

Figuren der Ordnung Heft 1
Frühjahr 2025

KREUZUNGEN

Transitorisches Denken Systeme . Zeichen . Störungen

Herausgegeben von Hans Holl und 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 S. 4
Hans Holl/ Jürgen Miller

Portraits

Philosophie ist grundsätzlich antifaschistisch_Portrait Chris Mahnke S. 6
Hans Holl

A Figuren des Staats

Das Organigramm des Leviathan S. 8
Hans Holl

B Welt-Zeichen

How I Learnt to Orient Myself in a World without Empire S.14
Charles Dickens
mit einer Nachbemerkung von Hans Holl

Vom Qi zum Rauch:
Atmosphären des Lebens bei Dickens, im Feng Shui und im heutigen China S.15
Jürgen Miller

Die chinesische Mauer: Zeichen, Struktur, Führung S.23
Jürgen Miller

C Lektüren der Gegenwart

Das I GING des neuen Kapitalismus S.27
Albert Herre

D Systemstellen

Schreiben /Wissen S.29
Carl Arthur

E Zwischenraum

Kafkas Schreiben als Theater

S.34

Georg Magoni

F Bibliothek

Tausend Auftritte. Zur Ästhetik der populistischen Wiederkehr

S.36

Jürgen Miller

G Archiv

Todesarten oder Wie sterben?

Arthur stirbt, ein Text aus Arthur Schnitzlers Leutnant Gustl

S.40

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: "Antfaschismus" 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.

Portraits

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 ostthessischen 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.“

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.

A Figuren des Staats

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.

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?

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 substantivischen 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 Wiens 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, 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.

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 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, rerspektive abgemildert wird.

Der Schmittsche Ernstfall, in dem der Souverän in der Ausnahmesituation durch seine Entscheidung Recht konstituiert, verliert in dieserart postmodernen Medienökonomie seine gravitatische 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 Bewertungsraster.

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?

„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“.

B Welt-Zeichen

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:

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 Fabrikschloten 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.

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.

„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.

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.

Ökologie 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 - 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 →

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 - eine ethisch verbindliche 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 - 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 - 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.

Der Himmel - 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 - 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 Kipppunkten, 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.

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.

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.

II. Die chinesische Mauer: Zeichen, Struktur, Führung

Das Zeichen der Mauer: Chinas symbolische Selbstbeschreibung und Kafkas Umdeutung Jürgen Müller

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 Mauerbaues 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 Baues 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!

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 begeben, machen uns aufsenfzen 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 verkiffenen 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 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."*

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 Ort der Sinn-losigkeit. 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 Nachbuchstabieren der 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 unzweckmäßig. Bleibt die Folgerung, daß die Führerschaft etwas Unzweckmäßiges wollte. – Sonderbare Folgerung! – Genieß, 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 eigenes 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 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 Vertrauensbeweis, 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 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.

C.Lektüren der Gegenwart

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

unauflöslich miteinander verflochten ist.

Symbolische Analogien: Finanzsysteme und I Ging

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 Philipps 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.

E Systemstellen

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.

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 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.

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-Autorschaft 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 Spontaneität 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 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*: Gramophon, Film, Typewriter. Berlin: Brinkmann & Bose, 1986.
- Lotman, Jurij*: Die Struktur literarischer Texte. München: Fink, 1972.
- Ong, Walter J.*: Orality and Literacy. London: Routledge, 1982.

E Zwischenraum

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 Schauspiels. 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 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.

F Bibliothek

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, wiederzukommen.

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.

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*.“
- **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*.“

II. 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 **vielstimmig, 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**.

III. 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 **Ausstattungschau 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**.

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**.

IV. 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*

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 befehl, 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 Welträume.

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.

„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.

„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 verscheuchen. (Leutnant Gustl)