geben?: Der Staat als Cloud-System: verteilte Macht, verteilte Verantwortung*

Carl Schmitts berühmte Formel „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ operiert mit einer klaren Grenzlogik: Entscheidung konstituiert Souveränität, Souveränität stiftet Ordnung. Der Ausnahmezustand ist in diesem Denken nicht Anomalie, sondern Wahrheit des Politischen – der Moment, in dem der Staat aus sich heraus das Recht suspendiert, um sich selbst zu retten.

Doch was, wenn es keine Ausnahme mehr gibt, weil es keinen Entscheidungspunkt mehr gibt? Was, wenn der Staat kein Körper, keine Person, keine Entität mit Zentrum ist – sondern ein Cloud-System, in dem Macht, Daten, Verantwortung verteilt und dynamisch allokiert sind? Kann es unter diesen Bedingungen noch Souveränität geben?

Die digitale Verwaltung operiert auf der Grundlage von Funktion, nicht von Entscheidung. Systeme regeln sich selbst – über Feedback, Algorithmen, Protokolle. Entscheidungen werden nicht gefällt, sondern ermittelt; nicht begründet, sondern ausgeführt. Governance ist nicht der Ausdruck eines souveränen Willens, sondern das Ergebnis eines technisch-ökonomischen Optimierungsprozesses.

Der Staat in der Wolke ist kein Leviathan, sondern ein Betriebssystem. Seine Souveränität liegt nicht in der Entscheidung über Ausnahme, sondern in der Aufrechterhaltung des Betriebs – auch im Ausnahmefall. Der Notfall wird zum Lag, zur Störung, zum Bug im System. Die Antwort lautet dann nicht Ausnahmezustand, sondern: Patch.

Die logische Konsequenz: Der Ausnahmezustand wird unsichtbar, nicht weil er verhindert wird, sondern weil er umcodiert wird. Was früher ein politischer Bruch war, erscheint heute als technischer Konflikt. Die Systeme laufen weiter – auch dann, wenn niemand weiß, wer sie kontrolliert. Die Wolke kennt keine Unterbrechung.

Die Funktion ersetzt die Entscheidung. Und mit der Entscheidung verschwindet auch der Ort des Politischen. Was bleibt, ist ein Zustand der kontinuierlichen Reaktion, nicht der aktiven Gestaltung. Damit wird Schmitts Frage nach dem Wer der Entscheidung obsolet – oder radikalisiert: Wer entscheidet, dass es keine Entscheidung mehr gibt?

In dieser paradoxen Lage erscheint Schmitt selbst wie eine Gestalt aus der Vergangenheit: ein Theoretiker des souveränen Punktes im Zeitalter der permanenten Linie. Und doch: Gerade diese Spannung macht ihn lesbar – nicht als nostalgischen Rufer nach Autorität, sondern als Diagnostiker der strukturellen Unentscheidbarkeit der Gegenwart.

Denn die Cloud ist nicht neutral. Ihre Architektur schreibt Normativität ein – über Priorisierung, Zugang, Sichtbarkeit. Ihre Prozesse erzeugen Ordnung, ohne sie zu benennen. Und genau hier könnte die politische Theorie neu ansetzen: Nicht im Ruf nach der Rückkehr der Entscheidung – sondern in der Analyse der neuen Formen digitaler Ausnahme.

Die Frage ist nicht: Wie kann der Souverän zurückkehren? Sondern: Wie funktioniert Herrschaft ohne Entscheidung – und wer profitiert davon?

## Schmitt in the Clouds: From Exception to Function

*Can there be sovereignty without decision-making? The state as a cloud system: distributed power, distributed responsibility*

Carl Schmitt's famous formula, "Sovereign is he who decides on the state of exception," operates with a clear logic of boundaries: decision-making constitutes sovereignty, sovereignty creates order. In this way of thinking, the state of emergency is not an anomaly, but the truth of politics—the moment when the state suspends the law from within in order to save itself.

But what if there is no longer an exception because there is no longer a point of decision? What if the state is not a body, a person, or an entity with a center—but a cloud system in which power, data, and responsibility are distributed and dynamically allocated? Can sovereignty still exist under these conditions?

Digital administration operates on the basis of function, not decision. Systems regulate themselves—via feedback, algorithms, protocols. Decisions are not made, but determined; not justified, but executed. Governance is not the expression of a sovereign will, but the result of a technical-economic optimization process.

The state in the cloud is not a leviathan, but an operating system. Its sovereignty lies not in deciding on exceptions, but in maintaining operations – even in exceptional cases. The emergency becomes a lag, a disruption, a bug in the system. The answer is then not a state of emergency, but a patch.

The logical consequence: the state of emergency becomes invisible, not because it is prevented, but because it is recoded. What used to be a political rupture now appears as a technical conflict. The systems continue to run – even when no one knows who controls them. The cloud knows no interruption.

Function replaces decision. And with the decision, the place of politics also disappears. What remains is a state of continuous reaction, not active shaping. This renders Schmitt's question of who makes the decision obsolete – or radicalizes it: Who decides that there is no longer a decision?

In this paradoxical situation, Schmitt himself appears like a figure from the past: a theorist of the sovereign point in the age of the permanent line. And yet: it is precisely this tension that makes him readable – not as a nostalgic caller for authority, but as a diagnostician of the structural undecidability of the present.

For the cloud is not neutral. Its architecture inscribes normativity – through prioritization, access, visibility. Its processes create order without naming it. And this is precisely where political theory could start afresh: not in calling for the return of decision-making, but in analyzing the new forms of digital exception.

The question is not: How can sovereignty return? But rather: How does rule function without decision-making—and who benefits from it?

A

„Der Leviathan hatte ein Gesicht. Das Organigramm hat Felder. Die Cloud hat Zonen. Vielleicht ist der Staat nicht mehr tot – sondern unansprechbar geworden.“

#### Fußnote

Vgl. Carl Schmitt, *Politische Theologie* (1922), besonders die Definition: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ – Der Begriff der Entscheidung wird bei Schmitt als letzte Quelle politischer Ordnung verstanden, eine Form von Theologie der Macht, in der das Wunder durch den Souverän ersetzt wird. In der medialen Postmoderne verliert diese Figur ihre tragende Funktion. Giorgio Agamben (*Homo Sacer*, 1995) hebt hervor, dass der Ausnahmezustand zunehmend zur Norm selbst wird – ein Zustand permanenter Suspension des Rechts. Jean Baudrillard beschreibt in *La société de consommation* (1970) und später in *Simulacres et Simulation* (1981) die Transformation realer Prozesse in reine Zeichenketten, in denen das Zeichen der Entscheidung vom Vollzug entkoppelt ist. Auch Peter Sloterdijk verweist in *Im Weltinnenraum des Kapitals* (2005) auf die Zersetzung traditioneller Machtfigurationen durch eine neue Ästhetik des Ereignisses – ein Spiel mit Resonanzräumen, das die Sphäre der Entscheidung in die einer „atmosphärischen Politik“ überführt. Die Figur Trumps ist vor diesem Hintergrund nicht mehr Träger einer Souveränität im klassischen Sinn, sondern ein Effekt von Sichtbarkeit in medialen Feedbacksystemen – ein „Störmoment ohne Konsequenz“.

C

“The Leviathan had a face. The organizational chart has fields. The cloud has zones. Perhaps the state is no longer dead—but has become unresponsive.”

#### Footnote

See Carl Schmitt, *Political Theology* (1922), especially the definition: “Sovereign is he who decides on the state of emergency.” Schmitt understands the concept of decision-making as the ultimate source of political order, a form of theology of power in which the miracle is replaced by the sovereign. In the media-driven postmodern era, this figure loses its supporting function. Giorgio Agamben (*Homo Sacer*, 1995) emphasizes that the state of emergency is increasingly becoming the norm itself—a state of permanent suspension of the law. Jean Baudrillard describes in *La société de consommation* (1970) and later in *Simulacres et Simulation* (1981) the transformation of real processes into pure chains of signs, in which the sign of decision is decoupled from execution. Peter Sloterdijk also refers in *Im Weltinnenraum des Kapitals* (2005) to the decomposition of traditional power configurations through a new aesthetics of the event – a play with resonance spaces that transfers the sphere of decision-making into that of “atmospheric politics.” Against this backdrop, the figure of Trump is no longer the bearer of sovereignty in the classical sense, but rather an effect of visibility in media feedback systems—a “moment of disruption without consequence.”

## How I Learnt to Orient Myself in a World without Empire

Von Charles Dickens

mit einer Nachbemerkung von Hans Holl

### Prologue: On Becoming Lost

I confess it was not until I found myself hopelessly disoriented in a Beijing suburb – surrounded by faceless high-rises, traffic humming like an infernal machine, and the sun quite unable to penetrate the thick filter of urban haze – that I began to think, in earnest, about orientation.

Not physical orientation, mind you. That had long ceased to matter. One no longer walks to arrive, but to circulate; not to inhabit, but to transit. The modern world, I realised, is not a map, but a flowchart – and I was somewhere at the margins of its logic.

It was then that I recalled a curious notion – one whispered into my ear decades ago by a retired opium clerk, deep in the warehouses of Limehouse: “The Chinese do not build for space, Mr. Dickens – they build for breath.”

### On Breath and Order

Feng Shui, I learnt (far too late), means wind and water. But what it governs is not the weather, nor the plumbing, nor the scent of tea leaves in a kitchen. It governs the invisible skeleton of the world – the balance between stillness and movement, mountain and stream, gate and threshold.

Where the British Empire drew lines – straight, extractive, totalising – the Chinese drew flows. Theirs is not a world of borders, but of vectors.

I wandered through hutongs aligned along axes no colonial surveyor would accept. I drank tea in teahouses placed not for convenience, but for harmony. Even the fish in the pond seemed to swim according to some unwritten choreography. I began to suspect that I was the only element out of place.

### On the Loss of Empire and the Need for Signs

In London, we had chimneys and counting-houses. Our rooms were cubes; our society, a ledger. Every object had its place – its postal code, its legal owner, its moral value.

But modernity has grown unkempt. Our signs have lost their referents. We navigate now by algorithms, not by stars. We find our way via devices that do not know why they direct us – only where. The world no longer speaks.

Feng Shui, by contrast, whispers. It does not instruct, but suggests. It does not command, but invites. It restores orientation not by commanding space, but by attuning to it.

And so I began – quite without planning – to reorient myself. I noticed corners. I felt draughts. I watched the way cats chose their sleeping places. I turned my desk to face the east.

### Epilogue: The Compass Reimagined

Perhaps the Empire fell not because it was greedy, but because it misunderstood the wind. It knew how to sail, but not how to breathe.

If Feng Shui teaches us anything, it is this: the world has its own rhythm – not moral, not political, but symbolic. And if we wish to find our place within it, we must listen not to its laws, but to its signs.

I still get lost, of course. But now I take it less personally.

### Nachbemerkung von Jürgen Miller

Der Text, den wir hier unter dem Namen Charles Dickens veröffentlichen, ist keine Wiederentdeckung aus viktorianischen Archiven, sondern eine experimentelle Denkfigur. Der fiktive Dickens agiert als Grenzgänger zwischen symbolischen Ordnungen – zwischen Imperium und Kosmos, Rationalität und Resonanz, Geschichte und Gegenwart. Deshalb folgen hier ein paar theoretische Sketches zu dem opaken Begriff Qi, der eine so zentrale Rolle im Weltverständnis der Chinesen spielt:

### Addendum by Jürgen Miller

The text we are publishing here under the name Charles Dickens is not a rediscovery from Victorian archives, but rather an experimental thought experiment. The fictional Dickens acts as a border crosser between symbolic orders—between empire and cosmos, rationality and resonance, history and the present. Therefore, here are a few theoretical sketches on the opaque concept of qi, which plays such a central role in the Chinese understanding of the world:

## Vom Qi zum Rauch: Atmosphären des Lebens bei Dickens, im Feng Shui und im heutigen China

Jürgen Miller

„Fog everywhere. Fog up the river, where it flows among green aits and meadows; fog down the river, where it rolls defiled among the tiers of shipping, and the waterside pollutions of a great (and dirty) city.“

— Charles Dickens, Bleak House

In der klassischen Lehre des Feng Shui ist qi das (atmende) Prinzip allen Lebens – eine (feinstoffliche?) Energie, die durch Räume zirkuliert, Körper durchdringt und Landschaften strukturiert. So könnte man versucht sein, zu beschreiben, was eigentlich Feng shui sein mag. Wie die meisten aus dem chinesischen Zeichengebrauch in westliche Sprachen transferierten Begriffe, besser: Bedeutungscluster, ist das Scheitern des Erfassens schon durch die Praxis des Zeichen-für-Wort -Transfers gegeben.

Eins: Die Kunst des Feng shui ist nicht mehr dasselbe, was sie vor 2000 Jahren war, als es Kan Yu hiess und eine Praxis der Auswahl von Grabflächen war. Das klassische Feng shui speist sich aus den Schriftquellen Green Satchel Classics (Qing nang jing) Earth Discern Study Truth (Di Li Bian Zhen) Purple White scripts (Ru Di Yan) and Snow Heart Classics (Xue Xin Fu). Klassisches Feng Shui umfasst San He und San Yuan, die beiden ursprünglichen Feng Shui Schulen.

Wir haben es heute mit extremen Vereinfachungen und Zurichtungen einer hochkomplexen Praxis zu tun, mit der die Menschen über hunderte und Tausende von Jahren ihr Leben nach den den Kosmos bestimmenden Kräften ausrichteten.

Was fasziniert uns Europäer, Amerikaner an diesem Wissen und der damit verbundenen Praxis?

Wie kann das für uns, aufgewachsen in einer völlig anderen Kultur, mit einer fast konträren Weltauffassung überhaupt von Bedeutung sein? Was suchen wir?

### Qi - das alles bestimmende Kraftprinzip

Alles, was lebt, lebt durch die rechte Bewegung des Qi. Atmosphäre ist in diesem Kontext nicht bloß ein Eindruck, sondern eine existentielle Bedingung: Das gute/richtige Leben ist eines, das im Einklang mit den Energien seiner Umgebung, seinen Atmosphären, steht.

Charles Dickens beschreibt in seinen Romanen – vor allem in Hard Times und Bleak House – eine so beschaffene Atmosphäre: stickig, verdunkelt, zersetzt. Die Atmosphäre der ausbeuterischen Beziehung zur Umgebung. Der Rauch der Fabrikschlote liegt schwer über London; die Luft wird zur Trägerin von Krankheit, Entfremdung, Unordnung. Der berühmte Nebel ist keine bloße Wettererscheinung, sondern das Symptom einer historischen Transformation: die Geburt der industriellen Moderne als atmosphärische Katastrophe.

Zunächst scheint ein Kontrast eindeutig: Qi = Lebensenergie, Rauch = Todeszeichen. Doch diese Gegenüberstellung greift natürlich zu kurz. Denn qi ist kein physikalisches Gas, keine saubere Luft, kein romantisches Naturprinzip. Es ist ein relationales Denken: Qi bezeichnet die Möglichkeit, Dinge in Beziehung zu setzen, Störungen zu erkennen und Wandlungen zu vollziehen.

Drei wesentliche Figuren/ Figurationen sind bestimmend für die Ausformulierung dieser Gedanken und Weisungen, Zhuang Zi und Lao Zi sowie Kong Fu Zi.

## From Qi to Smoke: Atmospheres of Life in Dickens, Feng Shui, and Contemporary China

Jürgen Miller

“Fog everywhere. Fog upstream, where it flows between green islands and meadows; fog downstream, where it spreads between the rows of ships and the pollution of a large (and dirty) city on the shore.”

— Charles Dickens, Bleak House

In classical Feng Shui teachings, Qi is the (breathing) principle of all life—a (subtle?) energy that circulates through spaces, permeates bodies, and structures landscapes. This is how one might be tempted to describe what Feng Shui actually is. Like most terms, or rather clusters of meanings, transferred from Chinese characters into Western languages, the failure to grasp the concept is inherent in the practice of character-to-word transfer.

Firstly, the art of Feng Shui is no longer the same as it was 2000 years ago, when it was called Kan Yu and was a practice of selecting burial sites. Classical Feng Shui draws on the written sources Green Satchel Classics (Qing nang jing), Earth Discern Study Truth (Di Li Bian Zhen), Purple White scripts (Ru Di Yan) and Snow Heart Classics (Xue Xin Fu). Classical Feng Shui encompasses San He and San Yuan, the two original Feng Shui schools.

Today, we are dealing with extreme simplifications and adaptations of a highly complex practice with which people have aligned their lives with the forces that govern the cosmos for hundreds and thousands of years.

What fascinates us Europeans and Americans about this knowledge and the practices associated with it?

How can it be of any significance to us, who have grown up in a completely different culture with an almost opposite worldview? What are we looking for?

### Qi – the all-determining principle of power

Everything that lives lives through the proper movement of Qi. In this context, atmosphere is not just an impression, but an existential condition: the good/right life is one that is in harmony with the energies of its environment, its atmospheres.

Charles Dickens describes such an atmosphere in his novels – especially in “Hard Times” and “Bleak House”: stifling, darkened, decayed. The atmosphere of an exploitative relationship with the environment. The smoke from factory chimneys hangs heavily over London; the air becomes a carrier of disease, alienation, disorder. The famous fog is not merely a weather phenomenon, but the symptom of a historical transformation: the birth of industrial modernity as an atmospheric catastrophe.

At first glance, the contrast seems clear: qi = life energy, smoke = sign of death. But this juxtaposition is, of course, too simplistic. For qi is not a physical gas, not clean air, not a romantic principle of nature. It is a relational way of thinking: qi refers to the ability to relate things to each other, to recognize disturbances and to bring about change.

Three key figures/figurations are decisive for the formulation of these thoughts and instructions: Zhuang Zi, Lao Zi, and Kong Fu Zi.

Zhuangzi (oder Zhuang Zhou, 4. Jh. v. Chr.), einer der zentralen Denker des Daoismus, bietet mit seinem Werk ein poetisch-philosophisches Gegenmodell zum rationalistischen Zugriff auf Welt und Mensch. Im Zentrum seiner Kosmologie steht die radikale Relationalität allen Seins – der Mensch ist kein autonomes Subjekt, sondern Teil eines fließenden, sich ständig wandelnden Kosmos:

### Der Mensch ist kein Maß der Dinge

Zhuangzi untergräbt die anthropozentrische Perspektive, wie sie dem westlichen Denken und den dazugehörigen Glaubenssystemen eingeschrieben ist. Der Mensch hat keine Sonderstellung im Kosmos, sondern ist ein „Ding unter Dingen“. Sein Wissen, seine Sprache, seine Logik sind stets relativ zur eigenen Position.

„Der Mensch ist ein Ding unter Zehntausend Dingen. Was ihn vom Rind unterscheidet, ist gering.“

Diese Dezentrierung macht Platz für ein Denken der Koexistenz, nicht der Herrschaft: Der Mensch lebt nicht gegen die Welt, sondern mit ihr, durch sie.

### Wandlung statt Stabilität

Im Zhuangzi ist nichts fest. Identitäten sind fluide, Formen wandelbar, Bedeutungen gleitend. Der berühmte Traum Zhuangzis, in dem nicht unterscheidbar, ob der Täumende ein Mensch ist, der träumt, ein Schmetterling zu sein, oder ein Schmetterling, der träumt, ein Mensch zu sein, drückt u.a. dieses kosmologische Prinzip aus:

„Einst träumte Zhuang Zhou, er sei ein Schmetterling [...] Nun weiß ich nicht mehr: war ich Zhuang Zhou, der träumte, er sei ein Schmetterling, oder bin ich ein Schmetterling, der träumt, er sei Zhuang Zhou?“

Der Kosmos ist ein Raum von Verwandlungen, nicht von Identitäten oder Gegensätzen. Der Mensch ist Teil dieses Spiels – nicht sein Meister.

### Wuwei: Tun durch Lassen

Aus dieser Grundauffassung von der Gleichwertigkeit allen Daseins, wird das zentrale daoistische Prinzip des wuwei (Nicht-Eingreifen, Handeln durch Nicht-Handeln) abgeleitet und für die politische Praxis anempfohlen. Es ist nicht Passivität, sondern Tun im Einklang mit den Bewegungen der Welt. Es ist ein politisches wie ökologisches Prinzip: Nicht gegen die Welt arbeiten, sondern mit ihr. Das setzt natürlich ein tiefes Verstehen und Wahrnehmen voraus und ist nicht durch ein paar Meditationsübungen aus einem Ratgeberbüchlein zu bekommen. Zhuangzi illustriert das am Beispiel des Metzgers, der mit dem natürlichen Verlauf der Sehnen und Gelenke arbeitet und so mühelos schneidet – nicht mit Kraft, sondern mit Sinn für Struktur.

### Kosmos als offener Zusammenhang

Für Zhuangzi ist der Kosmos kein geordnetes System mit hierarchischer Spitze, sondern ein offenes, atmendes Gefüge, in dem jede Form wandelbar ist. Es gilt zu erkennen, dass es kein absolutes Zentrum gibt – und deshalb auch keine letztgültige Wahrheit.

Zhuangzi (or Zhuang Zhou, 4th century BC), one of the central thinkers of Daoism, offers a poetic-philosophical counter-model to the rationalist approach to the world and humanity in his work. At the heart of his cosmology is the radical relationality of all being—human beings are not autonomous subjects, but part of a fluid, constantly changing cosmos:

### Humans are not the measure of all things

Zhuangzi undermines the anthropocentric perspective that is inherent in Western thinking and its associated belief systems. Humans do not occupy a special position in the cosmos, but are a “thing among things.” Their knowledge, language, and logic are always relative to their own position.

“Man is one thing among ten thousand things. What distinguishes him from cattle is insignificant.”

This decentering makes room for a way of thinking based on coexistence, not domination: humans do not live against the world, but with it, through it.

### Change instead of stability

In Zhuangzi, nothing is fixed. Identities are fluid, forms are changeable, meanings are shifting. Zhuangzi’s famous dream, in which it is impossible to distinguish whether the dreamer is a human dreaming of being a butterfly or a butterfly dreaming of being a human, expresses this cosmological principle, among other things:

“Once Zhuang Zhou dreamed he was a butterfly [...] Now I no longer know: was I Zhuang Zhou dreaming he was a butterfly, or am I a butterfly dreaming he is Zhuang Zhou?”

The cosmos is a space of transformations, not of identities or opposites. Man is part of this game – not its master.

### Wuwei: Doing by letting go

From this basic understanding of the equality of all existence, the central Daoist principle of wuwei (non-intervention, acting by not acting) is derived and recommended for political practice. It is not passivity, but acting in harmony with the movements of the world. It is a political as well as an ecological principle: not working against the world, but with it. Of course, this requires a deep understanding and perception and cannot be achieved through a few meditation exercises from a self-help book. Zhuangzi illustrates this with the example of the butcher who works with the natural course of the tendons and joints and thus cuts effortlessly – not with force, but with a sense of structure.

### The cosmos as an open connection

For Zhuangzi, the cosmos is not an orderly system with a hierarchical top, but an open, breathing structure in which every form is changeable. It is important to recognize that there is no absolute center – and therefore no ultimate truth.



B

„Der Himmel dreht sich, die Erde bewegt sich – wer will das messen?“

Bewusstes Dasein heisst dann so etwas wie: im Spiel der Formen mitgehen, das Kontrollieren und Beherrschen aufgeben.

### Aktualität: Gegenmodell zur Weltbeherrschung

In einer Welt ökologischer Krisen, künstlicher Intelligenz und techno-politischer Steuerung erscheint Zhuangzi fast visionär:

Er liefert kein Modell zur Weltverfügung, sondern einen Denkraum für das Leben im Unverfügbaren. Sein Denken kann als Tiefenalternative zur instrumentellen Rationalität gelesen werden – nicht regressiv, sondern als poetische Ontologie der Weltverbundenheit.

Laozi (Lao Zi), der legendäre Verfasser des Dao De Jing (道德经), steht wie Zhuangzi für ein Denken, das den Menschen nicht als Zentrum der Welt, sondern als Teil eines umfassenden, nicht kontrollierbaren Kosmos begreift. Doch während Zhuangzi mit paradox-poetischen Bildern spielt, ist Laozi strukturierter, aphoristischer, grundsätzlicher – ein einzigartiger politischer Mystiker.

### Der Mensch ist eingebunden in das Dao

Im Zentrum von Laozi steht das Dao (道) – der Weg, das ursprüngliche Prinzip aller Dinge. Es ist weder Gott noch Gesetz, sondern eine unsichtbare, unbenennbare Ordnung, aus der alles hervorgeht:

„Das Dao, das sich aussprechen lässt, ist nicht das ewige Dao.“ (Kap. 1)

Der Mensch ist kein Gegenüber dieses Dao, sondern Teil davon. Wer handeln will, muss das Dao nicht „nutzen“, sondern sich seinem Fluss angleichen, resp. sich in seinem Fluss befindlich sehen und verstehen. Hier wird eine tiefe Ver – und Gebundenheit von Allem mit Allem vorausgesetzt und erkannt.

Das Dao durchdringt alles – leise, unsichtbar, wirkend

Das Dao ist nicht Macht im Sinne von Zwang, sondern Macht durch Absenz. Seine Wirksamkeit besteht gerade darin, dass es nicht eingreift, sondern durch seine Präsenz Wandel ermöglicht.

„Der Weise handelt durch das Nicht-Handeln und lehrt ohne Worte.“ (Kap. 2)

Der Mensch ist also nicht Gestalter der Welt, sondern Resonanzkörper. Seine höchste Tugend (德, de) ist es, im Einklang mit dem Dao zu stehen – nicht durch Wissen oder Technik, sondern durch seine Haltung, durch eine intensive, aktiv zu erhaltende innere Leere und Offenheit.

### Kosmos als Ordnung des Wenigen und Weichen

Laozi stellt immer wieder das Weiche, Sanfte, Nachgiebige dem Harten, Lauten, Durchsetzenden gegenüber:

„Nichts auf der Welt ist weicher und nachgiebiger als Wasser – und doch besiegt es das Harte und Starre.“ (Kap. 78)

Das ist keine bloße Naturbeobachtung, sondern ein kosmisches Prinzip: Der Kosmos selbst bevorzugt das Nicht-Zwanghafte, das Wandlungsfähige. Wer mit dieser Ordnung lebt, lebt „ökologisch“ im tiefsten Sinne – nicht technisch, sondern ontologisch ver – und gebunden.

B

“The sky revolves, the earth moves—who wants to measure that?”

Conscious existence then means something like: going along with the play of forms, giving up control and domination.

### Topicality: a counter-model to world domination

In a world of ecological crises, artificial intelligence, and techno-political control, Zhuangzi seems almost visionary:

He does not provide a model for world domination, but rather a space for thinking about life in the uncontrollable. His thinking can be read as a profound alternative to instrumental rationality – not regressive, but rather as a poetic ontology of connectedness to the world.

Laozi (Lao Zi), the legendary author of the Dao De Jing (道德经), like Zhuangzi, stands for a way of thinking that understands humans not as the center of the world, but as part of a comprehensive, uncontrollable cosmos. But while Zhuangzi plays with paradoxical poetic images, Laozi is more structured, aphoristic, fundamental—a unique political mystic.

### Humans are integrated into the Dao

At the center of Laozi's thinking is the Dao (道) – the Way, the original principle of all things. It is neither God nor law, but an invisible, unnameable order from which everything emerges:

“The Dao that can be spoken of is not the eternal Dao.” (Chap. 1)

Humans are not opposed to this Dao, but part of it. Those who want to act must not “use” the Dao, but rather align themselves with its flow, or rather see and understand themselves as being in its flow. Here, a deep connection and bond between everything and everything else is assumed and recognized.

The Tao permeates everything – quietly, invisibly, effectively

The Tao is not power in the sense of coercion, but power through absence. Its effectiveness lies precisely in the fact that it does not intervene, but enables change through its presence.

“The wise man acts through non-action and teaches without words.” (Chap. 2)

Man is therefore not the creator of the world, but a resonating body. His highest virtue (德, de) is to be in harmony with the Dao – not through knowledge or technology, but through his attitude, through an intense inner emptiness and openness that must be actively maintained.

### The cosmos as an order of the few and the soft

Laozi repeatedly contrasts the soft, gentle, yielding with the hard, loud, assertive:

“Nothing in the world is softer and more yielding than water – and yet it defeats the hard and rigid.” (Chap. 78)

This is not merely an observation of nature, but a cosmic principle: the cosmos itself prefers the non-coercive, the adaptable. Those who live with this order live “ecologically” in the deepest sense – not technically, but ontologically – and are bound to it.

## Herrschen durch Nicht-Eingreifen

Laozi richtet sich an Herrscher und Staatslenker. Auch hier gilt: Nicht Kontrolle ist das Ziel, sondern Ordnung durch Selbstentfaltung.

„Je mehr Gesetze und Verbote es gibt, desto mehr Diebe und Räuber gibt es.“ (Kap. 57)  
 „Der Weise regiert, indem er nicht eingreift – und so wird alles von selbst geordnet.“ (Kap. 3)

Diese radikale Lehre des politischen Wuwei (Nicht-Handeln) ist kein Plädoyer für Untätigkeit, sondern für eine Form von Führung, die den Dingen ihren Lauf lässt – mit der Welt, nicht gegen sie. Das setzt eine tiefreichende Kenntnis der Bewegungsgesetze von Allen und Allem um den Menschen herum voraus. Zu dieser Kenntnis hat der Mensch die hinreichenden Wahrnehmungs – und Erkenntnisorgane.

## Kosmos als Leere, die wirkt

Ein zentrales Bild bei Laozi ist die Wirksamkeit der Leere:

Das Rad braucht seine Nabe – eine Leere –, um zu funktionieren.

Der Krug ist nur durch das Leere in seiner Mitte nützlich.

Der Raum eines Hauses wird durch die Leere bestimmt, die um das Festgefügte herum ist.

„Das Sein erzeugt Vorteile, das Nichtsein erzeugt Gebrauch.“ (Kap. 11)

Das bedeutet: Der Kosmos ist kein gefülltes Ding, sondern ein Spiel von Form und Leere. Der Mensch lebt gut, wenn er dieser Struktur nachgibt.

## Ökologe des Unsichtbaren

Der Mensch ist nicht Herr, sondern Teilnehmer.

Der Kosmos ist kein System, sondern ein Fluss.

Ethik bedeutet: De (Tugend) = in Resonanz mit dem Dao leben.

Politik bedeutet: Wu wei = durch Nicht-Eingreifen die vorhandenen Kräfte zum Erscheinen bringen.

Ordnung entsteht nicht durch Konstruktion, sondern durch Hingabe an die Ordnung, die schon da ist.

Mit Konfuzius (Kong Fu Zi, 551–479 v. Chr.) öffnet sich ein gänzlich anderer Zugang zur Beziehung von Mensch und Kosmos: nicht mystisch-fließend wie bei Laozi und Zhuangzi, sondern ethisch-formal und sozial gefügt. Aber auch bei Konfuzius ist das Verhältnis von Mensch und Welt tief durch eine kosmische Ordnung bestimmt – allerdings in Form der rituell und moralisch gelebten Struktur.

## Der Mensch als Teil einer gestuften Ordnung

Konfuzius sieht den Menschen nicht als isoliertes Individuum, sondern als Glied einer Hierarchie des Seins. Diese Ordnung reicht:

von der Familie →

über die Gesellschaft →

## Rule through non-intervention

Laozi addresses rulers and statesmen. Here, too, the goal is not control, but order through self-development.

“The more laws and prohibitions there are, the more thieves and robbers there are.” (Chapter 57)  
 “The wise man rules by not interfering – and thus everything is ordered by itself.” (Chap. 3)

This radical teaching of political wuwei (non-action) is not a plea for inaction, but for a form of leadership that lets things take their course – with the world, not against it. This requires a profound knowledge of the laws of motion of everyone and everything around humans. Humans have the necessary organs of perception and cognition to acquire this knowledge.

## The cosmos as emptiness that has an effect

A central image in Laozi is the effectiveness of emptiness:

The wheel needs its hub—an emptiness—to function.

The jug is only useful because of the emptiness in its center.

The space in a house is determined by the emptiness that surrounds the fixed structures.

“Being produces advantages, non-being produces use.” (Chap. 11)

This means that the cosmos is not a filled thing, but a play of form and emptiness. Humans live well when they yield to this structure.

## Ecologist of the invisible

Man is not master, but participant.

The cosmos is not a system, but a flow.

Ethics means: De (virtue) = living in resonance with the Dao.

Politics means: Wu wei = bringing the existing forces to the fore through non-intervention.

Order does not arise through construction, but through devotion to the order that already exists.

Confucius (Kong Fu Zi, 551–479 BC) opens up a completely different approach to the relationship between humans and the cosmos: not mystical and fluid as in Laozi and Zhuangzi, but ethical, formal, and socially structured. But even for Confucius, the relationship between humans and the world is deeply determined by a cosmic order—albeit in the form of a ritually and morally lived structure.

## Humans as part of a hierarchical order

Confucius does not see humans as isolated individuals, but as links in a hierarchy of being. This order extends:

from the family →

to society →

bis zur Weltordnung und dem Himmel (tian, 天).

wobei diese Stufen keine Rangstufen sind, vom niedrigsten zum höchsten, sondern sich gegenseitig durchdringen. Im Sinne von: Elternpietät realisiert schon einen wesentlichen Beitrag zur kosmischen Ordnung.

Der Himmel ist bei Konfuzius nicht göttlich im westlichen Sinne, sondern die Quelle moralischer und natürlicher Ordnung. Der Mensch ist im Himmel gegründet, in jeder Hinsicht, und bleibt dies auch.

„Der Edle achtet den Himmel und folgt dem Weg.“

### Kosmos als ethische Ordnung

Während Laozi und Zhuangzi das Dao als namenlose, stille Quelle beschreiben, ist bei Konfuzius der Weg (dao) ein ethischer Pfad, den der Mensch durch Selbstkultivierung beschreiten soll.

Die kosmische Ordnung wird zur moralischen Verpflichtung:  
Nicht das Erkennen des Kosmos zählt, sondern das richtige Verhalten im Kosmos – durch Höflichkeit (li), Pflichtgefühl (yi), Mitmenschlichkeit (ren) und Selbstdisziplin.

„Was du nicht willst, das man dir tu“, das füg auch keinem andern zu.“ – ist nicht bloß goldene Regel, sondern Ausdruck der Ordnung selbst.

### Der Mensch als Medium kosmischer Verwirklichung

Konfuzius macht den Menschen nicht bloß zum Empfänger kosmischer Ordnung, sondern zu ihrem aktiven Träger/Re-Produzenten. Wenn der Mensch sich kultiviert, wirkt er am Kosmos mit. Dies ist das Ideal des junzi – des Edlen oder moralisch Vervollkommenen.

„Wer sich selbst ordnet, ordnet das Haus; wer das Haus ordnet, ordnet das Reich; wer das Reich ordnet, bringt Harmonie in die Welt.“

Der Kosmos wird hier nicht „verstanden“, sondern durch die eigene Haltung aktualisiert. Der sittlich gute Mensch ist Kosmos im Kleinen.

### Rituale als Mikroformen des Kosmos

Im Konfuzianismus ist das Ritual (li) die Form, in der Kosmos konkret wird. Jedes Handeln ist eingebunden in ein Netz von Bedeutungen, das über das Ich hinausreicht. Die rituelle Geste ist keine Formalität, sondern eine Art, den Himmel in den Alltag zu holen.

Ritual ist dabei nicht starr, sondern dynamisch: Es formt und wird geformt – durch Situationen, Beziehungen, Zeitläufe. Es ist kosmische Pragmatik.

up to the world order and heaven (tian, 天).

These levels are not ranked from lowest to highest, but rather interpenetrate each other. In the sense that filial piety already makes a significant contribution to the cosmic order.

For Confucius, heaven is not divine in the Western sense, but rather the source of moral and natural order. Human beings are founded in heaven in every respect and remain so.

“The noble man respects heaven and follows the way.”

### Cosmos as ethical order

While Laozi and Zhuangzi describe the Dao as a nameless, silent source, for Confucius the Way (dao) is an ethical path that human beings should follow through self-cultivation.

The cosmic order becomes a moral obligation:

It is not the recognition of the cosmos that counts, but the right behavior in the cosmos—through courtesy (li), a sense of duty (yi), humanity (ren), and self-discipline.

“Do unto others as you would have them do unto you” is not merely a golden rule, but an expression of order itself.

### Man as a medium of cosmic realization

Confucius makes man not merely the recipient of cosmic order, but its active bearer/reproducer. When man cultivates himself, he participates in the cosmos. This is the ideal of the junzi – the noble or morally perfect person.

"He who orders himself orders his house; he who orders the house orders the kingdom; he who orders the kingdom brings harmony to the world."

Here, the cosmos is not “understood,” but actualized through one's own attitude. The morally good person is the cosmos in miniature.

Rituals as microforms of the cosmos

In Confucianism, ritual (li) is the form in which the cosmos becomes concrete. Every action is embedded in a web of meanings that extends beyond the self. The ritual gesture is not a formality, but a way of bringing heaven into everyday life.

Ritual is not rigid, but dynamic: it shapes and is shaped—by situations, relationships, the passage of time. It is cosmic pragmatism.

### Der Himmel als Quelle der Ordnung

Der Himmel (tian) ist bei Konfuzius Quelle des Rechts und der Ordnung – aber kein personaler Gott, keine rettende Instanz. Er wirkt durch Maß, Struktur, Verantwortung – nicht durch Gnade oder Offenbarung.

Konfuzius spricht selten religiös. Ihn interessiert, was dem Himmel entspricht – nicht, was der Himmel „ist“. Die Frage nach dem metaphysischen Grund wird stets zurückgebunden an die ethische Selbstverpflichtung des Menschen.

### Mensch als Achse zwischen Himmel und Erde

Konfuzius zeichnet ein Bild des Menschen, der nicht aufgehen kann in kosmischer Auflösung, sondern der stehen muss zwischen Himmel und Erde – als Bindeglied, als Formgeber, als moralische Mitte. Er ist weder Souverän noch Nullpunkt, sondern vollzieht den Kosmos in der Ordnung seiner Beziehungen.

Anders als bei Laozi (Welt als Fluss) oder Zhuangzi (Welt als Traum) ist der Kosmos bei Konfuzius Struktur, Pflicht und Form. Er lebt nicht durch Rückzug, sondern durch gelungene Einfügung.

Womit wir wieder bei den aktuellen Fragen der Bedeutung dieser alten Ordnungsideen für das moderne China anlangen. Weil diese Ordnungsideen und Systeme noch aktuell sind, explizit und implizit, scheint sich China längerfristig im Vorteil gegenüber den zerstörerischen, anthropozentrischen Ideen und deren Auswirkungen des Westens zu befinden. Ohne orakeln zu wollen, ist das Unverstehen des Westens EIN WESENTLICHER Baustein der Überlegenheit des Ostens.

Das Qi ist, gerade weil es nicht personalisiert wird oder mit einer höheren Instanz gleichgesetzt wird, eine ewig wirksame Kraft, aufscheinen tut das im WESTEN am ehesten im Pantheismus, im Spinozismus, im strikten ökologischen Denken der neueren Neuzeit. Aber auch hier ist es immer in Verbindung geblieben mit der Gottesschöpferidee.

Es überrascht also nicht, dass China, trotz massivster Luftverschmutzung in seinen Megastädten, am Prinzip des qi festhält. Nicht weil der Smog qi sei, sondern weil qi die Idee umfasst, auch gestörte Flüsse zu erkennen und zu harmonisieren. Qi ist nicht ein Zustand, sondern ein Prozess – nicht als messbare Qualität der Luft, sondern als Metapher für die Dynamik von Ordnung im Wandel.

Die westliche Umweltdebatte denkt in Kippunkten, in Brüchen und moralischen Imperativen. Das chinesische Denken kennt dagegen eine andere Figur: die der Wandlung im Bestehenden. In einem kulturellen Code, der nicht auf Abbruch, sondern auf Re-Arrangement zielt, wird selbst der Smog nicht zur Negation, sondern zur Herausforderung für eine neu zu ordnende Balance.

In diesem Sinn ist die fortdauernde symbolische Wirksamkeit von qi kein Anachronismus, sondern ein zivilisatorisches Angebot. Sie erlaubt es, Veränderung nicht als Abbruch, sondern als Neufassung eines gestörten Zusammenhangs zu denken.

Vielleicht liegt hierin ein kultureller Vorteil: Die Fähigkeit, auch tiefgreifende technische, ökologische und soziale Transformationen im Horizont einer symbolischen Ordnung zu vollziehen, die nicht auf Perfektion, sondern auf Balance zielt. Qi ist nicht überlegen, weil es richtig ist – sondern weil es überlebensfähig bleibt.

### Heaven as the source of order

For Confucius, heaven (tian) is the source of law and order – but not a personal God or a saving authority. It works through moderation, structure, and responsibility – not through grace or revelation.

Confucius rarely speaks about religion. He is interested in what corresponds to heaven – not what heaven “is.” The question of metaphysical reason is always tied back to man's ethical commitment.

### Man as the axis between heaven and earth

Confucius paints a picture of man who cannot dissolve into cosmic dissolution, but must stand between heaven and earth – as a link, as a shaper, as a moral center. He is neither sovereign nor zero point, but accomplishes the cosmos in the order of his relationships.

Unlike Laozi (world as river) or Zhuangzi (world as dream), for Confucius the cosmos is structure, duty, and form. He does not live through withdrawal, but through successful integration.

Which brings us back to the current questions about the significance of these ancient ideas of order for modern China. Because these ideas and systems of order are still relevant, explicitly and implicitly, China seems to have a long-term advantage over the destructive, anthropocentric ideas and their effects in the West. Without wanting to make predictions, the West's lack of understanding is AN ESSENTIAL component of the East's superiority.

Precisely because it is not personalized or equated with a higher authority, qi is an eternally effective force, which in the West is most evident in pantheism, Spinozism, and the strict ecological thinking of the modern era. But even here, it has always remained connected to the idea of God as creator.

It is therefore not surprising that China, despite massive air pollution in its megacities, adheres to the principle of qi. Not because smog is qi, but because qi encompasses the idea of recognizing and harmonizing disturbed flows. Qi is not a state, but a process—not as a measurable quality of the air, but as a metaphor for the dynamics of order in flux.

The Western environmental debate thinks in terms of tipping points, ruptures, and moral imperatives. Chinese thinking, on the other hand, knows a different figure: that of change within the existing order. In a cultural code that aims not at demolition but at rearrangement, even smog does not become a negation but a challenge for a new balance to be established.

In this sense, the continuing symbolic effectiveness of qi is not an anachronism but a civilizational offering. It allows change to be thought of not as demolition but as a rewriting of a disturbed context.

Perhaps this is where a cultural advantage lies: the ability to carry out even profound technical, ecological, and social transformations within the horizon of a symbolic order that aims not at perfection but at balance. Qi is not superior because it is right—but because it remains viable.

Vielleicht ist das Prinzip qi nicht deshalb überlebensfähig, weil es richtig ist – sondern weil es nichts verspricht außer der Möglichkeit, Welt immer wieder neu zu ordnen, ohne sie jedes Mal neu erfinden zu müssen.

### Vom Gebrauch der Welt: Feng Shui und der Westen

Zurück zum Feng Shui. Vielleicht ist nun verständlich, warum es kein Dekorationssystem ist, ein modernes nice to have. Es ist eine praktische Kosmologie. Seine Grundannahme ist, dass Räume nicht leer sind, sondern durchzogen von Wirkkräften – dass jedes Haus, jeder Berg, jeder Fluss eine bestimmte Stellung im Beziehungsgeflecht der Welt einnimmt. Die Welt ist nicht Objekt, sondern Struktur. Sie kann nicht besessen, nur bewohnt werden.

Der Westen hat dem lange ein anderes Modell entgegengesetzt. Die Natur wird als Ressource gedacht, als Vorrat, als etwas, das dem Menschen zur Verfügung steht – und durch Wissenschaft, Technik, Arbeit „veredelt“ werden muss. Dieses Denken das die Phänomenologie Subjekt-Objekt-Spaltung nennt hat zu den großen Produktivitätssprüngen geführt – und gleichzeitig zur ökologischen Erschöpfung des Planeten.

Feng Shui dagegen denkt nicht in Beherrschung, sondern in Beziehung. Es fragt nicht: Was kann ich mit diesem Ort tun, sondern: Was will dieser Ort von mir? Die Natur ist kein Außen, sondern ein lebendiger Resonanzraum. Und darin liegt seine kulturelle Widerstandskraft: Es erlaubt Formen des Handelns, ohne die Welt zerstören zu müssen.

Deshalb hat Feng Shui überdauert: Nicht weil es unverändert blieb – sondern weil es eine Ordnungsidee bietet, die sich mit der Welt verändert, statt gegen sie.

Die Überlegenheit dieses Denkens liegt nicht in seiner Wahrheit, sondern in seiner Fähigkeit zur Langzeitbewohnbarkeit der Welt. In einer Zeit, in der westliche Systeme an den ökologischen Grenzen ihrer eigenen Rationalität stoßen, erscheint ein solches Prinzip nicht als Rückschritt, sondern als kulturelle Ressource für eine Zukunft, die bleiben will.

China verfolgt derzeit eine ambitionierte Strategie zur Umgestaltung seiner Energiepolitik, die sowohl ökologische als auch ökonomische Ziele umfasst. Dabei setzt die chinesische Regierung verstärkt auf den Ausbau erneuerbarer Energien und die Förderung emissionsfreier Mobilität.

#### *Ausbau erneuerbarer Energien*

China ist weltweit führend beim Ausbau von Wind- und Solarenergie. Laut einer Studie des Global Energy Monitor baut das Land fast doppelt so viele Kapazitäten für Wind- und Solarenergie wie der Rest der Welt zusammen. Diese Entwicklung wird durch staatliche Investitionen und gesetzliche Vorgaben unterstützt, die den Anteil erneuerbarer Energien am Energiemix bis 2030 auf 20 % erhöhen sollen.

#### *Förderung emissionsfreier Mobilität*

Im Verkehrssektor plant China, den Anteil von Fahrzeugen ohne Verbrennungsmotor deutlich zu steigern. Bereits 2025 soll jeder vierte Neuwagen in China ohne Verbrennungsmotor fahren. Diese Zielsetzung wird durch die Entwicklung von Batterietechnologien, den Ausbau der Infrastruktur für Elektrofahrzeuge und staatliche Förderprogramme unterstützt.

Perhaps the principle of qi is not viable because it is correct, but because it promises nothing except the possibility of constantly reorganizing the world without having to reinvent it each time.

### On the use of the world: Feng Shui and the West

Back to Feng Shui. Perhaps it is now understandable why it is not a decorative system, a modern nice-to-have. It is a practical cosmology. Its basic assumption is that spaces are not empty, but permeated by forces – that every house, every mountain, every river occupies a specific position in the network of relationships that make up the world. The world is not an object, but a structure. It cannot be owned, only inhabited.

The West has long opposed this with a different model. Nature is thought of as a resource, a supply, something that is available to humans – and must be “refined” through science, technology, and work. This way of thinking, which phenomenology calls the subject-object split, has led to great leaps in productivity – and at the same time to the ecological exhaustion of the planet.

Feng shui, on the other hand, does not think in terms of domination, but in terms of relationships. It does not ask: What can I do with this place? But rather: What does this place want from me? Nature is not something external, but a living space that resonates. And therein lies its cultural resilience: it allows forms of action without having to destroy the world.

That is why Feng Shui has endured: not because it has remained unchanged, but because it offers an idea of order that changes with the world instead of against it.

The superiority of this way of thinking lies not in its truth, but in its ability to make the world habitable in the long term.

At a time when Western systems are reaching the ecological limits of their own rationality, such a principle does not appear to be a step backward, but rather a cultural resource for a future that wants to remain.

China is currently pursuing an ambitious strategy to transform its energy policy, which includes both ecological and economic goals. In doing so, the Chinese government is increasingly focusing on expanding renewable energies and promoting emission-free mobility.

#### *Expansion of renewable energies*

China is a global leader in the expansion of wind and solar energy. According to a study by Global Energy Monitor, the country is building almost twice as much wind and solar energy capacity as the rest of the world combined. This development is supported by government investment and legal requirements that aim to increase the share of renewable energies in the energy mix to 20% by 2030.

#### *Promotion of zero-emission mobility*

In the transport sector, China plans to significantly increase the share of vehicles without combustion engines. By 2025, one in four new cars in China is expected to be powered by a non-combustion engine. This target is being supported by the development of battery technologies, the expansion of infrastructure for electric vehicles, and government subsidy programs.

### *Integration in kulturelle Konzepte*

Diese politischen und ökonomischen Maßnahmen lassen sich auch im Kontext traditioneller chinesischer Konzepte wie dem qi betrachten. Das Streben nach Harmonie und Balance, das dem qi-Prinzip zugrunde liegt, spiegelt sich in den Bemühungen wider, eine nachhaltige und umweltfreundliche Energiepolitik zu gestalten. Durch die Integration moderner Technologien in ein kulturelles Verständnis von Gleichgewicht und Wandel zeigt China einen Weg auf, wie traditionelle Werte und moderne Herausforderungen miteinander in Einklang gebracht werden können.

Diese Entwicklungen bieten einen interessanten Ansatzpunkt für eine tiefergehende Analyse der Verbindung zwischen traditionellen kulturellen Konzepten und modernen politischen Strategien in China.

### *Tradition und Strategie: Die Beweglichkeit eines symbolischen Systems*

Die gegenwärtige Umwelt- und Energiepolitik der chinesischen Regierung lässt sich nicht allein als Reaktion auf Klimakrisen oder als Versuch ökonomischer Führungsbehauptung verstehen. Sie folgt einem strategischen Paradigma, das tief in kulturelle Symbolordnungen eingebettet ist. Das Prinzip qi – als Idee einer zirkulierenden, regulierbaren und stets neu zu ordnenden Energie – wirkt dabei nicht als nostalgisches Zitat, sondern als strukturierender Hintergrund moderner Steuerungstechnologien.

In dieser Perspektive ist der Übergang zu erneuerbaren Energien, zur Elektromobilität, zur großmaßstäblichen Ressourcenumlenkung nicht nur ein technoökonomischer Umbau, sondern auch ein Versuch, eine gestörte energetische Ordnung neu zu harmonisieren – nicht durch Rückkehr zur Natur, sondern durch großskalige Umwandlung von Naturprozessen selbst.

Die Vorstellung, dass qi blockiert, umgeleitet, aber nie ausgelöscht werden kann, spiegelt sich in der chinesischen Transformationslogik wider: Nicht Stillstand, sondern Umlenkung, nicht Revolution, sondern Umwandlung.

In dieser Konvergenz von symbolischem Denken und technologischer Planung zeigt sich ein anderer Modus politischer Intelligenz – einer, der kulturelle Langzeitstrukturen nicht als Ballast, sondern als Ressource für Anpassung, Steuerung und Legitimation nutzt.

Während westliche Gesellschaften oft zwischen ökologischer Angst und wirtschaftlichem Wachstumszwang zerrieben werden, gelingt es China, seine Umweltpolitik in ein Erzählmuster von Ordnung und Wiederherstellung einzubetten – selbst dort, wo diese Politik technokratisch, invasiv oder widersprüchlich erscheint.

### *Integration into cultural concepts*

These political and economic measures can also be viewed in the context of traditional Chinese concepts such as qi. The pursuit of harmony and balance that underlies the qi principle is reflected in efforts to shape a sustainable and environmentally friendly energy policy. By integrating modern technologies into a cultural understanding of balance and change, China is showing a way in which traditional values and modern challenges can be reconciled.

These developments offer an interesting starting point for a more in-depth analysis of the connection between traditional cultural concepts and modern political strategies in China.

### *Tradition and strategy: the flexibility of a symbolic system*

The Chinese government's current environmental and energy policy cannot be understood solely as a response to climate crises or as an attempt to assert economic leadership. It follows a strategic paradigm that is deeply embedded in cultural symbolic orders. The principle of qi—as an idea of circulating, regulatable, and constantly reordering energy—does not function as a nostalgic reference, but as a structuring backdrop for modern control technologies.

From this perspective, the transition to renewable energies, electromobility, and large-scale resource diversion is not only a techno-economic restructuring, but also an attempt to reharmonize a disturbed energy order—not by returning to nature, but by large-scale transformation of natural processes themselves.

The idea that qi can be blocked or diverted but never extinguished is reflected in the Chinese logic of transformation: not stagnation, but redirection; not revolution, but transformation.

This convergence of symbolic thinking and technological planning reveals a different mode of political intelligence—one that uses long-term cultural structures not as ballast but as a resource for adaptation, control, and legitimation.

While Western societies are often torn between ecological anxiety and the compulsion for economic growth, China has succeeded in embedding its environmental policy in a narrative of order and restoration – even where this policy appears technocratic, invasive, or contradictory.

## II. Die chinesische Mauer: Zeichen, Struktur, Führung

*Das Zeichen der Mauer: Chinas symbolische Selbstbeschreibung und Kafkas Umdeutung*

Jürgen Miller

### Einleitung: Die Mauer als Figur

„Wer Mauern baut, beschreibt sich selbst.“  
— Unbekanntes Sprichwort, umgedeutet

Die Große Mauer – Chángchéng (长城) – ist eines der ältesten und mächtigsten Symbole der chinesischen Zivilisation. Ihre materielle Existenz – über 20.000 Kilometer Befestigungslinie, errichtet und erneuert über mehr als zwei Jahrtausende – ist beeindruckend. Doch weit wichtiger als ihre physische Präsenz ist ihr symbolischer Gehalt: Die Mauer beschreibt eine Weltordnung.

Ursprünglich zur Abwehr äußerer Bedrohungen errichtet, verwandelte sich die Mauer im kulturellen Gedächtnis in einen semiotischen Akt: Sie schafft eine symbolische Differenz zwischen Innen und Außen, zwischen Ordnung und Chaos. China (Zhōngguó, das "Reich der Mitte") definiert sich als Zentrum einer geordneten Welt, während jenseits der Mauer das Unberechenbare lauert.

Die Mauer fixiert somit eine Vorstellung: Selbstbehauptung durch Abgrenzung.

Dieses Prinzip lebt bis heute fort – in politischen Strategien der territorialen Souveränität, in der digitalen Abschottung („Great Firewall“), in der kulturellen Betonung nationaler Identität. Die Große Mauer wird zur Chiffre für das Ringen zwischen Öffnung und Kontrolle.

### Kafka beobachtet den Bau der chinesischen Mauer

In seiner Reflexion BEIM BAU DER CHINESISCHEN MAUER öffnet Franz Kafka einen ganz anderen Kontext, der wesentlich interessanter ist als die gegenwärtige Diskussion um die Rückkehr des wehrhaften aggressiven Isolationismus.

Kafka beschreibt nicht ein Meisterwerk der Baukunst, das Wahrzeichen Chinas und die Touristenattraktion. Er thematisiert den rätselhaften Prozess des Baus der Mauer. Dieser hat sich tatsächlich über Jahrhunderte hinweg erstreckt, mit immer wieder sich neu stellenden Zielsetzungen). Kafka schafft ein Feld von Begründungen und Sinngabungsversuchen und bietet reale Forschende (i.e. der Erzähler selbst: "Ich habe mich, schon teilweise während des Mauerbaus und nachher bis heute fast ausschließlich mit vergleichender Völkergeschichte beschäftigt") und fiktive Forschende auf ("Ich erwähne dies (die Gottgefälligkeit des Baus, JM) weil in den Anfangszeiten des Baus ein Gelehrter ein Buch geschrieben hat, in welchem er diese Vergleiche (zum Turmbau von Babel, JM) sehr genau zog").

Im Nachzeichnen der Reflexion Kafkas wollen wir deren Gang ins Nicht-mehr-Deutbare (was das einleuchtend Einfache ist) nachzeichnen und damit einen Schritt aus der Gegenwartskritik heraus in eine materialistische Lichtung hinein unternehmen.

### Auf die Schiffe also!

## II. The Great Wall of China: Symbol, Structure, Leadership

*The Symbol of the Wall: China's Symbolic Self-Description and Kafka's Reinterpretation*

Jürgen Miller

### Introduction: The Wall as a Figure

"Those who build walls describe themselves."  
— Unknown proverb, reinterpreted

The Great Wall – Chángchéng (长城) – is one of the oldest and most powerful symbols of Chinese civilization. Its physical existence – over 20,000 kilometers of fortifications, built and rebuilt over more than two millennia – is impressive. But far more important than its physical presence is its symbolic meaning: the wall describes a world order.

Originally built to ward off external threats, the wall has been transformed in cultural memory into a semiotic act: it creates a symbolic difference between inside and outside, between order and chaos. China (Zhōngguó, the "Middle Kingdom") defines itself as the center of an orderly world, while beyond the wall lurks the unpredictable.

The wall thus fixes an idea: self-assertion through demarcation.

This principle lives on today—in political strategies of territorial sovereignty, in digital isolation ("Great Firewall"), in the cultural emphasis on national identity. The Great Wall becomes a symbol of the struggle between openness and control.

### Kafka observes the construction of the Great Wall of China

In his reflection ON THE CONSTRUCTION OF THE GREAT WALL OF CHINA, Franz Kafka opens up a completely different context that is much more interesting than the current discussion about the return of defensive, aggressive isolationism.

Kafka does not describe a masterpiece of architecture, the symbol of China and tourist attraction. He focuses on the enigmatic process of building the wall, which actually took centuries, with ever-changing objectives. Kafka creates a field of explanations and attempts at meaning and presents real researchers (i.e., the narrator himself: "I have been almost exclusively engaged in comparative ethnic history, partly during the construction of the wall and afterwards until today") and fictional researchers ("I mention this (the piousness of the construction, JM) because in the early days of the construction, a scholar wrote a book in which he drew these comparisons (to the Tower of Babel, JM) and I have been very interested in this since then"). "I mention this (the piousness of the construction, JM) because in the early days of the construction, a scholar wrote a book in which he drew these comparisons (to the Tower of Babel, JM) very precisely").

In tracing Kafka's reflection, we want to trace its path into the no longer interpretable (which is the self-evidently simple) and thus take a step out of contemporary criticism into a materialistic clearing.

### So, all aboard!

Kafka beginnt mit der Beschreibung des Fortgangs dieses unermesslichen Bauwerks, das nur mit einem zweiten Menschheitsbau in Verbindung gebracht, damit einem religiös-metaphysischen Bedeutungsterrain zugeordnet wird: Dem Bau des Turms von Babel.

Der Bau der chinesischen Mauer findet in Form von Teilbauten statt. Das Ziel des Baus: Schutz vor den feindlichen Mächten im Norden, was aber als eine absurde Begründung kommentiert wird ( *"Ich stamme aus dem südöstlichen China. Kein Nordvolk kann uns dort bedrohen. Wir lesen von ihnen in den Büchern der Alten, die Grausamkeiten, die sie ihrer Natur gemäß begehen, machen uns aufseugen in unserer friedlichen Laube. Auf den wahrheitsgetreuen Bildern der Künstler sehen wir diese Gesichter der Verdammnis, die aufgerissenen Mäuler, die mit hoch zugespitzten Zähnen besteckten Kiefer, die verknißenen Augen, die schon nach dein Raub zu schielen scheinen, den das Maul zermalmen und zerreißen wird. Sind die Kinder böse, halten wir ihnen diese Bilder hin und schon fliegen sie weinend an unsern Hals. Aber mehr wissen wir von diesen Nordländern nicht"* ). Dieses Ziel, unverständlich und zumindest seltsam ( *"Wie kann aber eine Mauer schützen, die nicht zusammenhängend gebaut ist. Ja, eine solche Mauer kann nicht nur nicht schützen, der Bau selbst ist in fortwährender Gefahr. Diese in öder Gegend verlassen stehenden Mauerteile können immer wieder leicht von den Nomaden zerstört werden, zumal diese damals, geängstigt durch den Mauerbau, mit unbegreiflicher Schnelligkeit wie Heuschrecken ihre Wohnsitze wechselten und deshalb vielleicht einen besseren Überblick über die Baufortschritte hatten als selbst wir, die Erbauer"* ) ist scheinbar also garnicht das Ziel; Ziel scheint eher etwas, das mit einem fertige Bau nichts, aber auch garnicht zu tun hat. Eine grosse Spanne liegt zwischen der Erscheinung des Baus in seinen einzelnen Abschnitten, dem Bau-Zeitmass und der Möglichkeit eines übergeordneten Plan: *"In der Stube der Führerschaft – wo sie war und wer dort saß, weiß und mußte niemand, den ich fragte – in dieser Stube kreisten wohl alle menschlichen Gedanken und Wünsche und in Gegenkreisen alle menschlichen Ziele und Erfüllungen. Durch das Fenster aber fiel der Abglanz der göttlichen Welten auf die Pläne zeichnenden Hände der Führerschaft."*

Irgendetwas Höheres scheint hier also eine wesentliche, wenn auch verborgene Rolle zu spielen. Gottgefällig ist das Ganze, so ganz dem Turmbau von Babel entgegengesetzt jedenfalls, und das bedeutet wohl: Nicht Monumalität, Grösse, Hybris die zum Himmel reicht oder gar in seine Sphäre hinein, sondern ... und dies ganz Andere kreist Kafka nun reflektierend ein und umfasst mit einer empathischen Geste die wesentlichen Bemühungen um die In-Anspruch-Nahme jedes Einzelnen bei diesem grossen Werk. Kafka versteht den Bau als den Versuch, der Grösse, der Unermesslichkeit, der Unendlichkeit gegenüber so etwas wie das menschliche Mass zu finden.

Gottgefälligkeit und menschliches Mass also sind die Pole dieser Reflexion, und in der Mauer, die das Riesenreich China umgibt, findet das menschliche Masses eine materialisierte Form.

Sehr bald bei der Einkreisung des Systems des Teilbaus schon stellt Kafka fest: dass viele Legenden um den Bau entstanden sind, *"die für den einzelnen Menschen wenigstens mit eigenen Augen und eigenem Massstab infolge der Ausdehnung des Baus unnachprüfbar sind."*

Der Protagonist dieser Reflexion anlässlich eines ausserordentlichen Versuchs der Menschen sich der überindividuellen Dimension der Umgebung zu stellen kann nur der einzelne Mensch sein ( den Kafka im Übrigen immer ins Zentrum setzt: um ICH sagen zu können:).

*"Ich selbst hatte das Glück dass als ich mit zwanzig Jahren die oberste Prüfung der untersten Schule abgelegt hatte der Bau der Mauer gerade begann."*

Das erzählende Ich ist der privilegierte Einzelne, um den es hier geht. Der steht für die Suche nach dem Sinn, die von allem, was Leib und Seele, Körper und Geist berührt, offensichtlich unerbittlich in Gang gebracht wird. Dem "Angriff aus diesem Norden" kann nur durch das Aufsuchen eines einzigen Ortes begegnet werden: dem

Kafka begins by describing the progress of this immense structure, which can only be associated with a second human construction and thus assigned a religious-metaphysical meaning: the construction of the Tower of Babel.

The construction of the Great Wall of China takes place in the form of partial structures. The purpose of the construction is to provide protection from enemy forces in the north, but this is commented on as an absurd justification ( *"I come from southeastern China. No northern people can threaten us there. We read about them in the books of the ancients, and the atrocities they commit according to their nature make us sigh in our peaceful bower. In the artists' truthful pictures, we see these faces of damnation, the gaping mouths, the jaws filled with pointed teeth, the narrowed eyes that already seem to be squinting for their prey, which the mouth will crush and tear apart. If the children are naughty, we show them these pictures and they fly crying into our arms. But we know nothing more about these northerners."* This goal, incomprehensible and at least strange ( *"But how can a wall protect that is not built together? Yes, such a wall cannot only not protect, its construction itself is in constant danger. These sections of wall, standing abandoned in a desolate area, can easily be destroyed again and again by nomads, especially since they, frightened by the construction of the wall, changed their dwellings with incomprehensible speed, like locusts, and therefore perhaps had a better overview of the construction progress than even we, the builders"* ) is apparently not the goal at all; The goal seems to be something that has nothing, absolutely nothing, to do with a finished building. There is a big gap between the appearance of the building in its individual sections, the construction time, and the possibility of an overarching plan: *"In the room of the leadership—where it was and who sat there, no one I asked knew—in this room, all human thoughts and desires circled, and in countercircles, all human goals and fulfillments. But through the window, the reflection of the divine worlds fell on the hands of the leadership as they drew plans."*

Something higher seems to play an essential, albeit hidden, role here. The whole thing is godly, in any case completely opposed to the Tower of Babel, and that probably means: not monumentality, greatness, hubris reaching up to the heavens or even into their sphere, but ... Kafka now reflects on this completely different concept and, with an empathetic gesture, encompasses the essential efforts to involve each individual in this great work. Kafka understands the construction as an attempt to find something like human scale in the face of greatness, immensity, and infinity.

Godliness and human scale are thus the poles of this reflection, and in the wall surrounding the giant empire of China, the human scale finds a materialized form.

Very soon after the enclosure of the partial construction system, Kafka notes that many legends have arisen around the building, *"which are unverifiable for the individual, at least with his own eyes and his own scale, due to the extent of the building."*

The protagonist of this reflection on an extraordinary attempt by humans to confront the supra-individual dimension of their environment can only be the individual human being (whom Kafka always places at the center, incidentally, in order to be able to say "I").

"I myself was fortunate that when I passed the highest exam of the lowest school at the age of twenty, the construction of the wall had just begun."

The narrator is the privileged individual at the center of this story. He represents the search for meaning, which is obviously relentlessly driven by everything that touches the body and soul, the physical and the spiritual. The "attack from the north" can only be countered by seeking out a single place: the



Ort der Sinnlosigkeit. Dem stetigen Bemühen, dem Sinn und vor allem der Suche danach zu entgehen, dient die Struktur des Systems des Mauerbaus, dessen Diskontinuität und seiner vielen Definitionsgründe:

*"Es gab – dieses Buch ist nur ein Beispiel – viel Verwirrung der Köpfe damals, vielleicht gerade deshalb, weil sich so viele möglichst auf einen Zweck hin zu sammeln suchten. Das menschliche Wesen, leichtfertig in seinem Grund, von der Natur des aufliegenden Staubes, verträgt keine Fesselung; fesselt es sich selbst, wird es bald wahnsinnig an den Fesseln zu rütteln anfangen und Mauer, Kette und sich selbst in alle Himmelsrichtungen zerreißen."*

Das menschliche Wesen will keinen festen Sinn, will nicht an den einen Sinn gefesselt werden, der so wenig Heimstatt bietet, wie das Leben selbst, sondern überträgt diesen gern einem anonymen Pol, einer unbekannten, nicht kommunizierbaren Macht, der sich zu überlassen, anzuvertrauen Aufgabe ist. Es gibt wohl für den Autor so etwas wie einen übergeordneten Ort, wo der Sinn eingelagert ist. Ob er dort wirklich gefasst werden kann, ist nicht klar, dass aber an diesem Ort daran gearbeitet wird, das ist klar und steht fest.

*"Es ist möglich, daß auch diese, dem Mauerbau sogar gegensätzlichen Erwägungen von der Führung bei der Festsetzung des Teilbaues nicht unberücksichtigt geblieben sind. Wir – ich rede hier wohl im Namen vieler – haben eigentlich erst im Nachhinein die Anordnungen der obersten Führerschaft uns selbst kennengelernt und gefunden, daß ohne die Führerschaft weder unsere Schulweisheit noch unser Menschenverstand für das kleine Amt, das wir innerhalb des großen Ganzen hatten, ausgereicht hätte. In der Stube der Führerschaft – wo sie war und wer dort saß, weiß und wußte niemand, den ich fragte – in dieser Stube kreisten wohl alle menschlichen Gedanken und Wünsche und in Gegenkreisen alle menschlichen Ziele und Erfüllungen. Durch das Fenster aber fiel der Abglanz der göttlichen Welten auf die Pläne zeichnenden Hände der Führerschaft."*

Und nun entschlüsselt das erzählende Ich auch, worum es bei dem System des Teilbaues geht. Denn eine Führerschaft, die es schafft über Jahrtausende hinweg, Millionen von Quadratkilometern Landmasse zu schützen und im schützenden Blick zu haben, muss einen Plan haben. Diese Sicherheit ist unerschütterlich und öffnet sich vielleicht zu einer Hoffnung hin:

*"Und deshalb will es dem unbestechlichen Betrachter nicht eingehen, daß die Führerschaft, wenn sie es ernstlich gewollt hätte, nicht auch jene Schwierigkeiten hätte überwinden können, die einem zusammenhängenden Mauerbau entgegenstanden. Bleibt also nur die Folgerung, daß die Führerschaft den Teilbau beabsichtigte. Aber der Teilbau war nur ein Notbehelf und unzuverlässig. Bleibt die Folgerung, daß die Führerschaft etwas Unzuverlässiges wollte. – Sonderbare Folgerung! – Gewiß, und doch hat sie auch von anderer Seite manche Berechtigung für sich. Heute kann davon vielleicht ohne Gefahr gesprochen werden. Damals war es geheimer Grundsatz vieler, und sogar der Besten: Suche mit allen deinen Kräften die Anordnungen der Führerschaft zu verstehen, aber nur bis zu einer bestimmten Grenze, dann höre mit dem Nachdenken auf."*

Und hier nun wird die Referenzlogik Kafkas auf China fast mythisch, weist sie dem Einzelnen Menschen, dem Protagonisten dieser späten Reflexion doch einen unverbrüchlich festen Platz zu, unverbrüchlich wie die Elemente und Abläufe der Natur:

*"Ein sehr vernünftiger Grundsatz, der übrigens noch eine weitere Auslegung in einem später oft wiederholten Vergleich fand: Nicht weil es dir schaden könnte, höre mit dem weiteren Nachdenken auf, es ist auch gar nicht sicher, daß es dir schaden wird. Man kann hier überhaupt weder von Schaden noch Nichtschaden sprechen."*

Und wenn Kafka an anderer Stelle von sich als einem "Chinesen" gesprochen hat, meint er vielleicht diesen daoistisch anmutenden Trost, den das Nachdenken bieten kann, wenn es sich in seinen eigenen Grenzen zu bewegen vermag:

*"Es wird dir geschehen wie dem Fluß im Frühjahr. Er steigt, wird mächtiger, nährt kräftiger das Land an seinen langen Ufern, behält sein eignes Wesen weiter ins Meer hinein und wird dem Meere ebenbürtiger und willkommener. – So weit denke den Anordnungen der Führerschaft nach. – Dann aber übersteigt der Fluß seine Ufer, verliert Umrisse und Gestalt, verlangsamt*

A place of meaninglessness. The structure of the system of wall construction, its discontinuity, and its many reasons for being defined serve the constant effort to escape meaning and, above all, the search for it:

*"There was—this book is just one example—a lot of confusion in people's minds at the time, perhaps precisely because so many were trying to rally around a cause. Human beings, frivolous in their nature, like dust in the wind, cannot tolerate being bound; if they bind themselves, they will soon go mad trying to shake off their chains and tear down walls, chains, and themselves in all directions."*

Human beings do not want a fixed meaning, do not want to be bound to the one meaning that offers as little home as life itself, but gladly transfer it to an anonymous pole, an unknown, uncommunicable power, to which it is their task to surrender and entrust themselves. For the author, there is probably something like a higher place where meaning is stored. Whether it can really be grasped there is not clear, but it is clear and certain that work is being done on it in this place.

*"It is possible that even these considerations, which are contrary to the construction of the wall, were not ignored by the leadership when deciding on the partial construction. We—and I speak here on behalf of many—only really got to know ourselves by following the orders of the top leadership and found that without the leadership, neither our school knowledge nor our common sense would have been enough for the small office we held within the big picture. In the leadership's chamber—where it was and who sat there, no one I asked knew—in this chamber, all human thoughts and desires revolved, and in counter-circles, all human goals and fulfillments. But through the window, the reflection of the divine worlds fell on the hands of the leadership as they drew their plans."*

And now the narrator also explains what the system of partial construction is all about. For a leadership that manages to protect millions of square kilometers of land over thousands of years and keep it under its protective gaze must have a plan. This security is unshakeable and perhaps opens up to hope:

*"And therefore, the incorruptible observer cannot understand why the leadership, if it had seriously wanted to, could not have overcome the difficulties that stood in the way of building a continuous wall. The only conclusion that remains is that the leadership intended to build in sections. But sectional construction was only a makeshift solution and impractical. The conclusion remains that the leadership wanted something impractical. – A strange conclusion! – Certainly, and yet it has some justification from another point of view. Today, it can perhaps be spoken of without danger. At that time, it was the secret principle of many, even the best: 'Try with all your might to understand the orders of the leadership, but only up to a certain point, then stop thinking.'"*

And here Kafka's reference logic to China becomes almost mythical, assigning the individual, the protagonist of this late reflection, an unshakable place, as unshakable as the elements and processes of nature:

*"A very reasonable principle, which, incidentally, found further interpretation in a comparison often repeated later: Do not stop thinking further, not because it might harm you, but because it is not at all certain that it will harm you. One cannot speak here of harm or non-harm."*

And when Kafka spoke elsewhere of himself as a "Chinese," he may have meant this Taoist-sounding consolation that reflection can offer when it is able to move within its own limits:

*"It will happen to you as it happens to the river in spring. It rises, becomes more powerful, nourishes the land along its long banks more vigorously, retains its own character as it flows into the sea, and becomes more equal and welcome to the sea. – Think about the orders of the leadership as far as this. – But then the river overflows its banks, loses its outline and shape, slows down*

D

*seinen Abwärtslauf, versucht gegen seine Bestimmung kleine Meere ins Binnenland zu bilden, schädigt die Fluren, und kann sich doch für die Dauer in dieser Ausbreitung nicht halten, sondern rinnt wieder in seine Ufer zusammen, ja trocknet sogar in der folgenden heißen Jahreszeit kläglich aus. – So weit denke den Anordnungen der Führerschaft nicht nach."*

Hiermit also wird aus dem Bau der chinesischen Mauer eine selbstreflexive Bescheidung, ein Vertrauenserweis, zumindest für eine kurze Zeit.

Vielleicht ist die chinesische Staatsordnung unserer Zeit – mit ihren disziplinierten Interfaces, ihrer unkenntlichen Führung, ihrer Legitimation durch Schutzversprechen – gerade deshalb kafkaesk, weil sie das Prinzip des Teilbaus perfektioniert hat: Jeder Abschnitt funktioniert, keiner muss einen Plan kennen. Vielleicht ist gar kein Plan vorhanden. Die Gewalt der Führung erscheint nicht als Ausnahme, sondern als Struktur. Der Sinn ist nicht widerständig, sondern ist delegiert. Und vielleicht liegt die wahre Parallele nicht in der Mauer, sondern in der Führung, deren Pläne nur im Abglanz göttlicher Fenster lesbar werden.

### Neue Dimension: Mauern und Straßen im geopolitischen Zeichenkampf

Heute, im Zeitalter neuer geopolitischer Spannungen, besteht die mehrfache Semantik der Mauer : Sie schützt nicht nur – sie verrät auch eine existenzielle Skepsis gegenüber der eigenen Fähigkeit, eine geordnete Welt dauerhaft zu errichten – weiter, jedoch in neuer Form.

Während China die Große Mauer als Symbol nationaler Kontinuität pflegt, operiert der Westen zunehmend mit neuen Mauern:

Die USA errichten physische Barrieren an der Grenze zu Mexiko. Die Europäische Union verstärkt ihre Außengrenzen gegenüber Migration.

Hier wird die Mauer nicht mythisch inszeniert, sondern technisch verwaltet: als Manifestation von Angst, nicht von kultureller Gewissheit.

Gleichzeitig verfolgt China mit der Neuen Seidenstraße (Belt and Road Initiative) eine Strategie, die scheinbar das Gegenteil der Mauer darstellt: Verbindung statt Abschottung.

Straßen, Häfen, Datenkorridore sollen die Welt ökonomisch und symbolisch an China binden. Doch diese neue Vernetzung trägt paradoxerweise Züge einer invertierten Mauer: einer Struktur, die durch Verflechtung Abhängigkeit schafft.

Wo der Westen Mauern baut, um sich abzusichern, baut China Straßen, um das Außen an sich zu binden.

In beiden Fällen bleibt die Semantik dieselbe: Grenzen werden gezogen – sei es durch Trennung oder durch strategische Öffnung.

### Schluss: Weltzeichen im Spiegel

Am Ende lässt sich sagen:

Die Mauer ist nicht nur Schutz und Abgrenzung, sondern auch Projektionsfläche eines Selbst, das zwischen Ordnungstriumph und Ordnungsverlust schwankt.

In dieser Doppelbödigkeit – historisch und kafkaesk zugleich – wird die Große Mauer zu einem

D

*its downward course, attempts to form small seas inland against its nature, damages the fields, and yet cannot maintain itself in this expansion for long, but flows back together at its banks, even drying up miserably in the following hot season. – So far, do not think about the orders of the leadership."*

Thus, the construction of the Great Wall of China becomes a self-reflective act of modesty, a sign of trust, at least for a short time.

Perhaps the Chinese state order of our time—with its disciplined interfaces, its unrecognizable leadership, its legitimacy through promises of protection—is Kafkaesque precisely because it has perfected the principle of partial construction: each section functions, no one needs to know the plan. Perhaps there is no plan at all. The violence of leadership appears not as an exception but as a structure. The meaning is not resistant but delegated.

And perhaps the true parallel lies not in the wall but in the leadership, whose plans can only be read in the reflection of divine windows.

### A new dimension: walls and streets in the geopolitical battle of symbols

Today, in an age of new geopolitical tensions, the wall has multiple meanings: it not only protects—it also betrays an existential skepticism about its own ability to establish a lasting order—but it continues to exist, albeit in a new form.

While China cultivates the Great Wall as a symbol of national continuity, the West is increasingly erecting new walls:

The US is erecting physical barriers on the border with Mexico. The European Union is strengthening its external borders against migration.

Here, the wall is not mythically staged, but technically administered: as a manifestation of fear, not cultural certainty.

At the same time, with the Belt and Road Initiative, China is pursuing a strategy that appears to be the opposite of the wall: connection instead of isolation.

Roads, ports, and data corridors are intended to bind the world to China economically and symbolically.

Paradoxically, however, this new interconnectedness has features of an inverted wall: a structure that creates dependence through interdependence.

Where the West builds walls to protect itself, China builds roads to bind the outside world to itself.

In both cases, the semantics remain the same: boundaries are drawn – whether through separation or strategic opening.

### Conclusion: global symbols in the mirror

In the end, it can be said that

the wall is not only protection and demarcation, but also a projection screen for a self that vacillates between the triumph of order and the loss of order.

In this ambiguity – both historical and Kafkaesque – the Great Wall becomes a

D

Schlüsselmotiv, um die symbolische Selbstbeschreibung Chinas und die Paradoxien der Moderne insgesamt zu lesen.

Sie bleibt ein Weltzeichen – als Monument des Stolzes, als Spiegel der Angst und als Fragment einer immer

#### Anmerkung: Bauphasen der Großen Mauer

Der Bau der Großen Mauer erstreckte sich über mehr als 2.000 Jahre und umfasste umfangreiche Erfahrungen in der Verteidigungsarchitektur. Beginnend in der Westlichen Zhou-Dynastie (ca. 1046–771 v. Chr.) mit dem Bau der „Liancheng“ zur Verteidigung gegen nördliche Nomaden, durchlief die Mauer zahlreiche Bauphasen. In der Zeit der Streitenden Reiche (475–221 v. Chr.) entstanden unter verschiedenen Staaten wie Chu, Qin, Zhao und Yan separate Befestigungslinien. Während der Qin-Dynastie (221–206 v. Chr.) ließ Kaiser Qin Shi Huang die Mauer erstmals unter General Meng Tian als durchgehende Struktur mit über 1 Million Arbeitskräften errichten. In der Han-, Sui-, Jin- und Ming-Dynastie wurden Ausbauten und Reparaturen vorgenommen – besonders unter der Ming-Dynastie zwischen 1448 und 1620 mit massiver militärischer Infrastruktur. Die Qing-Dynastie (1644–1912) veränderte die Grenzpolitik und gab den physischen Mauerbau zugunsten anderer Kontrollformen (etwa Weidenpalisaden) auf. Die Große Mauer bleibt damit nicht nur ein technisches Meisterwerk, sondern ein langdauerndes Zeichen staatlicher Macht und Größe.

D

Key motif for interpreting China's symbolic self-description and the paradoxes of modernity as a whole.

It remains a global symbol – a monument to pride, a mirror of fear, and a fragment of an ever-evolving nation.

#### Note: Construction phases of the Great Wall

The construction of the Great Wall spanned more than 2,000 years and encompassed extensive experience in defensive architecture. Beginning in the Western Zhou Dynasty (c. 1046–771 BC) with the construction of the “Liancheng” to defend against northern nomads, the wall underwent numerous construction phases. During the Warring States period (475–221 BC), separate fortification lines were built by various states such as Chu, Qin, Zhao, and Yan. During the Qin Dynasty (221–206 BC), Emperor Qin Shi Huang had the wall built for the first time as a continuous structure under General Meng Tian, employing over 1 million workers. During the Han, Sui, Jin, and Ming dynasties, extensions and repairs were carried out—especially during the Ming dynasty between 1448 and 1620, when massive military infrastructure was added. The Qing Dynasty (1644–1912) changed its border policy and abandoned the physical construction of the wall in favor of other forms of control (such as palisades). The Great Wall thus remains not only a technical masterpiece, but also a lasting symbol of state power and greatness.

## Wandel lesen: Das I Ging und die Entwicklung der globalen Finanzsysteme

*Alfred Herre*

In einer Welt, in der Finanzmärkte sekundlich Milliarden bewegen, scheint der Gedanke beinahe absurd: Ein Jahrtausende altes chinesisches Orakelbuch könnte etwas über die Dynamik globaler Geldströme aussagen? Und doch offenbart eine genauere Betrachtung, dass das I Ging – das „Buch der Wandlungen“ – tiefere Einsichten in die Struktur von Veränderung bietet, die auch moderne Finanzsysteme betreffen.

### Kapitalismus, Börsen und die Logik der Erwartung

Der moderne Kapitalismus unterscheidet sich grundlegend von früheren Wirtschaftssystemen: Er ist nicht mehr primär durch Produktion bestimmt, sondern durch Kapitalmärkte und zunehmend durch digitale Steuerungsmechanismen.

Aktienbörsen, Anleihemärkte und Derivatehandel prägen nicht nur die Verteilung von Vermögen, sie gestalten direkt Unternehmensstrategien, politische Programme und gesellschaftliche Trends. Kapital steuert durch Renditeerwartungen und Risikobewertungen, welche Zukünfte möglich werden und welche ausgeschlossen bleiben.

Philipp Staab hat diesen Wandel in seinem Konzept des automatisierten Kapitalismus prägnant beschrieben: Kapitalismus heute bedeutet nicht nur die Kapitalisierung von Märkten, sondern die permanente Verwaltung von Unsicherheiten durch Algorithmen, Plattformen und digitale Märkte. Finanzsysteme werden nicht nur beobachtet, sondern aktiv strukturiert – durch technologische Dispositive, die Risiken messen, bewerten und in Echtzeit verwerten. Börsen sind in diesem System nicht nur passive Bühnen ökonomischer Ereignisse, sondern aktive Agenten der Erwartungsbildung. Die Kapitalmärkte prägen die Zukunft, indem sie ihre Wahrscheinlichkeit steuern. Kapitalismus im 21. Jahrhundert ist damit ein System der algorithmisch gesteuerten Erwartungen, Beschleunigungen und Wandlungen.

### Finanzmärkte als Systeme der Wandlung

Genau hier berührt sich die moderne Kapitaldynamik mit der Philosophie des I Ging. Das I Ging beschreibt die Welt als ein Spiel von Gegensätzen: Yin und Yang, Aufbau und Zerfall, Wachstum und Rückzug. Seine 64 Hexagramme stehen für typische Zustände und Übergänge, die niemals statisch gedacht sind, sondern als Phasen eines fortwährenden Prozesses. Ebenso verläuft die Entwicklung der Finanzmärkte nicht linear:

- sie wird von plötzlichen Sprüngen geprägt,
- Erwartungen erzeugen Realitäten,
- kleine Impulse können große Systeme in Bewegung setzen (Kippeffekte).

Marktstimmungen sind heute – wie Staab betont – nicht mehr bloß psychologisch, sondern technisch erzeugt: durch Datenauswertung, Trendprognosen und algorithmisches Handeln. Im I Ging-Denken entspricht dies der Einsicht, dass Wandlung sowohl inneren Kräften als auch äußeren Strukturen folgt – und dass beides unauf löslich miteinander verflochten ist.

### Symbolische Analogien: Finanzsysteme und I Ging

## Reading change: The I Ching and the development of global financial systems

*Alfred Herre*

In a world where financial markets move billions every second, the idea seems almost absurd: could a millennia-old Chinese oracle book have something to say about the dynamics of global money flows? And yet, closer inspection reveals that the I Ching – the “Book of Changes” – offers deeper insights into the structure of change that also affect modern financial systems.

### Capitalism, stock markets, and the logic of expectation

Modern capitalism differs fundamentally from earlier economic systems: it is no longer primarily determined by production, but by capital markets and, increasingly, by digital control mechanisms.

Stock exchanges, bond markets, and derivatives trading not only shape the distribution of wealth, they also directly influence corporate strategies, political programs, and social trends.

Capital controls which futures are possible and which are ruled out through expected returns and risk assessments.

Philipp Staab has succinctly described this change in his concept of automated capitalism: Capitalism today means not only the capitalization of markets, but also the permanent management of uncertainties through algorithms, platforms, and digital markets.

Financial systems are not only observed, but actively structured—through technological devices that measure, evaluate, and exploit risks in real time. In this system, stock exchanges are not merely passive stages for economic events, but active agents in shaping expectations. Capital markets shape the future by controlling its probability. Capitalism in the 21st century is thus a system of algorithmically controlled expectations, accelerations, and transformations.

### Financial markets as systems of transformation

This is precisely where modern capital dynamics intersect with the philosophy of the I Ching.

The I Ching describes the world as a game of opposites: yin and yang, construction and decay, growth and retreat. Its 64 hexagrams represent typical states and transitions that are never thought of as static, but rather as phases of a continuous process. Similarly, the development of financial markets is not linear:

- it is characterized by sudden leaps,
- expectations create realities,
- small impulses can set large systems in motion (tipping effects).

As Staab emphasizes, market sentiment today is no longer merely psychological, but technically generated: through data analysis, trend forecasts, and algorithmic trading. In I Ching thinking, this corresponds to the insight that change follows both internal forces and external structures—and that the two are inextricably intertwined.

### Symbolic analogies: financial systems and the I Ching

D

Beispiel: Das Hexagramm 23 („Die Zersetzung“) beschreibt den Zerfall einer bestehenden Ordnung. Eine Finanzkrise vernichtet alte Strukturen, aber sie schafft Raum für Innovation – und wird oft technisch abgefedert oder kanalisiert, etwa durch Plattformen, Zentralbanken oder staatliche Interventionen.

#### Kapitalismus als performatives, digitales System

Der heutige Kapitalismus, wie ihn Philipp Staab beschreibt, ist ein performatives und digital vermitteltes System:

- Erwartungen werden algorithmisch modelliert,
- Märkte reagieren in Millisekunden auf Stimmungen,
- neue Zukunftsszenarien werden permanent erzeugt und bewertet.

Das I Ging zeigt eine ähnliche Struktur: Jede Deutung eines Hexagramms beeinflusst die Situation, die es beschreibt. Erkennen und Handeln sind untrennbar miteinander verwoben. Finanzmärkte sind in diesem Sinn Orakelmaschinen, die – ähnlich dem I Ging – sowohl abbilden als auch gestalten, was möglich wird.

#### Fazit: Der Kapitalismus im Spiegel des I Ging

Das I Ging erklärt nicht die Zahlen der Finanzwelt, wohl aber die tiefere Struktur ihrer Bewegungen. Es bietet einen poetischen Schlüssel zum Verständnis einer Welt, in der nichts bleibt, wie es ist: eine Welt, in der Wandel nicht Ausnahme, sondern Grundgesetz ist. Gerade die globalen Finanzsysteme – digitalisiert, beschleunigt, selbstreferentiell – erscheinen im Licht des I Ging und Philipp Staabs Analyse nicht als stabilisierbare Maschinen, sondern als lebendige, atmende Systeme, deren Wandlungen algorithmisch erzeugt, aber niemals vollständig kontrolliert werden können. In einer Zeit globaler Instabilität ist vielleicht dies die wichtigste Lehre: Wahrhaft klug handelt, wer den Wandel erkennt und mit ihm geht – nicht gegen ihn.

#### Literaturhinweis

Weitere Inspiration zu den heutigen Dynamiken des Kapitalismus:  
Philipp Staab, Digitaler Kapitalismus. Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit, Berlin 2019.

Staab zeigt, wie technologische Plattformen nicht nur Märkte organisieren, sondern die Spielregeln selbst schreiben – und wie Kapitalismus im digitalen Zeitalter zunehmend zur Verwaltung von Unsicherheiten wird. Eine Lektüre, die die symbolische Perspektive des I Ging und die strukturelle Analyse der Gegenwart produktiv zusammenlesen lässt.

#### I Ging, Hexagramm 49 („Die Umwälzung“):

„Große Umwälzung. Man geht aus und kommt wieder herein. Ohne Fehl.“

Es erinnert daran: Wandlung ist nicht Verlust – sie ist Erneuerung. Wer den Fluss der Veränderung versteht, bleibt handlungsfähig – selbst im stürmischen Ozean globaler Märkte.

C

Example: Hexagram 23 (“Decomposition”) describes the collapse of an existing order. A financial crisis destroys old structures, but it also creates space for innovation – and is often cushioned or channeled by technology, for example through platforms, central banks, or government intervention.

#### Capitalism as a performative, digital system

Today's capitalism, as described by Philipp Staab, is a performative and digitally mediated system:

- Expectations are modeled algorithmically,
- Markets react to moods in milliseconds,
- New future scenarios are constantly being generated and evaluated.

The I Ching shows a similar structure: every interpretation of a hexagram influences the situation it describes. Recognition and action are inextricably intertwined. In this sense, financial markets are oracle machines that, similar to the I Ching, both reflect and shape what becomes possible.

#### Conclusion: Capitalism as reflected in the I Ching

The I Ching does not explain the figures of the financial world, but it does explain the deeper structure of its movements. It offers a poetic key to understanding a world in which nothing stays the same: a world in which change is not the exception but the rule. In the light of the I Ching and Philipp Staab's analysis, global financial systems in particular – digitized, accelerated, self-referential – do not appear to be stabilizable machines, but rather living, breathing systems whose transformations are algorithmically generated but can never be completely controlled. In a time of global instability, this is perhaps the most important lesson: Those who recognize change and go with it—not against it—are truly wise.

#### Further reading

Further inspiration on the dynamics of capitalism today:

Philipp Staab, Digitaler Kapitalismus. Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit (Digital Capitalism: Market and Power in the Economy of Scarcity), Berlin 2019.

Staab shows how technological platforms not only organize markets, but also write the rules of the game themselves – and how capitalism in the digital age is increasingly becoming a means of managing uncertainty. A book that productively combines the symbolic perspective of the I Ching with a structural analysis of the present.

#### I Ching, Hexagram 49 (“The Overthrow”):

“Great upheaval. One goes out and comes back in. Without fault.”

It reminds us that change is not loss – it is renewal. Those who understand the flow of change remain capable of acting – even in the stormy ocean of global markets.

## Wissenstransfer/Schreiben

*Carl Arthur*

### Abstract

Der Essay untersucht das Schreiben als kulturelle Technik des Wissenstransfers. In anthropologischer, medientheoretischer und epistemologischer Perspektive wird gezeigt, wie verschiedene Schriftformen – von der oralen Überlieferung über die alphabetische Notation bis zur digitalen Textgenerierung – nicht nur Wissen bewahren, sondern auch erzeugen. Theoretiker wie Derrida, Bolz, Foucault, Hayles und Lotman haben verdeutlicht, dass Schreiben wesentlich über Kommunikation und Weitergabe von Information hinausreicht: Es strukturiert Denken, sichert Machtverhältnisse und erschließt symbolische Ordnungen – kulturell, epistemisch, institutionell.

### Das schreibende Wesen

Schreiben ist nicht nur eine technische Tätigkeit, sondern eine kulturelle Praxis, die tief in der anthropologischen Grundverfassung des Menschen wurzelt. Die Frage, warum der Mensch schreibt, ist nicht nur historisch zu stellen – etwa im Sinne der Entstehung von Schriftkulturen –, sondern auch systematisch: Welches Wissen wird durch das Schreiben möglich? Welche Erkenntnisformen eröffnet es? Und warum erscheint der Akt des Schreibens in den meisten Hochkulturen als notwendige Bedingung der Zivilisation?

Schreiben als Wissenstransfer meint dabei mehr als bloße Informationsweitergabe. Es bezeichnet jenen Vorgang, durch den subjektive Erfahrung, kollektives Wissen und kulturelle Ordnung in dauerhafte Form überführt werden. Schreiben transformiert flüchtige Rede in beständige Zeichen, damit strukturiert es die Welt, in der wir leben.

### Vom Sprechen zum Schreiben: Anthropologische Differenz

Die Differenz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit bildet einen Grundpfeiler der Kulturtheorie. Autoren wie Jack Goody oder Walter J. Ong haben gezeigt, dass mit der Etablierung der Schrift nicht nur ein neues Medium entstand, sondern ein völlig anderes Verhältnis zur Welt: Wo das gesprochene Wort im Moment vergeht, bleibt die Schrift. Sie ist kein Spiegel der Rede, sondern eine abstrakte Ordnung, die Denken, Verwaltung, Erinnerung und Wissen verändert.

Schreiben ermöglicht die Externalisierung des Gedächtnisses. Es schafft ein symbolisches Gedächtnis (Assmann), das über den Horizont individueller Erinnerung hinausreicht. In diesem Sinne ist Schreiben eine anthropologische Antwort auf die Endlichkeit des Erinnerns – und auf die Sterblichkeit des Menschen selbst.

### Schrift als medientechnologischer und semiotischer Einschnitt

Schreiben ist nicht gleich Schreiben. Unterschiedliche Medien und unterschiedliche Schriftarten bringen jeweils andere semantische und epistemische Effekte hervor. Sie strukturieren nicht nur, was gedacht werden kann, sondern auch, wie Wissen erscheint. Drei zentrale Differenzachsen sind dabei zu beachten: die Materialität des Mediums, die formale Struktur der Schriftart und die kulturelle Kodierung von Weltbezug.

## Knowledge transfer/writing

*Carl Arthur*

### Abstract

This essay examines writing as a cultural technique for transferring knowledge. From an anthropological, media theory, and epistemological perspective, it shows how various forms of writing—from oral tradition to alphabetic notation to digital text generation—not only preserve knowledge but also generate it. Theorists such as Derrida, Bolz, Foucault, Hayles, and Lotman have made it clear that writing goes far beyond communication and the transfer of information: it structures thought, secures power relations, and opens up symbolic orders—culturally, epistemically, and institutionally.

### The writing being

Writing is not merely a technical activity, but a cultural practice deeply rooted in the fundamental anthropological constitution of human beings. The question of why humans write must be asked not only in historical terms—for example, in terms of the emergence of written cultures—but also systematically: What knowledge does writing make possible? What forms of knowledge does it open up? And why does the act of writing appear in most advanced civilizations as a necessary condition of civilization?

Writing as knowledge transfer means more than the mere transfer of information. It refers to the process by which subjective experience, collective knowledge, and cultural order are transformed into a permanent form. Writing transforms fleeting speech into permanent signs, thereby structuring the world in which we live.

### From speaking to writing: anthropological difference

The difference between oral and written communication is a cornerstone of cultural theory. Authors such as Jack Goody and Walter J. Ong have shown that the establishment of writing not only created a new medium, but also a completely different relationship to the world: where the spoken word disappears in an instant, writing remains. It is not a mirror of speech, but an abstract order that changes thinking, administration, memory, and knowledge.

Writing enables the externalization of memory. It creates a symbolic memory (Assmann) that extends beyond the horizon of individual memory. In this sense, writing is an anthropological response to the finitude of memory—and to the mortality of human beings themselves.

### Writing as a media-technological and semiotic turning point

Not all writing is the same. Different media and different fonts produce different semantic and epistemic effects. They structure not only what can be thought, but also how knowledge appears. Three central axes of difference must be taken into account here: the materiality of the medium, the formal structure of the font, and the cultural coding of world reference.

### Medien und Materialität: Speicher und Geschwindigkeit

Medientheoretiker wie Friedrich Kittler oder Vilém Flusser haben betont, dass jedes Medium der Schrift seine eigene epistemologische Struktur hervorbringt. Der Unterschied zwischen der Keilschrift, der alphabetischen Schrift und der digitalen Textverarbeitung ist nicht nur graduell, sondern kategorial: Was geschrieben wird, hängt auch davon ab, wie es geschrieben werden kann.

Schreiben ist immer auch Technisierung des Denkens. Die Materialität des Mediums – von der Tontafel bis zur digitalen Cloud – prägt die Art und Weise, wie Wissen erzeugt, organisiert und verteilt wird. In der Verwaltung, der Wissenschaft, der Literatur und der Philosophie: Überall dort, wo es auf dauerhafte Ordnungen ankommt, wird geschrieben.

Norbert Bolz hebt hervor, dass Schriftlichkeit nicht einfach Kommunikation ist, sondern ein Regime der Verzögerung, Distanz und Reflexion. Schreiben tritt als Drittes zwischen Sprecher und Hörer – es ermöglicht Objektivität durch mediale Vermittlung. Gerade angesichts digitaler Unmittelbarkeit wird sichtbar, dass Schreiben als medientechnologisches Dispositiv auch eine Kulturtechnik der Verlangsamung und Verdichtung darstellt.

### Schriftarten als Weltmodelle: Alphabet und Zeichenkomplexe

Nicht nur das Medium, auch die Struktur der Schrift beeinflusst, wie Wissen organisiert und vermittelt wird. Zwischen alphabetischen, syllabischen, logographischen oder hybriden Schriftsystemen bestehen fundamentale Differenzen, die sich in kulturellen Konzepten von Ordnung, Identität und Wissen spiegeln. Zwei paradigmatische Formen stehen exemplarisch für diese Differenz: das phonetische Alphabet des Westens und die sinographische Schrift Ostasiens.

### Alphabetische Schrift: Lautordnung und Grammatik

Das lateinische Alphabet beruht auf der Zerlegung von Sprache in minimale lautliche Einheiten (Phoneme). Es ist extrem ökonomisch, reduktiv – und dadurch universell kombinierbar. Diese Modularität erlaubt nicht nur eine hohe Schreibgeschwindigkeit, sondern auch analytische Präzision. Die Grammatik tritt als ordnende Instanz hinzu: In Sätzen strukturiert sich Zeit, Kausalität, Subjektivität.

Epistemischer Effekt:

Alphabetische Schrift verzeitlicht das Denken, zwingt zur Linearität. Sie erzeugt argumentativ-kausale Weltmodelle. Ordnung entsteht über Sequenz, Syntax, Logik. Das Denken wird grammatisch.

### Chinesische Zeichen: Bild, Bedeutung, Raum

Im Unterschied dazu basiert die chinesische Schrift nicht auf Lauten, sondern auf morphologischen Einheiten – jedes Zeichen trägt Bedeutung, nicht bloß Klang. Viele Zeichen sind ikonisch, andere etymologisch gewachsen. Ihre Bedeutung erschließt sich oft über räumliche Beziehungen (Radikale, Struktur). Es entsteht kein Satzfluss, sondern ein Bildtext, der simultan und mehrdimensional gelesen werden kann.

Epistemischer Effekt:

Sinographische Schrift verräumlicht das Denken. Sie erzeugt konstellative, oft assoziative Weltmodelle. Ordnung entsteht über Form, Relation, Kontext. Das Denken wird topologisch – nicht linear, sondern flächig.

William G. Boltz hebt in seiner Analyse der chinesischen Schrift hervor, dass diese nicht lediglich als phonetisches Notationssystem, sondern als eigenständige, symbolisch organisierte Wissensform verstanden

### Media and materiality: storage and speed

Media theorists such as Friedrich Kittler and Vilém Flusser have emphasized that every medium of writing produces its own epistemological structure. The difference between cuneiform writing, alphabetic writing, and digital text processing is not only gradual but categorical: what is written also depends on how it can be written.

Writing is always also the technologization of thought. The materiality of the medium—from clay tablets to the digital cloud—shapes the way knowledge is produced, organized, and distributed. In administration, science, literature, and philosophy: wherever permanent order is important, writing is used. Norbert Bolz emphasizes that writing is not simply communication, but a regime of delay, distance, and reflection.

Writing acts as a third party between speaker and listener—it enables objectivity through media mediation. Especially in the face of digital immediacy, it becomes apparent that writing, as a media-technological dispositif, also represents a cultural technique of slowing down and condensing.

### Fonts as world models: alphabets and sign complexes

Not only the medium, but also the structure of writing influences how knowledge is organized and communicated. There are fundamental differences between alphabetic, syllabic, logographic, and hybrid writing systems, which are reflected in cultural concepts of order, identity, and knowledge. Two paradigmatic forms exemplify this difference: the phonetic alphabet of the West and the sinographic script of East Asia.

### Alphabetic writing: sound order and grammar

The Latin alphabet is based on the breakdown of language into minimal phonetic units (phonemes). It is extremely economical, reductive—and therefore universally combinable. This modularity not only allows for high writing speed, but also analytical precision. Grammar acts as an organizing principle: time, causality, and subjectivity are structured in sentences.

Epistemic effect:

Alphabetic writing temporalizes thinking and forces linearity. It creates argumentative-causal models of the world. Order arises through sequence, syntax, and logic. Thinking becomes grammatical.

### Chinese characters: image, meaning, space

In contrast, Chinese writing is not based on sounds, but on morphological units—each character carries meaning, not just sound. Many characters are iconic, others have grown etymologically. Their meaning is often revealed through spatial relationships (radicals, structure). The result is not a flow of sentences, but an image text that can be read simultaneously and multidimensionally.

Epistemic effect:

Sinographic writing spatializes thinking. It creates constellative, often associative models of the world. Order arises through form, relation, and context. Thinking becomes topological—not linear, but two-dimensional.

In his analysis of Chinese writing, William G. Boltz emphasizes that it should not be understood merely as a phonetic notation system, but as an independent, symbolically organized form of knowledge.

E

werden muss. Die Struktur der chinesischen Zeichen verweist nicht auf lautliche Elemente, sondern auf semantische Relationen, die sich innerhalb eines historisch gewachsenen visuellen Codes entfalten. Diese Eigenlogik der Schrift steht im Gegensatz zu westlichen, phonetisch orientierten Paradigmen, in denen Schreiben als bloße Repräsentation gesprochener Sprache gilt. Der Ansatz von Boltz eröffnet damit einen alternativen Zugang zu Schrift als kultureller Matrix – unabhängig von der Sprache, die sie begleitet.

Jacques Derrida hat darauf hingewiesen, dass das Schreiben nicht als sekundäre Repräsentation der gesprochenen Sprache missverstanden werden darf. In der *écriture* wirkt das Zeichen als Spur, nicht als bloßes Zeichen eines bereits Gemeinten. Gerade in nicht-alphabetischen Systemen wird sichtbar, dass Sinn nicht einfach übertragen, sondern differenziell erzeugt wird. Schreiben ist somit kein Transportmittel von Bedeutung, sondern eine Produktionsform von Differenz.

Kulturelle Folgen: Wissenssysteme im Vergleich

Diese Differenzen markieren kulturelle Tiefenstrukturen, die auch heute noch in Verwaltung, Philosophie, Kunst und Politik nachwirken. Wissenstransfer ist nicht neutral, sondern immer schon geprägt von den symbolischen Architekturen der Schriftform.

### Schreiben als Form des Denkens

Ein zentrales Argument gegen die Reduktion des Schreibens auf bloßen Informationstransfer lautet: Schreiben erzeugt Wissen, es reproduziert es nicht nur. Der Schreibakt ist eine epistemische Praxis, in der neue Zusammenhänge entstehen. Nietzsche notierte, dass das Denken selbst ein Nebenprodukt des Schreibens sei – eine Einsicht, die später in der Dekonstruktion und der Diskurstheorie ihre Zuspitzung fand.

Schreiben strukturiert Gedanken, zwingt zur Präzision, provoziert Begriffe. Es ist nicht nur Ausdruck, sondern Formgebung. In diesem Sinne ist Schreiben eine kognitive Technik – eine Art zweiter Intellekt –, die den Menschen in die Lage versetzt, das Unausgesprochene zu artikulieren und das Unbewusste zu ordnen. Derrida hebt hervor, dass jedes Denken, das sich schriftlich artikuliert, immer schon ein Spiel mit der Spur ist, das nie zum Ursprung zurückführt – sondern neue Bedeutungsfelder öffnet.

### Schreiben als soziales System

Insofern Schreiben nicht nur individuell, sondern kollektiv vollzogen wird, ist es eine soziale Technik. Luhmann hat in seiner Systemtheorie gezeigt, dass Kommunikation nur dann systemisch anschlussfähig wird, wenn sie dokumentiert ist. Schrift fixiert Erwartungen, ermöglicht Revisionen, begründet Autoritäten – und stiftet damit die Ordnung komplexer Gesellschaften.

Die moderne Bürokratie wäre ohne Schrift nicht denkbar. Ebenso wenig wie das Recht, die Wissenschaft oder die Literatur. Schreiben fungiert als Medium der Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften – nicht zuletzt durch Archive, Bibliotheken, Akten und Manuskripte, die in ihrer Materialität jene Systeme konstituieren, die Ordnung und Wissen verbinden.

Michel Foucault hat gezeigt, dass solche Schriftpraktiken nicht bloß registrierend sind, sondern Macht ausüben: Akten, Listen, Protokolle – sie klassifizieren, normieren, selektieren. Schreiben ist damit nicht nur Wissensträger, sondern ein Werkzeug der Disziplinierung und Teil dessen, was Foucault als "Macht/Wissen-Komplex" beschreibt.

E

The structure of Chinese characters does not refer to phonetic elements, but to semantic relationships that unfold within a historically developed visual code. This inherent logic of writing contrasts with Western, phonetically oriented paradigms, in which writing is regarded as a mere representation of spoken language.

Boltz's approach thus opens up an alternative access to writing as a cultural matrix—independent of the language that accompanies it. Jacques Derrida has pointed out that writing must not be misunderstood as a secondary representation of spoken language. In *écriture*, the sign acts as a trace, not as a mere sign of something already meant.

In non-alphabetic systems in particular, it becomes apparent that meaning is not simply transferred, but differentially generated. Writing is thus not a means of transporting meaning, but a form of producing difference.

Cultural consequences: knowledge systems in comparison

These differences mark deep cultural structures that continue to have an impact today in administration, philosophy, art, and politics. Knowledge transfer is not neutral, but always shaped by the symbolic architectures of written form.

### Writing as a form of thinking

A central argument against reducing writing to mere information transfer is that writing generates knowledge; it does not merely reproduce it.

The act of writing is an epistemic practice in which new connections arise. Nietzsche noted that thinking itself is a by-product of writing—an insight that later found its culmination in deconstruction and discourse theory. Writing structures thoughts, forces precision, and provokes concepts. It is not only expression, but also shaping.

In this sense, writing is a cognitive technique—a kind of second intellect—that enables humans to articulate the unspoken and organize the unconscious. Derrida emphasizes that all thinking that is articulated in writing is always already a play with traces that never leads back to the origin—but opens up new fields of meaning.

### Writing as a social system

Insofar as writing is not only performed individually but also collectively, it is a social technique. In his systems theory, Luhmann showed that communication can only become systemically connectable if it is documented. Writing fixes expectations, enables revisions, establishes authorities – and thus creates order in complex societies.

Modern bureaucracy would be inconceivable without writing. The same applies to law, science, and literature. Writing functions as a medium of self-description for modern societies—not least through archives, libraries, files, and manuscripts, which in their materiality constitute the systems that connect order and knowledge.

Michel Foucault has shown that such writing practices are not merely recording devices, but exercise power: files, lists, protocols—they classify, standardize, select. Writing is thus not only a carrier of knowledge, but a tool of discipline and part of what Foucault describes as the "power/knowledge complex."



### Der digitale Bruch: Schreiben im Zeitalter der Algorithmen

Die digitale Transformation hat das Schreiben radikal verändert. Text ist heute vielfach Datenmaterial. Autovervollständigung, algorithmische Korrektur und maschinelles Schreiben stellen die Autorschaft infrage – und verlagern die Grenze zwischen Denken und Technik. Der Mensch schreibt heute nicht mehr allein. Doch diese Ko-Autorenschaft stellt auch neue Fragen an die epistemische Autonomie des Schreibens.

Gleichzeitig erleben wir eine neue Wertschätzung der analogen Schrift: Tagebücher, Notizbücher, handschriftliche Briefe – sie erscheinen als Gegenbild zur entkörperlichten Digitalität. In der Rückkehr zur Handschrift manifestiert sich eine Sehnsucht nach Langsamkeit, nach Präsenz – nach einem Schreiben, das nicht nur Wissen überträgt, sondern Denken ermöglicht.

### Schluss: Schreiben als Spur des Endlichen

Schreiben beginnt nicht mit Information, sondern mit einer Geste – einer Setzung, die Abwesenheit markiert und Zukunft adressiert. Es ist der Versuch, dem Verschwinden eine Form zu geben. In diesem Sinne ist Schreiben eine Praxis des Übergangs: zwischen Jetzt und Später, zwischen Ich und Anderen, zwischen Vergessen und Erinnern.

Doch was geschieht mit dem Schreiben, wenn es nicht mehr aus einem menschlichen Bewusstsein hervorgeht? In der Ära der algorithmischen Textproduktion stellt sich die Frage nach dem Wissenstransfer neu. Wenn Maschinen schreiben – ohne Intention, ohne Leib, ohne Zeitgefühl –, stellt sich nicht nur die Frage nach der Autorschaft, sondern auch nach neuen epistemischen Modi: Können algorithmisch erzeugte Texte nicht auch neue Formen der Erkenntnis hervorbringen, indem sie Muster sichtbar machen, die dem menschlichen Denken verborgen bleiben? Während die einen (z. B. Katherine Hayles) darin eine Erweiterung kognitiver Systeme erkennen, betonen andere (wie Alexander Galloway) die Tendenz zur Standardisierung und Steuerung. Zunächst verschiebt sich die Funktion des Schreibens: Es wird nicht mehr als Ausdruck einer Existenz verstanden, sondern als funktionale Erzeugung von Anschlussfähigkeit. Der Text wird damit ambivalent: Er ist sowohl Ausdruck algorithmischer Wiederholung als auch Ort potenzieller Entdeckung – er eröffnet neue Formen des Erkennens, gerade weil er sich von intentionaler Autorschaft löst, und verliert zugleich an Tiefe dort, wo er nur Variation ohne Erfahrung produziert.

In der Sprache Derridas ließe sich sagen: Der Text verliert seine Autor-Spur, er zirkuliert als reines Spiel der *différance* – ohne Ursprung, ohne letztes Ziel. Der Wissenstransfer wird zur Simulation von Sinn, zur algorithmischen Performanz semantischer Muster. Was dabei gewonnen wird, ist Effizienz. Was verloren gehen könnte, ist jene symbolische Tiefe, wie sie etwa in einem handschriftlichen Tagebucheintrag spürbar wird – in der Unregelmäßigkeit der Schrift, der Spontanität des Ausdrucks, der Unmittelbarkeit des Gedankens. Man denke etwa an den Satz: „Ich weiß nicht, ob ich morgen wieder aufwache.“ – im Kontrast zu einer generischen KI-Formulierung wie: „Die Qualität des Schlafs ist individuell verschieden.“ Im Vergleich dazu wirken algorithmisch generierte Texte oft glatter, syntaktisch korrekt, aber entleert von jenem biografischen Überschuss, der menschliches Schreiben durchdringt, in der das Schreiben nicht nur überträgt, sondern bezeugt, dass jemand etwas gewusst, gedacht, erlitten hat.

Gerade deshalb bleibt die Frage aktuell: Warum schreibt der Mensch? Vielleicht, weil nur der Mensch – in seiner Endlichkeit – Gründe hat zu schreiben: Gründe, die nicht in Funktion, sondern in Erfahrung wurzeln. Norbert Bolz spricht vom Schreiben als Entschleunigungsmedium, das Reflexion erst möglich macht, während Foucault zeigt, wie Schreiben zugleich in Machtverhältnisse eingebunden ist. Der Mensch schreibt nicht trotz, sondern wegen seiner Position im Spannungsfeld von Wissen, Subjektivität und Ordnung – und genau darin

### The digital divide: Writing in the age of algorithms

The digital transformation has radically changed writing. Today, text is often data. Auto-complete, algorithmic correction, and machine writing are challenging authorship—and shifting the boundary between thought and technology. People no longer write alone. But this co-authorship also raises new questions about the epistemic autonomy of writing.

At the same time, we are experiencing a new appreciation for analog writing: diaries, notebooks, handwritten letters—they appear as a counterimage to disembodied digitality. The return to handwriting manifests a longing for slowness, for presence—for a form of writing that not only transfers knowledge but also enables thinking.

### Conclusion: Writing as a trace of the finite

Writing does not begin with information, but with a gesture—an act that marks absence and addresses the future. It is an attempt to give form to disappearance. In this sense, writing is a practice of transition: between now and later, between myself and others, between forgetting and remembering.

But what happens to writing when it no longer emerges from human consciousness? In the era of algorithmic text production, the question of knowledge transfer arises anew. When machines write—without intention, without body, without a sense of time—the question of authorship arises, but so do new epistemic modes: Can algorithmically generated texts also produce new forms of knowledge by revealing patterns that remain hidden from human thought? While some (e.g., Katherine Hayles) see this as an extension of cognitive systems, others (such as Alexander Galloway) emphasize the tendency toward standardization and control. First, the function of writing shifts: it is no longer understood as an expression of existence, but as the functional production of connectivity. The text thus becomes ambivalent: it is both an expression of algorithmic repetition and a place of potential discovery—it opens up new forms of cognition precisely because it detaches itself from intentional authorship, while at the same time losing depth where it produces only variation without experience.

In Derrida's language, one could say that text loses its authorial trace and circulates as a pure play of *différance*—without origin, without ultimate goal. Knowledge transfer becomes a simulation of meaning, an algorithmic performance of semantic patterns. What is gained in the process is efficiency. What could be lost is the symbolic depth that can be felt in a handwritten diary entry, for example—in the irregularity of the writing, the spontaneity of expression, the immediacy of thought. Consider, for example, the sentence: “I don't know if I'll wake up again tomorrow.”—in contrast to a generic AI formulation such as: “The quality of sleep varies from person to person.” In comparison, algorithmically generated texts often appear smoother, syntactically correct, but emptied of the biographical excess that permeates human writing, in which writing not only conveys but also testifies that someone has known, thought, or suffered something.

This is precisely why the question remains relevant: Why do humans write? Perhaps because only humans—in their finitude—have reasons to write: reasons that are rooted not in function but in experience. Norbert Bolz speaks of writing as a medium of deceleration that makes reflection possible in the first place, while Foucault shows how writing is simultaneously embedded in power relations. Humans write not despite but because of their position in the field of tension between knowledge, subjectivity, and order—and precisely therein

## E

liegen seine Gründe. Und nur dort, wo diese Gründe spürbar werden, beginnt das Schreiben wirklich – als Geste des Denkens im Schatten der Zeit. Doch wie lange bleibt diese Geste noch unsere?

### Literaturhinweise

- Assmann, Jan*: Das kulturelle Gedächtnis. München: Beck, 1992.  
*Bolz, Norbert*: Am Ende der Gutenberg-Galaxis. München: Wilhelm Fink, 1993.  
*Bolz, William G.*: The Origin and Early Development of the Chinese Writing System. New Haven: American Oriental Society, 1994.  
*Derrida, Jacques*: Grammatologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.  
*Foucault, Michel*: Überwachen und Strafen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.  
*Galloway, Alexander R.*: The Interface Effect. Cambridge: Polity Press, 2012.  
*Goody, Jack*: The Domestication of the Savage Mind. Cambridge: CUP, 1977.  
*Hayles, N. Katherine*: How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis. Chicago: University of Chicago Press, 2012.  
*Kittler, Friedrich*: Grammophon, Film, Typewriter. Berlin: Brinkmann & Bose, 1986.  
*Lotman, Jurij*: Die Struktur literarischer Texte. München: Fink, 1972.  
*Ong, Walter J.*: Orality and Literacy. London: Routledge, 1982.

## C

And only where these reasons become apparent does writing truly begin—as a gesture of thinking in the shadow of time. But how long will this gesture remain ours?

### Literature

- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis (The Cultural Memory). Munich: Beck, 1992.  
 Bolz, Norbert: Am Ende der Gutenberg-Galaxis (At the End of the Gutenberg Galaxy). Munich: Wilhelm Fink, 1993.  
 Boltz, William G.: The Origin and Early Development of the Chinese Writing System. New Haven: American Oriental Society, 1994.  
 Derrida, Jacques: Grammatology. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.  
 Foucault, Michel: Discipline and Punish. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.  
 Galloway, Alexander R.: The Interface Effect. Cambridge: Polity Press, 2012.  
 Goody, Jack: The Domestication of the Savage Mind. Cambridge: CUP, 1977.  
 Hayles, N. Katherine: How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis. Chicago: University of Chicago Press, 2012.  
 Kittler, Friedrich: Gramophone, Film, Typewriter. Berlin: Brinkmann & Bose, 1986.  
 Lotman, Jurij: The Structure of Literary Texts. Munich: Fink, 1972.  
 Ong, Walter J.: Orality and Literacy. London: Routledge, 1982.

## Kafkas Schreiben als Theater - eine Skizze

Zwischen Bühne und Anti-Bühne

Georg Magoni

### Mimesis ohne Schauspiel

Kafkas eigene Reflexion über seinen Nachahmungstrieb offenbart eine fundamentale Ambivalenz gegenüber der Kunst des Schauspielens. Er unterscheidet zwischen der groben, äußeren Nachahmung, die ihm fremd bleibt, und einer feinen, innerlichen Mimesis, die so vollkommen gelingt, dass sie sich seiner eigenen Beobachtung entzieht. Diese Mimesis ist nicht öffentlich, nicht performativ, sondern vollzieht sich in der Tiefe der eigenen Existenz. Der Schauspieler tritt vor das Publikum; Kafka tritt vor sich selbst zurück. Sein Nachahmungstrieb ist von einer Mühelosigkeit durchdrungen, die gerade deshalb nicht zur Schauspielkunst taugt, weil sie keinen Ausdruckswillen kennt.

### Die Bühnenstruktur der Prosa

Kafka bedient sich der Mittel des Theaters – Dialoge, Szenen, Konstellationen –, nur um sie sogleich zu entkräften. Die Texte erzeugen Bühnensituationen, doch der Raum der Handlung zerfällt, die Bewegungen der Figuren entgleiten ins Absurde, und die Dialoge gleichen mechanischen Versatzstücken. Martin Puchner hat dies als antitheatrale Strategie beschrieben: Kafka setzt theatralische Mittel ein, um sie gegen sich selbst zu wenden. Seine Regieanweisungen, sofern vorhanden, sind keine Hilfen für die Inszenierung, sondern Irrlichter, die den Leser in die Irre führen. Sie versprechen Aufführung und entziehen sich zugleich der Theatralität.

### Widerstand gegen das Theater

Das eigentliche Theater Kafkas ist ein Theater des Widerstands gegen die Äußerlichkeit. Sein Schreiben vollzieht sich im Zwischenraum von Vorstellung und Manifestation. Gerade weil es Elemente des Bühnenhaften aufruft, verweigert es sich deren Einlösung. Theater heißt hier nicht Darstellung, sondern Entzug; nicht Verkörperung, sondern Verflüssigung. Die Regieanweisung gegen die Bühne zu wenden bedeutet, den Befehl zum Handeln so zu gestalten, dass er das Handeln unmöglich macht. In diesem Sinne ist Kafka kein Dramatiker, sondern ein Antidramatiker.

### Die Entfremdung des Schreibens

Die Spannung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit spiegelt sich auch in Kafkas Beziehung zur Freundschaft und zur Öffentlichkeit des Schreibens. Die Vorstellung, seinem Freund Max Brod vorzulesen, lähmt ihn. Das Schreiben verlangt Einsamkeit, Abgeschlossenheit, Distanz. Jeder Versuch, das Geschriebene unmittelbar in soziale Kommunikation zu übersetzen, gefährdet seine Integrität. Schreiben wird so selbst zu einem theatralen Akt der Entfremdung: ein Spiel ohne Zuschauer, eine Aufführung im leeren Raum der eigenen Existenz.

### Fazit: Theater als Zwischenraum

Kafkas Schreiben schafft Zwischenräume: Räume, in denen die Formen des Theaters anwesend sind, ohne sich zu erfüllen. Es ist ein Theater, das die Bedingungen seiner eigenen Unmöglichkeit vorführt. Indem Kafka die Bühne nicht betritt, sondern beschreibt, indem er die Aufführung nicht vollzieht, sondern reflektiert, entwirft er eine neue Form von Theatralität: eine Literatur, die im Modus des Entzugs das Theater denkt.

### Das Liebesdrama Felice Bauer: Schreiben als Inszenierung

Kafka inszeniert sein Verhältnis zu Felice Bauer als ein Schreiben auf Distanz, das nicht Nähe, sondern das Fortbestehen der Distanz zum Ziel hat. In seinen Briefen stellt er Felice nicht einfach Fragen oder teilt ihr

## Kafka's writing as theater—an outline

### Between stage and anti-stage

Georg Magoni

### Mimesis without acting

Kafka's own reflections on his urge to imitate reveal a fundamental ambivalence toward the art of acting. He distinguishes between crude, external imitation, which remains alien to him, and a subtle, internal mimesis that is so perfect that it eludes his own observation. This mimesis is not public, not performative, but takes place in the depths of one's own existence. The actor steps in front of the audience; Kafka steps back in front of himself. His urge to imitate is imbued with an effortlessness that is unsuitable for the art of acting precisely because it knows no desire for expression.

### The stage structure of prose

Kafka uses the tools of theater—dialogues, scenes, constellations—only to immediately invalidate them. The texts create stage situations, but the space of the action disintegrates, the movements of the characters slip into the absurd, and the dialogues resemble mechanical set pieces. Martin Puchner has described this as an anti-theatrical strategy: Kafka uses theatrical means to turn them against themselves. His stage directions, where they exist, are not aids to staging, but will-o'-the-wisps that lead the reader astray. They promise performance and at the same time elude theatricality.

### Resistance to theater

Kafka's actual theater is a theater of resistance against externality. His writing takes place in the space between imagination and manifestation. Precisely because it evokes elements of the stage, it refuses to fulfill them. Theater here does not mean representation, but withdrawal; not embodiment, but liquefaction. Turning stage directions against the stage means formulating the command to act in such a way that it makes action impossible. In this sense, Kafka is not a dramatist, but an anti-dramatist.

### The alienation of writing

The tension between inwardness and outwardness is also reflected in Kafka's relationship to friendship and to the public nature of writing. The idea of reading aloud to his friend Max Brod paralyzes him. Writing requires solitude, seclusion, distance. Any attempt to translate what has been written directly into social communication jeopardizes its integrity. Writing thus becomes a theatrical act of alienation: a play without an audience, a performance in the empty space of one's own existence.

### Conclusion: Theater as an interspace

Kafka's writing creates interstices: spaces in which the forms of theater are present without being fulfilled. It is a theater that demonstrates the conditions of its own impossibility. By not entering the stage but describing it, by not performing but reflecting, Kafka creates a new form of theatricality: a literature that conceives of theater in the mode of withdrawal.

### The love drama Felice Bauer: writing as staging

Kafka stages his relationship with Felice Bauer as writing at a distance, whose goal is not closeness but the continuation of distance. In his letters, he does not simply ask Felice questions or share his

E

Nachrichten mit; vielmehr baut er Szenen, in denen sie eine zugewiesene Rolle spielt. Die Briefe sind Regieanweisungen eines Lebens, das sich nicht vollziehen, sondern in der Imagination bestehen soll.

Felice erscheint dabei nicht als eigenständiges Gegenüber, sondern wird als Figur in ein Drama eingeführt, dessen Hauptdarsteller, Autor und Regisseur Kafka selbst bleibt. Ihre Antworten werden antizipiert, korrigiert, eingefordert. Der Briefwechsel wird so zur Bühne eines Kampfes zwischen dem Wunsch nach absoluter Verbindlichkeit und der Furcht vor jeder Form realer Bindung.

Kafka zwingt Felice durch die Dynamik der Briefe in eine paradoxe Position: Sie soll präsent sein, aber nicht wirklich erscheinen; sie soll Teil seiner Existenz werden, ohne diese Existenz je zu berühren.

Das Scheitern dieser Beziehung, die im berühmten „Gerichtshof im Hotel Askanischer Hof“ gipfelt, ist weniger persönliches Versagen als vielmehr die logische Konsequenz der literarischen Struktur dieser Inszenierung: Die Bühne, auf der Kafka liebt, duldet kein anderes Bewusstsein als das eigene.

Schreiben ersetzt Handeln.

Schreiben schafft ein Liebesdrama, das das Leben selbst ausschließt.

Schreiben macht die andere zur literarischen Figur.

C

Messages with; rather, he constructs scenes in which she plays an assigned role. The letters are stage directions for a life that is not to be lived, but to exist in the imagination.

Felice does not appear as an independent counterpart, but is introduced as a character in a drama in which Kafka himself remains the main actor, author, and director. Her responses are anticipated, corrected, demanded. The correspondence thus becomes the stage for a struggle between the desire for absolute commitment and the fear of any form of real attachment. Through the dynamics of the letters, Kafka forces Felice into a paradoxical position: she is supposed to be present, but not really appear; she is supposed to become part of his existence without ever touching it.

The failure of this relationship, which culminates in the famous “courtroom scene in the Hotel Askanischer Hof,” is less a personal failure than the logical consequence of the literary structure of this staging: the stage on which Kafka loves tolerates no consciousness other than his own.

Writing replaces action.

Writing creates a love drama that excludes life itself.

Writing turns the other into a literary character.

## Tausend Auftritte. Zur Ästhetik der populistischen Wiederkehr

von Jürgen Miller

### I. Zwischenreich

„*Ich bin ja gleich da weil ich immer da bin*“ – so spricht die Stimme aus dem Monolog „Tausend Auftritte“ (2019/2020).

Es ist nicht nur Trump, der hier spricht, sondern eine Figur, die aus der Geschichte gefallen ist. "Trump", eine Person aus der Hyperrealität der modernen Massenmedien, entstanden in einem Fernsehstudio, durch Twitter zu der Gestaltung geworden, die wir mit diesem Namen verbinden: Eine **Sprachgestalt**, ein **Zwischenwesen**, ein **Bardo-Avatar**. Und auch: ein Wiederkehrer, Wiedergänger, der nicht tot zu bekommen ist, eine Figur aus der Theater- oder Opernliteratur, die immer wieder auftritt, einige, wie wir alle wissen, seit tausenden von Jahren. In unterschiedlichen zeitbedingten Kontexten, aber in der Regel mit sich selbst identisch.

In der tibetischen Totenbuch-Tradition bezeichnet das *Bardo* den Zustand zwischen Tod und Wiedergeburt – eine Zone der unentschiedenen Existenz, in der Illusionen, Visionen und Dämonen bestimmend sind. Das ist die Zone der Bibliothek, der Lettern, des Aufgeschriebenen. Was geschieht mit den unzähligen dialogisch erzählten Figuren, mit ihren Auftritten, die als Anweisungen geschrieben vorliegen, die aber ersteinmal nichts sind als Worte. Genau hier also: im phantasmatischen Raum der Sprache bewegt sich die Figur dieses Textes: nach dem Verlust politischer Macht, aber vor dem endgültigen Verschwinden, mit dem Versprechen, wiederkommen.

Die Präsenz nach dem Ende ohne Ende, dieses Auftreten nach dem Abgehen, diese *Stimme ohne Amt*, aber mit größerer Lautstärke – sie formt das, was wir heute „Trump“ nennen. Nicht die Person, sondern die **Aura**, **Liturgie**, der **Algorithmus**.

"Trump" ist nicht weg. "Trump" ist *immer gleich da*. Und dass er *wieder da* ist, ist wenig erstaunlich. Auch das erzählt dieser Text, der nach dem Ende der ersten Amtszeit des Donald Trump entstanden ist.

### II. Sprache als Ritual

„*Bühne frei – Vorhang hoch – Spot an*“ – dieser Refrain durchzieht den Monolog wie ein Mantra. Was sich hier Auftritt verschafft, ist keine Rede im klassischen Sinne, kein Argument, kein Gedanke. Es ist **eine Beschwörung**, eine performative Sprachhandlung, eine also, die sich selbst erzeugt. Wie in einem magischen Ritus wiederholt sich die Präsenz durch Sprache und wird durch Sprechen gewährleistet.

In „Tausend Auftritte“ wird Sprache nicht verwendet, um zu überzeugen – sie **ist** der Auftritt. Sie ist die Bühne, das Licht, das Mikrofon. In ihr verschwindet jede Trennung zwischen Subjekt und Rolle: Der Sprecher *ist*, was er sagt. Und was er sagt, ist **das Immergleiche – aber immer anders**.

Der Text operiert mit den Mitteln religiöser und populistischer Liturgie:

- **Wiederholung:** „*Ich komme, ich komme, gegangen, gewaltig.*“

## A Thousand Appearances. On the Aesthetics of Populist Return

by Jürgen Miller

### I. Zwischenreich

“*I’ll be right there because I’m always there*” – so speaks the voice in the monologue “A Thousand Appearances” (2019/2020).

It is not only Trump who speaks here, but a figure who has fallen out of history. “Trump,” a person from the hyperreality of modern mass media, created in a television studio, shaped by Twitter into the form we associate with this name: a **speech figure**, an **intermediate being**, a **bardo avatar**. And also: a revenant, a revenant who cannot be killed, a figure from theater or opera literature who appears again and again, some, as we all know, for thousands of years. In different temporal contexts, but usually identical with himself.

In the Tibetan Book of the Dead tradition, the *bardo* refers to the state between death and rebirth—a zone of undecided existence where illusions, visions, and demons reign supreme. This is the zone of the library, of letters, of the written word. What happens to the countless characters narrated in dialogue, with their appearances written down as instructions, but which are initially nothing more than words? This is precisely where the character in this text moves: in the phantasmal space of language, after the loss of political power, but before final disappearance, with the promise to return.

The presence after the end without end, this appearance after departure, this *voice without office*, but with greater volume—it forms what we now call “Trump.” Not the person, but the **aura**, the **liturgy**, the **algorithm**.

‘Trump’ is not gone. “Trump” is *always there*. And it is hardly surprising that he is *back*. This is also what this text, written after the end of Donald Trump’s first term in office, tells us.

### II. Language as ritual

“*Clear the stage – raise the curtain – spotlight on*” – this refrain runs through the monologue like a mantra. What emerges here is not a speech in the classical sense, not an argument, not a thought. It is **an incantation**, a performative act of speech, one that generates itself. As in a magical ritual, presence is repeated through language and ensured by speech.

In “Tausend Auftritte,” language is not used to convince—it **is** the performance. It is the stage, the light, the microphone. In it, any separation between subject and role disappears: the speaker *is* what he says. And what he says is **always the same—but always different**.

The text operates with the means of religious and populist liturgy:

- **Repetition:** “*I come, I come, gone, powerful.*”

F

- 
- **Über-Steigerung:** blutiges Steak und Weltuntergang werden im gleichen Atemzug miteinander kombiniert.
- **Ruf und Echo:** Der Sprechende erzeugt sein Publikum durch seine Adressierung („Ihr da draußen“, „meine Prätorianer“).

Diese Sprachform erinnert an das, was Peter Sloterdijk einmal „*Liturgien der Selbstvergewisserung*“ nannte – nur dass sie hier **entgrenzt, ausufernd** im Sinne des Wortes ist. Diese Sprechform ist nicht Kanon, Dogma, sie ist nicht institutionalisiert, keine vorgegebene Form stützt das Sprechen. Es stützt sich auf seine Lautstärke, auf das Echo, auf das Erzittern und Schwingen der Luft: **Phoné statt Logos**.

Hierin liegt eine tiefere Struktur. Die Rhetorik der Auftritte, die *endlose Variation des Immergleichen*, vollzieht die Grundgeste des Populismus: die Welt so oft zu sagen, bis sie real wird. Oder: „*Ich bin gewählt – also bin ich.*“

---

### III. Der Präsident als Projektionsfläche

Die Stimme, die in *Tausend Auftritte* spricht, ist nicht kohärent, nicht konsistent, nicht individuell. Sie ist **zusammengeschnitten, zersplittert, zusammengesetzt** – aus Tweets, Fernsehauftritten, Songs, Bekenntnissen, Lügen. "Trump" erscheint nicht als Person, sondern als **Klangkörper kollektiver Affekte**.

In diesem Text **spricht nicht Donald Trump – er wird gesprochen und überlässt sich dem Sprechen**. Die, die ihn lieben geben ihm ihre Sprache wie die, die ihn hassen: Quelle sind Medien, Memes, Maschinen. Ein Publikum, das seinen Auftritt **erwartet und herbeibeschwört**. "Trump" ist das Sprachrohr eines Wunsches, der sich selbst nicht artikulieren kann – vielleicht als Aufschrei, Beleidigung, Überschwang.

Der Monolog macht dies radikal sichtbar: Das „Ich“ im Text ist **vieltimmig, schillernd, unstabil**. Es nimmt Rollen an, wechselt Tonlagen, springt zwischen Bibel und Rap, Shakespeare und Wahlbetrug. Es ist, als würde ein ganzes Zeitalter sich durch einen Körper hindurch artikulieren wollen. "Trump" wird zur **sprechenden Membran** einer Gesellschaft, die sich selbst nicht mehr versteht.

Darin liegt eine zentrale Ästhetik populistischer Wiederkehr: Der Populist ist **nicht Autorität im klassischen Sinn**, sondern **Interface, Resonanzraum, Apparat**. Das Publikum ist nicht Adressat, sondern **Ko-Autor**. Es sagt: „Sprich!“ – und er sagt: „Ich bin eure Stimme.“ Nicht was er sagt zählt, sondern dass er sagt, **dass er spricht, dass er da ist**.

---

### IV. Cäsarenwahn und Requisitenlogik

„*Ich sitz am Drücker, rot wie das Telefon*“ – dieser Satz, mitten im sprachlichen Inferno von *Tausend Auftritte*, markiert eine zentrale Figur des Textes: die **Theatralisierung der Macht durch ihre Symbole**. Was Trump in diesem Monolog auf die Bühne bringt, ist nicht Politik im klassischen Sinn, sondern eine **Ausstattungsschau autoritärer Gesten**.

Im Zentrum steht nicht das Programm, sondern das **Requisit**: das Glas Wasser, die Bibel, die Flagge, das Telefon, das Mikrofon. In ihrer überdeutlichen Sichtbarkeit erhalten diese Gegenstände **rituelle Funktion**. Sie sind keine Mittel zur Kommunikation – sie **sind die Botschaft selbst**.

F

- **Exaggeration:** bloody steak and the end of the world are combined in the same breath.
- **Call and echo:** the speaker creates his audience by addressing them (“you out there,” “my Praetorians”).

This form of speech is reminiscent of what Peter Sloterdijk once called “liturgies of self-assurance” – except that here it is **unbounded, sprawling** in the literal sense of the word. This form of speech is not canon, dogma; it is not institutionalized, no prescribed form supports the speech. It relies on its volume, on the echo, on the trembling and vibration of the air: **phoné instead of logos**.

Therein lies a deeper structure. The rhetoric of appearances, the *endless variation of the same*, accomplishes the basic gesture of populism: to say the world so often until it becomes real. Or: “*I am elected – therefore I am.*”

### III. The president as a projection screen

The voice that speaks in *a thousand appearances* is not coherent, not consistent, not individual. It is **cut together, fragmented, assembled** – from tweets, television appearances, songs, confessions, lies. “Trump” does not appear as a person, but as a **sound body of collective affects**.

In this text, Donald Trump does not speak—he is spoken and surrenders himself to speech. Those who love him give him their language, as do those who hate him: the sources are the media, memes, machines. An audience that **awaits and invokes** his appearance. “Trump” is the mouthpiece of a desire that cannot articulate itself—perhaps as an outcry, an insult, exuberance.

The monologue makes this radically visible: the “I” in the text is **polyphonic, dazzling, unstable**. It takes on roles, changes pitches, jumps between the Bible and rap, Shakespeare and election fraud. It is as if an entire era wants to articulate itself through one body. “Trump” becomes the **speaking membrane** of a society that no longer understands itself.

This is where we find a central aesthetic of populist recurrence: the populist is **not an authority in the classical sense**, but rather an **interface, a resonance chamber, an apparatus**. The audience is not the addressee, but rather the **co-author**. It says, “Speak!” – and he says, “I am your voice.” It is not what he says that counts, but rather that he says **that he speaks, that he is there**.

### IV. Caesar's madness and the logic of props

“*I'm sitting on the button, red as the telephone*” – this sentence, in the midst of the linguistic inferno of *Tausend Auftritte*, marks a central figure of the text: the **theatricalization of power through its symbols**. What Trump brings to the stage in this monologue is not politics in the classical sense, but a **display of authoritarian gestures**.

The focus is not on the program, but on the **props**: the glass of water, the Bible, the flag, the telephone, the microphone. Their exaggerated visibility gives these objects a **ritual function**. They are not means of communication – they **are the message itself**.

F

Wie ein Performer in einer nicht endenwollenden Inszenierung greift die Figur auf diese Objekte zurück, um sich zu vergewissern: *Ich bin noch da. Ich wirke noch. Ich erscheine*. Die Politik wird zur Bühne, die Bühne zur Katastrophe, die Katastrophe zum Karneval. **Der Cäsar betritt den Zirkus** – aber nicht, um ihn zu ordnen, sondern um ihn zu vitalisieren, zu elektrisieren.

Die Requisitenlogik ersetzt den deliberativen Diskurs durch mediale Inszenierung. Es ist kein Zufall, dass Trump seine Handlungen oft als „*show*“ bezeichnete – und seine Gegner als „*losers*“. Die Bühne ist kein Ort des Arguments, sondern des **Überwältigungseffekts**. Es zählt nicht, ob man glaubt, was gezeigt wird – es zählt, **dass man nicht wegsehen kann**.

Was wir hier erleben, ist die **Rückkehr einer imperialen Rhetorik**, die sich durch ihre äußere Form legitimiert. Ein Form des Cäsarismus im Zeitalter der Meme: Wer sichtbar ist, wer laut ist, wer Requisiten beherrscht, **der herrscht – wenigstens für den Moment**.

## V. Postpolitischer Erlöser

„*Ich liebe Euch, mein Publikum, meine Fans – ich verlasse Euch nicht, ich verlasse Euch nie*.“ So endet die Stimme von *Tausend Auftritte*: nicht mit einem Rücktritt, sondern mit einem Schwur. **Nicht das Amt, sondern die Erscheinung wird fortbestehen**. Der Populist stirbt nicht – er verwandelt sich.

Was der Text in seiner litaneihaften Überfülle beschreibt, ist kein klassischer politischer Machtverlust, sondern ein **Transformationsmythos**. Der Erzähler wird nicht abgewählt – er **geht hinüber**: in eine neue Gestalt, einen anderen Aggregatzustand der Präsenz. Das Scheitern ist Auftakt zur nächsten Runde. Der Abstieg wird zum Versprechen.

"Trump" erscheint hier als eine **Figur der populistischen Wiederkehr**: ein immer wiederkehrendes *Ich*, das seinen Ursprung im Applaus, in der Bewunderung hat. Seine Macht ist nicht institutionell, sondern affektiv. **Er existiert, weil er erinnert wird, weil er herbeigesehnt wird, weil er gebraucht wird – Hassfigur, Held und Heilsbringer**.

In dieser Form entzieht sich der Populist den politischen Kategorien. Er ist **kein Politiker**, sondern ein *Gefühlskatalysator*. Kein Repräsentant des Volkes, sondern sein **Lautsprecher**. Kein Führer, sondern ein **Frequenzverstärker** für Affekte, Unruhe, Rachegefühle, Befreiungssehnsucht.

So offenbart *Tausend Auftritte* nicht nur das Ende einer Präsidentschaft, sondern das **Ende des Politischen im klassischen Sinne**. Was an seine Stelle tritt, ist ein Modus der Erscheinung: **Macht als Performanz**, Souveränität als Präsenzbehauptung, Politik als endlose Rückkehr der Stimme, die ruft: *Ich bin noch da. Ich komme. Ich komme. Ich bin gekommen*

C

Like a performer in a never-ending production, the figure resorts to these objects to reassure himself: *I am still here. I am still effective. I am still visible*. Politics becomes a stage, the stage becomes a catastrophe, the catastrophe becomes a carnival. Caesar enters the circus—but not to bring order, rather to revitalize and electrify it.

The logic of props replaces deliberative discourse with media staging. It is no coincidence that Trump often described his actions as a “show” and his opponents as “losers.” The stage is not a place for argument, but for overwhelming effect. It doesn’t matter whether you believe what is being shown—what matters is that you can’t look away.

What we are witnessing here is the return of imperial rhetoric, which legitimizes itself through its outward form. A form of Caesarism in the age of memes: whoever is visible, whoever is loud, whoever masters props, rules – at least for the moment.

## V. Post-political savior

“*I love you, my audience, my fans—I will not leave you, I will never leave you*.” This is how the voice of *Tausend Auftritte* ends: not with a resignation, but with a vow. It is not the office that will continue to exist, but the appearance. The populist does not die—he transforms.

What the text describes in its litany-like excess is not a classic loss of political power, but a myth of transformation. The narrator is not voted out—he passes over: into a new form, a different state of presence. Failure is the prelude to the next round. The decline becomes a promise.

“Trump” appears here as a figure of populist return: a recurring *I* that has its origins in applause and admiration. His power is not institutional, but affective. He exists because he is remembered, because he is longed for, because he is needed—a hate figure, a hero, and a savior.

In this form, the populist eludes political categories. He is not a politician, but an *emotional catalyst*. Not a representative of the people, but their mouthpiece. Not a leader, but a frequency amplifier for emotions, unrest, desires for revenge, and longing for liberation.

Thus, *A Thousand Performances* reveals not only the end of a presidency, but the end of politics in the classical sense. What replaces it is a mode of appearance: power as performance, sovereignty as an assertion of presence, politics as the endless return of the voice that calls out: *I am still here. I am coming. I am coming. I have come*.

## Todesarten

### Arthur

Ich liege da auf irgend etwas Hartem, auf dem Rücken ausgestreckt, sehe gar nichts und vermag mich nicht zu bewegen. Um mich herum wird gegangen und geschrien, der Hauptmann brüllt, die Wirtin kreischt — auf einmal wieder Ruhe ... da trägt man mich schon im geschlossenen Sarge. Und ich fühle, wie der Sarg hin und her schwankt, ich denke darüber nach und plötzlich werde ich zum ersten Male bei dem Gedanken stutzig, daß ich doch gestorben, somit tot bin (ich weiß es und zweifle nicht daran), daß ich nicht sehe und mich nicht bewege, wogegen ich aber noch fühle und denke. Doch bald finde ich mich damit ab, und nehme — wie gewöhnlich im Schlaf — die Wirklichkeit ohne Widerspruch hin.

Nun werde ich in die Erde gelegt. Alle entfernen sich, ich bleibe allein, ganz allein. Ich rühre mich nicht. So oft ich früher während des Lebens mir vergegenwärtigte, wie man mich zu Grabe bringen wird, verband ich mit der Vorstellung vom Grabe nur das Gefühl von Nässe und Kälte. Und so fühlte ich auch jetzt, daß mir sehr kalt war, besonders in den Zehenspitzen — aber sonst fühlte ich nichts.

Ich lag so da und erwartete sonderbarerweise nichts, ich nahm ohne Widerspruch an, daß ein Toter nichts mehr zu erwarten habe. Aber es war feucht. Ich weiß nicht, wieviel Zeit verstrich, eine Stunde oder einige Tage, oder gar viele Tage. Doch plötzlich fiel auf mein geschlossenes linkes Auge ein Tropfen Wasser, der durch den Sargdeckel durchgesickert war; nach einer Minute fiel ein zweiter, nach einer weiteren Minute ein dritter und so weiter fort, jede Minute einer. Tiefe Entrüstung entbrannte mit einem Male in meinem Herzen und plötzlich empfand ich in demselben einen physischen Schmerz.

„Das ist meine Wunde“, dachte ich, „das ist der Einschuß, dort sitzt die Kugel.“ Doch der Tropfen fiel noch immer, jede Minute und gerade auf mein geschlossenes linkes Auge. Und ich rief mit einem Male, nicht mit meiner Stimme, denn ich konnte mich nicht bewegen, sondern mit meinem ganzen Wesen zum mächtigen Urheber alles dessen, was mit mir geschah.

„Wer du auch seiest, doch wenn du nur bist und wenn etwas Vernünftigeres existiert, als das, was soeben mit mir geschieht, so befieh, daß es auch hier eintritt! Wenn du aber an mir Rache nehmen willst für meinen unverständigen Selbstmord — durch die Häßlichkeit und durch den Widersinn eines weiteren Seins, dann wisse, daß keine Qual, die über mich hereinbricht, mit der Verachtung sich messen kann, die ich schweigend empfinden werde, sei es auch im Verlauf von Jahrmillionen des Märtyrertums! . . .“

Ich rief es und verstummte. Nahezu eine Minute dauerte das tiefe Schweigen, sogar ein Tropfen fiel noch herab, aber ich wußte, grenzenlos und unerschütterlich wußte ich es und glaubte daran, daß sich bestimmt und sofort alles ändern werde. Und siehe da, auf einmal öffnete sich mein Grab. Das heißt, ich weiß nicht, ob es geöffnet und aufgegraben wurde, aber ich wurde von einem dunklen und mir unbekannten Wesen gepackt. Und wir sahen uns im Weltraume.

Ich wurde plötzlich wieder sehend. Es war tiefe Nacht; noch niemals herrschte eine derartige Finsternis. Wir flogen im Weltenraume, schon weit von der Erde entfernt. Ich stellte an den, der mich trug, keinerlei Fragen; ich war stolz und wartete. Ich versicherte mich selbst, daß ich keine Angst hätte und erstarb vor Entzücken bei dem Gedanken, daß ich mich nicht fürchtete.

Ich weiß nicht, wie lange wir flogen und kann es mir nicht vorstellen: geschah alles so, wie immer im Traume, wenn man Zeit und Raum überspringt gleichwie die Gesetze des Seins und der Vernunft und nur an denjenigen Punkten sich aufhält, von denen unser Herz träumt?

Ich erinnere mich, daß ich plötzlich in der Dunkelheit einen Stern erblickte.

## Types of death

### Arthur

I am lying on something hard, stretched out on my back, unable to see anything or move. People are walking around me and shouting, the captain is yelling, the landlady is screaming—then suddenly there is silence... and I am being carried away in a closed coffin. And I feel the coffin swaying back and forth, I think about it and suddenly, for the first time, I am puzzled by the thought that I am dead (I know it and have no doubt about it), that I cannot see or move, but that I can still feel and think. But soon I come to terms with it and accept reality without question, as I usually do in sleep.

Now I am laid in the ground. Everyone leaves, and I remain alone, completely alone. I do not move. As often as I had imagined during my life how I would be carried to my grave, I associated the idea of the grave only with the feeling of wetness and cold. And so I felt very cold now, especially in the tips of my toes—but otherwise I felt nothing.

I lay there and, strangely enough, expected nothing; I accepted without question that a dead man has nothing more to expect. But it was damp. I don't know how much time passed, an hour or a few days, or even many days. But suddenly a drop of water fell on my closed left eye, having seeped through the coffin lid; after a minute a second fell, after another minute a third, and so on, one every minute. Deep indignation suddenly flared up in my heart, and suddenly I felt a physical pain in it.

“That is my wound,” I thought, “that is the bullet hole, that is where the bullet is.” But the drop continued to fall, every minute, right onto my closed left eye. And suddenly I cried out, not with my voice, for I could not move, but with my whole being to the mighty creator of all that was happening to me.

“Whoever you are, if you exist and if there is anything more reasonable than what is happening to me right now, command that it happen here too! But if you want to take revenge on me for my senseless suicide—through the ugliness and absurdity of further existence—then know that no torment that befalls me can compare to the contempt I will feel in silence, even if it lasts for millions of years of martyrdom! . . .”

I cried out and fell silent. The deep silence lasted almost a minute, not even a drop fell, but I knew, I knew with boundless and unshakeable certainty and believed that everything would change immediately and decisively. And lo and behold, suddenly my grave opened. That is, I do not know whether it was opened and dug up, but I was seized by a dark and unknown being. And we saw each other in space.

I suddenly regained my sight. It was the middle of the night; never before had there been such darkness. We flew through space, already far away from Earth. I asked no questions of the one who carried me; I was proud and waited. I assured myself that I was not afraid and died of delight at the thought that I was not afraid.

I do not know how long we flew, nor can I imagine it: did everything happen as it always does in dreams, when one leaps over time and space, as well as the laws of existence and reason, and dwells only at those points which our heart dreams of?

I remember that I suddenly saw a star in the darkness.



„Ist das der Sirius?“ fragte ich auf einmal ganz gegen meine Absicht, denn ich hatte mir vorgenommen, nichts zu fragen. „Nein, das ist derselbe Stern, den du auf dem Heimwege zwischen den Wolken erblicktest“, antwortete mir das Wesen, welches mich trug. Ich wußte, daß es ein menschliches Antlitz hatte. Ganz merkwürdig, ich liebte dieses Wesen nicht, ich empfand sogar einen heftigen Widerwillen gegen dasselbe. Ich erwartete vollkommenes Nichtsein und in dieser Hoffnung schoß ich mir eine Kugel ins Herz. Und nun befand ich mich in der Macht eines Wesens, freilich keines menschlichen, aber eines, das in Wirklichkeit existierte.

„So gibt es, wie es scheint, auch ein Leben nach dem Tode!“ dachte ich im sonderbaren Leichtsinne des Traumes; jedoch die Eigentümlichkeit meines Herzens verließ mich nicht: „Wenn ich von neuem sein muß“ — so dachte ich — „und wiederum auf irgend ein unabänderliches Geheiß leben soll, dann dulde ich nicht, daß ich besiegt und erniedrigt werde.“

„Du weißt, daß ich dich fürchte und deshalb verachtest du mich“, sagte ich plötzlich zu meinem Gefährten: ich konnte diese erniedrigende Frage, die ein Bekenntnis enthielt, nicht bei mir behalten und fühlte in meinem Herzen die Erniedrigung wie einen Nadelstich. Er antwortete nicht auf meine Frage, aber ich empfand plötzlich, daß ich weder verachtet noch ausgelacht, ja nicht einmal bemitleidet werde, und daß unsere Fahrt ein unbekanntes und geheimnisvolles Ziel verfolge, das mich allein betraf. Die Angst wuchs in meinem Herzen. Etwas Stummes, doch Peinigendes teilte sich mir von meinem stummen Gefährten mit und erfüllte mich ganz. Wir durchstreiften dunkle, unbekannte Weiten. Ich sah schon lange nicht mehr die dem Auge wohlbekannten Gestirne. Ich wußte, daß es im Himmelsraume Sterne gibt, deren Strahlen erst nach Tausenden und Millionen von Jahren die Erde erreichen. Möglicherweise hatten wir schon solche Fernen durchflogen. Ich erwartete irgend etwas, mit einer Sehnsucht, die mein Herz quälte. Plötzlich überkam mich ein bekanntes, in hohem Maße anheimelndes Gefühl: ich erblickte unsere Sonne. Ich wußte, daß es nicht unsere Sonne sein konnte, die unsere Erde geboren hatte, und daß wir von unserer Sonne unendlich fern waren. Aber ich erkannte aus irgend einem Grunde, mit meinem ganzen Wesen erkannte ich, daß diese Sonne ganz die gleiche sei, wie unsere, ihr Ebenbild und ihr Doppelgänger. Ein süßes heimisches Gefühl voller Wonne erklang in meiner Seele: die heilige Kraft des Lichtes, desselben, das mich geboren hatte, widerhallte in meinem Herzen und erweckte es zu neuem Leben und ich fühlte das Leben, das frühere Leben, zum ersten Male nach meinem Tode.

„Aber wenn das die Sonne ist, ganz dieselbe Sonne wie die unsrige“, rief ich aus, „wo ist dann die Erde?“ Und mein Begleiter zeigte mir einen kleinen Stern, der in der Dunkelheit in smaragdgrünem Glänze glitzerte. Wir flogen gerade auf ihn zu.

„Sind denn im Weltall derlei Wiederholungen möglich? Soll das etwa ein Naturgesetz sein? . . . Und wenn das dort die Erde ist, ist es tatsächlich eine ebensolche Erde wie die unsrige . . . genau dieselbe, unglückliche, armselige, doch teure und ewig geliebte Erde, die imstande ist, selbst in ihren undankbarsten Kindern eine schier qualvolle Liebe zu erwecken? . . .“ So rief ich und zitterte ganz vor unbezwingbarer, wonnedurchströmter Liebe zu jener teuren früheren Erde, die ich verlassen hatte. Die Gestalt jenes armen Mädchens, das ich gekränkt hatte, tauchte vor mir auf.

„Du wirst alles sehen!“ antwortete mein Gefährte. Ich hörte eine eigentümliche Trauer aus seinen Worten.

Wir näherten uns rasch dem Planeten. Er wuchs in meinen Augen, ich unterschied bereits den Ozean, die Umrisse von Europa, doch plötzlich flammte in meinem Herzen ein sonderbares Gefühl von einer mächtigen heiligen Eifersucht auf.

“Is that Sirius?” I asked suddenly, completely against my intention, for I had resolved not to ask any questions. “No, that is the same star you saw on your way home between the clouds,” replied the being who was carrying me. I knew that it had a human face. Strangely enough,

I did not love this being; I even felt a strong aversion toward it. I expected complete non-existence, and in this hope I shot myself in the heart. And now I found myself in the power of a being, certainly not human, but one that actually existed. “So it seems there is life after death!”

I thought in the strange recklessness of the dream; however, the peculiarity of my heart did not leave me: “If I must be again,” I thought, “and again live at the command of some unalterable power, then I will not tolerate being defeated and humiliated.”

“You know that I fear you, and that is why you despise me,” I suddenly said to my companion

: I could not keep this humiliating question, which contained a confession, to myself, and I felt the humiliation in my heart like a pinprick. He did not answer my question, but I suddenly felt that I was neither despised nor laughed at, not even pitied, and that our journey was pursuing an unknown and mysterious goal that concerned me alone. Fear grew in my heart. Something silent but tormenting communicated itself to me from my silent companion and filled me completely. We roamed dark, unknown expanses. I had long since lost sight of the familiar stars. I knew that there are stars in the heavens whose rays take thousands and millions of years to reach the earth. Perhaps we had already flown through such distances. I expected something, with a longing that tormented my heart. Suddenly, a familiar, deeply comforting feeling came over me: I saw our sun. I knew that it could not be the sun that had given birth to our Earth, and that we were infinitely far away from our sun. But for some reason, I recognized with my whole being that this sun was exactly the same as ours, its image and its double. A sweet, familiar feeling full of joy rang out in my soul: the sacred power of light, the same light that had given birth to me, echoed in my heart and awakened it to new life, and I felt life, my former life, for the first time since my death.

“But if that is the sun, the very same sun as ours,” I exclaimed, “then where is the Earth?”

And my companion showed me a small star that glittered in the darkness with an emerald green glow. We were flying straight toward it.

“Are such repetitions possible in the universe? Is that supposed to be a law of nature? ... And if that is the Earth, is it really the same Earth as ours ... exactly the same, unhappy, poor, yet dear and eternally beloved Earth, capable of awakening even in its most ungrateful children a love that is almost agonizing? ...” I cried out, trembling with an irresistible, blissful love for that dear former Earth I had left behind. The figure of that poor girl I had hurt appeared before me.

“You will see everything!” replied my companion. I heard a peculiar sadness in his words.

We quickly approached the planet. It grew larger in my eyes, I could already make out the ocean, the outlines of Europe, but suddenly a strange feeling of powerful, holy jealousy flared up in my heart.

„Wie kann es eine solche Wiederholung geben, und zu welchem Zweck? Ich liebe, ich kann nur diejenige Erde lieben, die ich verlassen habe, wo die Spuren meines verspritzten Blutes zurückblieben, da ich Undankbarer durch einen Schuß ins Herz mein Leben beendigte.

Aber nie und nimmer habe ich aufgehört, diese Erde zu lieben. Ich liebte sie sogar in dieser Nacht, da ich von ihr Abschied nahm, vielleicht inniger und qualvoller als je zuvor. Gibt es auf dieser neuen Erde auch eine Qual? Auf unserer Erde können wir nur mit Qualen und nur durch Qualen wahrhaft lieben! Wir verstehen nicht anders zu lieben und kennen auch keine andere Liebe. In diesem Augenblick begehre ich und lechze danach, nur diese Erde zu küssen und mit meinen Tränen zu benetzen, die ich verlassen habe; ein Leben auf einer anderen Erde wünsche ich nicht und nehme es nicht an!"

Doch mein Gefährte hatte mich schon verlassen. Ich stand plötzlich, für mich ganz unverhofft, auf dieser anderen Erde, im hellen Glänze eines sonnigen, paradiesisch herrlichen Tages. Ich befand mich anscheinend auf einer jener Inseln, die auf unserer Erde den griechischen Archipel bilden, vielleicht auch irgendwo an der Küste des Festlandes, das an jenen Archipel anschließt. Oh, alles war genau so wie bei uns, nur schien alles sonderbar festlich zu leuchten, in großer, heiliger Feierlichkeit. Das liebliche smaragdgrüne Meer plätscherte leise an die Gestade und liebte sie mit deutlich sichtbarer, nahezu bewußter Liebe. Hohe, prächtige Bäume standen in voller Pracht ihrer Blüten; ihre zahllosen Blätter begrüßten mich mit ihrem leisen, lieblichen Rauschen und sprachen geradezu Worte der Liebe zu mir. Die Wiesen leuchteten von hellprangenden, duftenden Blumen. Vögel flogen in Scharen durch die Luft; sie setzten sich ohne Furcht auf meine Schultern und Hände und schlugen mich mit ihren lieblichen, flatternden Flügelchen. Und zum Schluß sah ich noch die Bewohner dieser glücklichen Erde und lernte sie kennen. Sie kamen selber zu mir, umringten und küßten mich. Kinder der Sonne, ihrer Sonne — oh, wie waren sie herrlich! Nie hatte ich auf unserer Erde solch eine Schönheit im Menschen gesehen. Vielleicht könnte man an unseren Kindern, in den allerersten Jahren ihres Lebens, einen entfernten schwachen Abglanz jener Schönheit finden. Die Augen dieser Glücklichen strahlten in hellem Glänze. Aus ihren Gesichtern leuchtete Vernunft und eine bis zur höchsten Ruhe gediehene Erkenntnis; doch diese Gesichter waren heiter. Aus den Worten und den Stimmen dieser Menschen klang eine kindliche Freude. Oh, bei ihrem ersten Anblick verstand ich sofort alles, alles! Das war nicht unsere, durch den Sündenfall verdorbene Erde; da lebten Menschen, die die Sünde nicht kannten — lebten in demselben Paradiese, in dem nach der Überlieferung der ganzen Menschheit unsere sündigen Ureltern gelebt hatten, nur mit dem Unterschiede, daß hier die ganze Erde überall ein großes Paradies war. Diese Menschen drängten sich freudig lächelnd um mich und liebten mich. Sie führten mich zu sich und jeder von ihnen hatte den Wunsch, mich zu beruhigen.

Oh, sie fragten mich nach nichts, sondern sie wußten bereits — wie es mir schien — alles, und sie wollten nur schneller das Leid aus meinem Antlitz verschrecken. (Leutnant Gustl)

"How can such a repetition occur, and for what purpose? I love, I can only love the earth I left behind, where the traces of my spilled blood remain, since I, ungrateful, ended my life with a shot to the heart.

But never, ever have I ceased to love this earth. I even loved it on the night I said goodbye to it, perhaps more deeply and painfully than ever before. Is there also pain on this new earth? On our earth, we can only truly love with pain and through pain! We do not know how to love any other way, nor do we know any other love. At this moment, I desire and long only to kiss this earth and wet it with my tears, which I have left behind; I do not wish for a life on another earth, nor will I accept it!"

But my companion had already left me. Suddenly, quite unexpectedly, I found myself standing on this other earth, in the bright splendor of a sunny, paradisiacal day. I seemed to be on one of those islands that form the Greek archipelago on our earth, perhaps somewhere on the coast of the mainland that adjoins that archipelago. Oh, everything was exactly as it was with us, only everything seemed to shine strangely festively, in great, holy solemnity. The lovely emerald green sea lapped softly against the shore and caressed it with clearly visible, almost conscious love. Tall, magnificent trees stood in full bloom; their countless leaves greeted me with their soft, lovely rustling and spoke words of love to me. The meadows glowed with bright, fragrant flowers. Birds flew in flocks through the air; they sat fearlessly on my shoulders and hands and beat me with their lovely, fluttering wings. And finally, I saw the inhabitants of this happy earth and got to know them. They came to me themselves, surrounded me, and kissed me. Children of the sun, their sun—oh, how glorious they were! Never had I seen such beauty in human beings on our earth. Perhaps one could find a faint reflection of that beauty in our children in the very first years of their lives. The eyes of these happy people shone brightly. Their faces radiated reason and a knowledge that had matured to the highest degree of tranquility; yet these faces were cheerful. The words and voices of these people sounded like childlike joy. Oh, at first sight I understood everything, everything! This was not our earth, corrupted by the Fall; here lived people who knew no sin—they lived in the same paradise where, according to the tradition of all mankind, our sinful first parents had lived, with the only difference that here the whole earth was everywhere a great paradise. These people crowded around me, smiling joyfully and caressing me. They led me to them, and each of them wanted to reassure me.

Oh, they asked me nothing, for they already knew everything, as it seemed to me, and they only wanted to hasten to banish the suffering from my face. (Lieutenant Gustl)