

für Christina

Martin Burckhardt

Die Scham der Philosophen

semele verlag berlin

Die Deutsche Bibliothek: CIP-Einheitsaufnahme
Burckhardt, Martin: Die Scham der Philosophen
Berlin, Semele Verlag 2006.
ISBN 3-938869-01-1

© bei semele verlag berlin 2006

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ohne Zustimmung des Verlages ist unzulässig. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verbreitung des Werkes in elektronischer Form.

Satz und Layout: superfluxus media Berlin
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck
Printed in Germany
Erste Auflage 2006

Gebrauchsanweisung

Einleitung

Dass die Philosophie eine Form der Schamlosigkeit ist, hat sich der Philosoph Kant zu denken verboten – ja, er hat jeden Anflug des Zweifels am eigenen Tun in einem abendlichen Vermummungsritual erstickt. Dennoch, der Körper des Philosophen und die Maschine (das Ding ohne Denker) markieren den Schambezirk der Philosophie: dass man zu denken beginnt, wenn es zu spät ist.

..... 9

Antilogik

Man packt das Buch aus, liest die *Gebrauchsanweisung* und ahnt schon, dass sich hier ein Widerspruch zu dem auftut, was man in der Regel unter Logik versteht. Aber dieser Widerspruch liegt in der Sache selbst. Das »reine Denken« ist immer schon kontaminiert. So stößt man auf der Suche nach dem Anfang der Logik auf die Antilogik, auf das Verhältnis von Alphabet, Geist und Geld. Und darauf, dass die Philosophie in ihrer Kinderzeit etwas durch und durch Zwiespältiges war: schnöde *Sophistik*.

..... 32

Kunststoffgott

Auch die Götter sind nicht mehr, was sie uns einmal waren. Was zum Beispiel, wenn man in Zeus nicht den mythologischen Vatergott, sondern den Säulenheiligen der Kunststoffindustrie fände? Das jedenfalls ist die Kindheitsgeschichte des Gottes: Die Götterplastik, in der sich eine Gesellschaft wiederentdeckt. Aber wie verhalte ich mich einem Gott gegenüber, den ich doch selber gezeugt habe?

..... 52

Macht. Maschinen. Magie

Ein sonderbares Dreieck, das man (wenn einen nicht gerade eine Neigung zum Stabreim dazu treibt) selten so zusammenbringt. Und doch geht die Maschine aus diesem Dreieck hervor. Fortan gibt es die Macht der Differenzierung, Weiße Magie, Schwarze Magie, Vernunft und Religion. Aber was ist das für eine Vernunft, die sich der Magie verdankt? Und was ist Macht, wenn sie in letzter Instanz stets Himmelsmacht ist?

..... 66

Seminar der Päderasten

Die Knabenliebe (das haben wir in der Schule gelernt) ist eine Marotte der alten Griechen. Eine Marotte? Oder eine Institution? Schreckt man vor dem harten Kern dieser Frage nicht zurück, begegnet man dem Corpsgeist und der Nächstenliebe der Hopliten, dem Schrecken der Kastration und dem Schmelz der Ewigkeit, dem Phantomschmerz und der Phantomlust – Hard-Core-Philosophie.

..... 80

Der Magier des Verschwindens

Jetzt endlich: der Auftritt des Platon. Als Sokrates maskiert, wie gewöhnlich. Dennoch erscheint er nicht als Großmeister der philosophischen Zunft, sondern als Illusionist und Dissimulationskünstler – als derjenige, der die Schambezirke der Philosophie zum Verschwinden bringt (so wie der Magier, der einen lebensgroßen Elefanten von der Bühne zaubert). Und so registriert man erstaunt, wie sich aus der Schriftkritik eine Lizenz zur Schriftstellerei ableiten lässt.

..... 93

Phallosophie

Die Philosophie, schamlos geworden, hat sich zu einem geistigen Männlichkeitskult ertüchtigt (der freilich nur die andere Seite einer Kastration darstellt). Metaphysik, als

Bemäntelung ihres Mangel gelesen. Wie sonst lässt sich Heideggers metaphysischer Ständer erklären? Nein, nicht die Metaphysik wäre zu verstehen, sondern das Begehren, Metaphysik zu betreiben.
 110

Das Geschlecht der Geräte

Man spricht von einem ›sächlichen Geschlecht‹. Nicht bloß, dass das ein Oxymeron ist, darüber hinaus ist mehr als fraglich, ob wir ein neutrales Verhältnis zu unseren Maschinen unterhalten. Kommt man zur Sache, so sieht man kein neutrales Ding, sondern ein begehrenswertes Objekt, eine Sexmaschine geradezu. Wie aber wirkt sich dieses ideale Geschlecht auf unser wirkliches Geschlecht aus?
 126

Philosophie in Windeln

Die Philosophie, nicht als Institution, sondern in *statu nascendi* gelesen. Aber was sieht man, wenn man ihre Geburtshöhle betritt? Wie im Falle des Zeus, ein Ding in Windeln. Was Platon Anamnese nennt, ist die Produktion einer Legende, der Versuch, die Kindheitsscham zu überblenden. Die Phantasie, sich selber zu zeugen, die Wunschmaschine der reinen Vernunft.
 146

Testament der Hinterwelter

Und jetzt? Hat die *Scham der Philosophen*, da wir am Ende der Metaphysik angelangt sind, noch eine Bedeutung? Ja, und zwar insofern die philosophische Schamlosigkeit in die Institutionen, in Staat, Gesellschaft und auch ins *Netz* eingewandert ist. Was wiederum die *Philosophie* auf den Plan ruft, nur dass es ein anderes Denken sein sollte – vielleicht das, was die Philosophie in ihren Anfängen war. Ein Plädoyer für die Rückkehr des Sophisten.
 160

Anmerkungen

müsste eigentlich »Anregungen« betitelt sein, enthält es doch
Verweise auf Bücher, die mich bei meinem Fragen angeregt
oder beschäftigt haben

..... 178

Einleitung

Als dächten sie, weil sie nicht liebten.
(Rudolf Kassner)

Kant, so hat es der Diakon Wasianski in seiner *Beschreibung seines häuslichen Charakters* notiert (der einzige Mann übrigens, dem Kant im fortgeschrittenen Alter jemals einen Kuss angeboten hatte) – Kant also habe sich, wenn er sich denn zur Nachtruhe gelegt habe, einem immer gleichen Vermummungsritual unterzogen: *Beim Schlafengehen setzte er sich erst ins Bett, schwang sich mit Leichtigkeit hinein, zog den einen Zipfel der Decke über die Schulter unter dem Rücken durch bis zur andern und durch eine besondere Geschicklichkeit auch den andern unter sich, und dann weiter bis auf den Leib. So emballiert und gleichsam wie ein Kokon eingesponnen, erwartete er den Schlaf. Oft pflegte er zu seinen Tischfreunden zu sagen: Wenn ich mich so ins Bett gelegt habe, so frage ich mich selbst: »kann ein Mensch gesunder sein als ich?«¹ Durch diese Praxis sei der Philosoph, wie Wasianski notiert, nicht bloß wetterfest, sondern vor allem schweißfrei gewesen. Selbst im Tode habe sich seine Maßregel, dem Schweiß vorzubeugen, bewährt. *Nicht die mindeste Spur von einem Todesschweiße* sei zu entdecken gewesen.² Nun stellen diese Vermummungs- und Schweißvermeidungstechniken im Universum des Großphilosophen keine Absonderlichkeiten dar, sondern fügen sich nahtlos in eine ganze Serie von diätetischen, hygienischen und mechanischen Maßnahmen ein. Dabei steht die Schweißvermeidung an erster Stelle, aber ebenso viel Sorgfalt wird auf die freie Zirkulation des Blutflusses verwandt; zudem folgt Kant einer immer gleichen Diät (bei strenger Vermei-*

dung von Bier, als eines *langsam wirkenden Giftes*) und trägt Sorge, jede Art von schädlicher Außeneinwirkung zu vermeiden: so wird sein Haus, sommers wie winters, auf der immergleichen Temperatur gehalten, 75 Grad Fahrenheit. Die Kantische Körpermaschine – das ist die Logik, die hinter alledem steht – wird auf das peinlichste gewartet. Weil dabei nichts zufällig, sondern alles höchst methodisch geschieht, begreift Kant ihre Aufrechterhaltung als eine Art Kunst, als Kunst nämlich, *auf einer Haarspitze zu jonglieren*. Insofern ist die Frage *Kann ein Mensch gesunder sein als ich?* letztlich eine rhetorische, ist der Philosoph doch überzeugt, alles Menschenmögliche für seine Gesundheit getan zu haben. Guten Gewissens also kann er sich von der Königsberger Polizei die monatlichen Sterbelisten kommen lassen, um mit diesem Datenmaterial Berechnungen über seinen wahrscheinlichen Todeszeitpunkt anzustellen – wobei er wohl mit einem gewissen Wohlgefallen hat registrieren können, wie weit er nun schon in der Königsberger Geronokratie aufgestiegen war, respektive, wie sehr sich die Reihen um ihn gelichtet hatten. Starb jemand vor der Zeit, so war seine Bemerkung immer die nämliche: »Er hat vermutlich Bier getrunken.«

Folgt das abendliche Vermummungsritual einem strengen Gesundheitsprogramm, so lässt es sich doch, im übertragenen Sinn, auch als eine Form des *Begehrens* lesen: Es geht darum, nicht nur eine physische, sondern auch eine mentale Wetterfestigkeit zu erreichen. Dabei folgt Kant jener philosophischen Programmatik, welche die Stoiker *Ataraxie* nannten – und was man als philosophisches *Fühllosigkeitsideal* übersetzen könnte.³ Insofern verwundert es nicht, dass Kant ausgerechnet in der Apathie den Quell aller Tugend erblickt; erstaunlich ist lediglich, dass er von der *Pflicht der Apathie*⁴ spricht und nicht von der Lust. Allerdings ist dies kein Gegen-

Einleitung

beweis, weiß man doch, dass die peinlichsten Exerzitien die wahre Lust des Zwangscharakters darstellen. Woraus die Frage folgt: Was wäre der insgeheime Gewinn, der dem solcherart Vermummten zufällt?

Im Falle des unbeweibten Philosophen besteht der Mehrwert darin, dass er die Verlockungen der bösen Wollust zu unterbinden vermag (wenn der Mensch *nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig ihn sich selbst schaffend, gereizt wird* und sich daran macht, auf unnatürliche Weise von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen)⁵. So besehen hätte man es mit einer Steigerungsform des *safer sex* zu tun, einem Ganzkörperpräservativ, das den Denker noch im Schlaf vor den zweckwidrigen Zuckungen seiner Körpermaschine bewahrt. Indes ist die Unterbindung der körperlichen Versuchung nur *ein* Aspekt, ist darüber hinaus nicht überliefert, dass der (erotisch doch wohl eher anspruchslose) Philosoph hier besonderen Mangel gelitten hätte. Vielmehr ist anzunehmen, dass der physischen *Schamhaftigkeit* eine philosophische Libido korrespondiert, ein besonderer Reiz, der die Geschlechtlichkeit überwiegt. Vielleicht liegt hier die Essenz des Aktes. Liest man Kants Schrift *Zum Ewigen Frieden*, so wird man darüber aufgeklärt, dass das Ziel der Philosophie darin besteht, das *menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher [zu] bringen*.⁶ Was aber heißt es, das Geschlecht durchs Menschengeschlecht zu ersetzen? Der Philosoph, der sich solcherart bettet, liegt nicht allein, sondern bewegt sich in guter und tugendhafter Gesellschaft⁷ – einer Gesellschaft, die es allerdings wohl nur in *Ewigkeit* gibt. So besehen korrespondiert der Entleiblichung, deren abendliches Ritual das Einwickeln des bloßen Körpers ist, wiederum ein Ewigkeitsversprechen. Der mumifizierte Philosoph staffiert sich mit einem begrifflichen Panzer aus, der es ihm ermöglicht, sich

I I

im vorhinein schon *ewigen Frieden* zu verschaffen. Er übt zu Lebzeiten ein, was den Pharaonen erst nach dem Tode zuteil werden konnte: in Ewigkeit gekleidet, teilzuhaben an der Unsterblichkeit des Gedankens. Anders jedoch als der Büsser, dem die Exerzitien der Leibesabtötung eine Art Vorlust auf jene Schmerzlosigkeit bedeuten, die ihn im Paradies erwartet, findet der Philosoph, wenn er Agnostiker ist, keinerlei Tröstung. Ihm bleibt nur die Hoffnung, dass seine gedankliche Hülle irgendwann einmal die gesellschaftliche Hülle sein wird. Er opfert sich, wenn man so will, der Zeitlosigkeit. In diesem Sinn ist der philosophische Begriff zweierlei: Lebensverachtung und Todesverachtung gleichermaßen. Eine Coolness der besonderen Art.

Wenn mich an der Philosophie etwas interessiert hat, so nicht, was sie lehrt, sondern vielmehr die Art, wie sie das Problem des lebendigen Körpers aus der Welt schafft – und wie sie gleichzeitig einen *imaginären* Körper an seine Stelle setzt. Aus diesem Blickwinkel war die Lektüre eines Philosophen stets eine doppelte Merkwürdigkeit: die Empfindung einer sich ausdehnenden Fühllosigkeit (eine Art Blutleere im Kopf), zum anderen der Hintergedanke, in ein begriffliches Räderwerk eingespannt zu werden – ein Verdacht, der wie ein Störgeräusch die Gedanken des Textes übertönte. Hatte dies, in meiner Jugendzeit, keine größere Bedeutung, so kam mir dieses Störgeräusch in einem anderen, eher überraschenden Zusammenhang erneut in die Quere.

Und zwar ging es um eine eigentlich *historische* Problematik, nämlich darum, zu verstehen, was der Einbruch der Mechanischen Uhr (oder in allgemeinerer Form: der Einbruch des Räderwerkautomaten) für die Kultur des Mittelalters bedeutet. Dass diese Apparatur die mittelalterliche Gesellschaft von Grund auf veränderte, ist unübersehbar. Es ist bezeugt schon durch die Tatsache, dass die Scholastik

Einleitung

ihren Gott zum Uhrmacher umschult und diese frisch-erworbene Uhrmacherkunst zum Ingrediens des ontologischen Gottesbeweises macht (wobei dieser später dazu genutzt wird, ausgerechnet die Nichtexistenz Gottes zu beweisen). Die *philosophische* Problematik dieser historischen Frage bestand darin, dass der Räderwerkautomat in der cartesianischen Philosophie zum *Herzstück* wird, dass aber zwischen dem Erscheinen des Dings und seiner philosophischen Apotheose eine Lücke klafft. Warum ist das so? Wie kommt es, dass der Räderwerkautomat, den das 12., 13. Jahrhundert in die Welt entlässt, keine dazugehörige Philosophie entbindet? Wie kommt es, dass dieser Apparat nur *unter der Hand* seine Wirkung entfaltet? Wäre es nicht sehr viel passender gewesen, dass sich Descartes das 13. Jahrhundert erwählt hätte, um das sogenannte *cartesianische Weltbild* zu denken? Wieso verspätet er sich, nicht um ein, sondern gleich um ein paar Jahrhunderte?⁸ Und wieso verwandelt Descartes, wenn er denn (viel zu spät) aufkreuzt, das Ding, das doch Menschenwerk ist, in eine metaphysische Maschine? Wäre nicht die Maschine selbst – die doch diese Fälschung nicht begeht – als eine Art verdinglichter Philosophie aufzufassen? Aber was wäre das für eine Philosophie? Wie kann man sich schließlich ein Ding ohne Denker vorstellen, ein *denkendes Ding*, das, allen scholastischen Spitzfindigkeiten zum Trotz, eine eigene Wirklichkeit instituiert?

Vor dieser Fragestellung begann mich das Vermummungsritual des Immanuel Kant neu zu interessieren, und zwar nicht bloß als Inszenierung jener altehrwürdigen Geist-Körper-Problematik, sondern als eine merkwürdige Form des Illusionismus, bei der nicht nur der eigene Leib, sondern die *Sache selbst* aus der Welt geschafft wird. Dass sich der Philosoph (wie Descartes) vorstellt, er habe keine Augen, Ohren, Sinne, dass er sich zur *res cogitans*, also zum *denkenden*

Ding macht, ist vor der Kantischen Leibfeindschaft ein zwar bizarrer, aber durchaus nachvollziehbarer Akt: eine philosophische Totalkastration, die nur mehr den Begriff und die Verstandeskategorie gelten lässt.⁹ Beraubt sich die *res cogitans* ihres Körpers, so ist die Tatsache, dass es Descartes gelingt, auch die historische Wirklichkeit zu *kastrieren*, fast noch erstaunlicher. Tatsächlich gelingt ihm das Kunststück, einen Artefakt, der bereits seit Jahrhunderten in der Welt ist, zu metaphorisieren – mit dem erwünschten Effekt, das sich die cartesianische Philosophie das Urheberrecht an der Sache zu sichern vermag. Nun wäre dieser Aneignungsversuch noch zu übergehen, wenn der Metaphorisierungsakt nicht mit einer wesentlichen Umcodierung der Maschine einherginge. War das Räderwerk zuvor menschlicher Artefakt, *kulturelles* Gebilde mithin, so wird die Maschine nunmehr in die Natur verpflanzt, behauptet Descartes, dass man die Tiere als *natürliche Automaten* auffassen müsse. Nach dieser Transplantation erscheint Natur wie ein gigantisches Räderwerk, während umgekehrt die konkrete Maschine wie die Verdinglichung eines (übrigens bereits falsch verstandenen) Gedankens erscheint. Auf dieser Grundlage kann man fortan von einer *Natur der Maschine* sprechen. Im Grunde ist dies eine illusionistische Operation, für die gilt, was Jacques Lacan einmal in Bezug auf die Naturphilosophie gesagt hat: nämlich dass der Zauberer das Kaninchen, das er aus seinem Hut hervorzaubert, zuvor hineingesteckt haben muss.¹⁰ In der Tat ist der cartesianische Illusionismus von dieser Art, nur dass dasjenige, was der Philosoph in seinen Zylinder hineinsteckt, das *Räderwerk des Mittelalters* ist, und das, was er zum Gaudium der philosophischen Gesellschaft wieder hervorzieht: ein *natürlicher Automat*. In diesem Bastard (das ist das wahrhaft Ingeniöse dieser Operation) verschmelzen zwei Bereiche, die stets voneinander getrennt waren: Natur und Maschine. Übersetzt man die Maschine ins Griechische

Einleitung

zurück, so erhält man eine Bedeutung, die dem geradezu widerspricht, denn hier wird *mechanè* als naturwidrige Operation, als »Betrug an der Natur« aufgefasst. Folglich handelt es sich bei dieser Mesalliance gleich um ein doppeltes Betrugsmanöver. Indem man von der *Natur der Maschine* spricht, mechanisiert man die Natur, aber vor allem: man naturalisiert die Maschine. Wenn aber die Maschine »Natur« ist, muss man sich nicht mehr darum kümmern, dass man doch selber es war, der diesen Systemzwang in die Welt gesetzt hat. Damit aber wird die optische Täuschung zum Projektor – lässt sich der *Betrug an der Natur* als Wissenschaft ausgeben. Fortan wird als Natur nur mehr gelten, was der Logik der Maschine entspricht.¹¹

Im Absolutismus des Begriffs – das ist sicher – lauert die Scham der Philosophen. Denn der *reine Begriff*, der ja selbst als ein imaginärer Körper gedacht wird, ist nur um den Preis der Welt- und Körperverleugnung zu haben. Allerdings lauert in dieser Diagnose, so nahe sie liegt, die Gefahr einer Voreiligkeit. Denn wo genau wird man hingeführt, wenn man die Frage nach der *Scham der Philosophen* stellt? Hat man es mit der Scham des Einzelnen zu tun? Oder liegt sie in der Disziplin selbst? Hat sie etwas mit der Sophia zu schaffen, mit der sich der Denker, auf eine schwer fassbare, häufig verleugnete Weise einlässt? – Tatsächlich könnte man, in Anbetracht der Kantischen Absonderlichkeiten, versucht sein, sich ins Pandämonium der philosophischen Ticks und Absonderlichkeiten zu begeben. Und der Erfolg wäre gewiss, könnte man doch ganze Bände mit Belegen der Misygnie, der Leib- und Lebensverachtung anfüllen. Zweifelhafte allerdings bliebe, ob das individualpsychologische Besteck, das sich hier anbietet, ausreicht, um der Frage adäquat zu begegnen. Die Kantische Wickeltechnik als eine *Verdrängungsleistung* oder Bondagetechnik zu brandmar-

ken, wäre eine sehr kleinliche, ihr Gegenüber unmäßig verkleinernde Betrachtungsweise. Tatsächlich erstaunt Kant durch die absolute, ja geradezu schamlose Offenheit, mit der er sich des zu Verdrängenden bemächtigt – bereitet es ihm keinerlei Mühe, sich über die *viehische Wollust*, den zweckmäßigen Gebrauch der Geschlechtsorgane oder über die Ehe auszulassen (»die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften«¹²). In diesem Sinne wäre der philosophische Begriff dem Instrumentarium des Fragenden voraus, legt er doch (mit jener Brutalität, die allein dem Theoretischen innewohnt) auf den Tisch, was die Frage erst hervorkitzeln möchte. Insofern ist weniger die Scham, als die Schamlosigkeit des Diskurses das Rätsel, das der Psychologe auflösen hätte. Hier spätestens würde die Fixierung auf die Individualpsychologie gründlich versagen, denn man liefе, nur den Menschen im Blick, an jener Ermächtigungslogik vorüber, die eine solche Rede erlaubt. Wenn die Bibel sagt, »dem Reinen ist alles rein«, so gilt dies ebenso für den Philosophen, der sich durchs Denken, also durch die Instanz der Philosophie ermächtigt fühlt. Ein weiteres Dilemma, das sich bei einem solch *menschelnden* Zugang unweigerlich einstellte, wäre der Umstand, dass man vor lauter Philosophen die Philosophie nicht mehr sehen würde. So liegt der Nexus, der all diese Geschichten miteinander verbindet, ja nicht darin, dass die Herren Philosophen die gleiche Sozialisation erlebt hätten, sondern dass es (über Jahrhunderte und durch die verschiedensten Gesellschaftssysteme hindurch) so etwas wie eine *Geistesverwandtschaft* zu geben scheint – dass die Philosophen allesamt Teil haben an der Verführung durch die Philosophie.

Nicht um den einzelnen Philosophen kann es folglich gehen, sondern darum, was es mit der *Verführung durch die Philosophie* auf sich hat. Wo aber wäre hier sinnvollerweise

Einleitung

anzusetzen? Vielleicht dort, wo sich die Verführungskraft der Philosophie noch nicht ausgebildet hat, wo vom Absolutismus des Begriffs, ja von ›Philosophie‹ im ausgebildeten Sinne noch nicht die Rede sein kann. Von daher erklärt sich, warum die Kinderzeit der Philosophie im folgenden einen so großen Raum einnehmen wird – also jene historische Phase, die der klassischen Philosophie vorausgeht. Ausgehend von der Logik (jenem Bereich also, welcher der reinen Vernunft am nächsten zu liegen scheint), geht es zurück in allerlei Dunkelheiten. Man wird der Antilogik begegnen und den Sophisten, dem Kunststoffgott, der Päderastie und dem ›Geschlecht der Geräte‹, man wird Platon, dem Magier des Verschwindens, begegnen und der *Philosophie in Windeln*. Obwohl all dies in eine ferne, vorphilosophische Vergangenheit weist, ist die These, die dem zugrunde liegt, höchst aktuell. Sie lautet, dass man die Philosophie als ein Symptom ihrer Medien und Metaphern auffassen muss – und zwar von Anbeginn an. Zu fragen aber wäre dann nicht mehr nach der Verdrängungsleistung dieses oder jenes Denkers, sondern nach der Verdrängungsleistung der Philosophie. Oder positiv ausgedrückt: Wie ist das philosophische Triebwerk beschaffen? Kann man es allein auf die philosophische ›Leibfeindschaft‹, auf die Überwindung des schamhaften Leibs, reduzieren? Oder wird dieses Triebwerk von einer sekundären Form, einer philosophischen Libido angetrieben? Aber welcher Art wäre diese? Und welche Bedeutung kommt hier der Maschine zu, die dem Denken vorausgeht?

In der Tat: Die Frage ist radikal, aber sie ist, will man dem Gegenstand Gerechtigkeit widerfahren lassen, nicht anders zu haben. Fragt man nach der *Scham der Philosophen*, so stößt man unweigerlich auf die Disziplin selbst, vor allem stößt man auf ein perennierendes Rätsel. Denn dass sich ein

einzelner Philosoph zu dieser oder jener Absonderlichkeit versteigt, ist nicht erstaunlich. Erstaunlicher ist, dass sich eine Disziplin (also die *Philosophie*, das, was als Philosophie gelehrt wird) dazu bereit findet. Aber ganz offenbar ist dies der Fall, hat man es dort, wo man auf dem Primat des Gedankens beharrt, mit einer Form des konstitutiven Illusionismus zu tun. Indem man auf Descartes rekurriert und ihn als den Begründer der neuzeitlichen Philosophie feiert, wiederholt der Diskurs der Nachgeborenen die *illusionistische* Operation des Cartesianers – und zwar ganz gleichgültig, ob man nun das cartesianische Weltbild kritisiert oder nicht. Von einem ›cartesischen Weltbild‹ zu sprechen, heißt: die historische Abstammung dieses Denkens zu verfälschen.¹³

Vielleicht, das ist der Verdacht, besteht der ganze Witz der Philosophie eben darin. Strategisch betrachtet nämlich bringt die Unterschlagung dieser Abstammungslinie einen unschätzbaren Vorteil mit sich. Denn mit der Rückführung auf den *Vater* des Gedankens wird die *Verfertigung* des Gedankens und die mit ihr verbundene, entscheidende Problematik ausgespart – dass die mechanische Uhr des Mittelalters vielleicht ein *denkendes Ding*, aber doch vor allem ein Ding ohne Denker ist. Darüber hinaus entlastet diese Zuschreibung von einer zweiten Problematik: Denn fortan ist man nicht mehr genötigt, sich über das *Begehren* Gedanken zu machen, über jenen Wunsch mithin, der, wie man weiß, stets der *Vater des Gedankens* ist.

Nimmt man jedoch den abgerissenen historischen Faden wieder auf, zeigt sich, wie problematisch eine solche Konstruktion ist. Denn in Anbetracht des mittelalterlichen Räderwerkautomaten wäre man (wollte man auf dem Primat der Philosophie bestehen) mit der Verlegenheit konfrontiert, so etwas wie eine *pränatale Philosophie* ins Auge zu fassen. Zu fragen wäre, was Descartes widerfahren sein mag, bevor er geboren wurde. Das mag absurd und wider-

Einleitung

sinnig klingen, dennoch entspricht es dem Lauf der Dinge, hält doch das Kinderzimmer, in das Descartes hinein geboren wurde, bereits sämtliche Denkopoperationen parat, die im cartesianischen Weltbild Urstände feiern. Vor diesem Hintergrund wäre die cartesianische Zutat anders zu fassen, müsste man sich die Frage stellen, ob das, was wir ›Philosophie‹ nennen, nicht als Metaphorisierungstechnik, als eine Form der Selbstverzauberung gelesen werden müsste.

Die Scham der Philosophen betrifft also nicht bloß, wie man gern annimmt, die eigene Leiblichkeit – oder, um es präziser noch zu sagen: die Geschlechtlichkeit. Sie betrifft ebenso, vielleicht sogar in wachsendem Maße, das *Geschlecht der Geräte*, jene Instanzen also, denen man die philosophischen Metaphern verdankt. Wenn der Philosoph sich in seinen begrifflichen Kokon einspinnt, so hat er es mit einem doppelten Präservativ zu tun, das ihn vor sich selbst wie vor der Wahrnehmung der eigenen Bedingtheiten schützt. Es ist dieser Hintergrund, der den cartesianischen Illusionismus (der hier wie im folgenden stellvertretend für den philosophischen Illusionismus überhaupt steht) so überaus bedeutsam macht. Wenn der *natürliche Automat*, als *coincidentia oppositorum*, Symbol und Physis, Natur und Maschine in eins fallen lässt, so löschen sich Außen- und Innenwelt gegenseitig aus. Der Leib mutiert zu einem rationalen Gebilde, einer Körpermaschine, zugleich wird der konkrete und geschichtliche Apparat zum Konstruktionsplan der Natur umgedeutet. Fortan verweisen beide nicht mehr auf sich selbst, sondern auf eine idealtypische Instanz, die nicht mehr im Hier und Jetzt, sondern in einer »höheren«, begrifflichen Natur angesiedelt ist: im Himmel der Metaphysik. Mit der Metapher gerüstet, hat man den eigenen Körper, aber auch die Wirklichkeit im Griff, kann man sich anschicken, beiden die entsprechenden *Leibchen* überzuziehen.

So besehen ist das größte Rätsel der Philosophie jenes schamlose Entzücken, das sich in dem Kantischen Ausruf zelebriert: *Kann ein Mensch gesünder sein als ich?* Wenn Kant, in unnachahmlicher Distanzierung, vom *zweckmäßigen Gebrauch der Geschlechtsorgane* spricht, so bewegt er sich bereits in einer Sphäre, in der man nicht mehr mit schamhaften Körpern, sondern mit idealtypischen Entitäten zu tun hat. Wenn dies etwas beweist, so nur, dass sich über die Scham ein imaginärer Körper gelegt hat: ein Körper des Rechts, der Berechenbarkeit, der Zweckmäßigkeit. Der Philosoph redet nicht mehr über den schamhaften Leib, sondern über eine schamlose Körpermaschine. Anders gesagt: Dort, wo die Philosophie herrscht, gibt es gar keine Scham. Scham, wie die Etymologie lehrt, ist das, was verhüllt wird. Aber genau dagegen stellt sich die Philosophie in Opposition. Die philosophische Wahrheit, die bei den Griechen *aletheia* heißt, meint das Unverhüllte, Unverborgene, die *nackte und schamlose Wahrheit*, nichts sonst.

Aber ist es überhaupt wahr, dass die Philosophie im *Unverborgenen* operiert? Schon das Label vom ›cartesischen Weltbild‹ ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass dem nicht so ist. Denn im Innern dieses Gebildes lauert ein historisches Rätsel: das Ding ohne Denker, der Räderwerkautomat. Folglich liegt die Hypothese nahe, dass die historische Maschine, also das dem Gedanken innewohnende Triebwerk, das *Verborgene* der Philosophie darstellt. Nun könnte ein Verteidiger der philosophischen Zunft darauf verweisen, dass der *Automat* doch keineswegs unterschlagen wird, sondern dass er, im Gegenteil, als Zentralmetapher eine überaus prominente Rolle innehat. Hier kommt ein merkwürdiger Mechanismus ins Spiel: die Tatsache nämlich, dass die Maschine dort, wo sie zur *Metapher* wird, das konkrete Ding und seine Herkunft verhüllt.

Einleitung

Nun handelt es sich bei der Metaphorisierung, wie wir sehen werden, um eine doppelte Verhüllung. Zum einen liegt dies in der »Natur« der Sache selbst. Hält man sich den Umgang vor Augen, den wir mit den Dingen pflegen, so sieht man, dass der selbstverständliche Gebrauch mit einer spezifischen Form der *Bewusstlosigkeit* einhergeht. Man nimmt den Hammer als eine Erweiterung des Arms, man lässt, wie selbstverständlich, den Motor des Automobils an. Erst im Zustand der Dysfunktion, dort, wo die Dinge *noch nicht* oder *nicht mehr* funktionieren, tritt ihre Eigenlogik hervor, sieht man, was im umstandslosen Gebrauch undeutlich bleibt. Je gebräuchlicher und selbstverständlicher unser Umgang mit einem bestimmten Ding ist, desto nachdrücklicher die Bewusstlosigkeit – desto mehr werden wir geneigt sein, das Ding als eine Prothese und Erweiterung unserer selbst zu empfinden. Die Dinge des Alltags, so könnte man sagen, sind die blinden Flecke unserer Wahrnehmung, sie begegnen uns auf eine merkwürdige Weise verummmt.

Jedoch beschränkt sich diese Dialektik von Gebrauch und Bewusstlosigkeit nicht auf die konkreten Gegenstände, sondern betrifft gleichermaßen auch die *Zeichendinge*. So benutzen wir Zahlen, Buchstaben, Rechenoperationen, ohne zu begreifen, dass auch sie uns benutzen. Diese Umkehrung mag merkwürdig klingen, wird aber sogleich sinnfällig, wenn man sich klarmacht, dass ich ein Ding nur gebrauchen kann, wenn ich mich seiner innewohnenden Zweckmäßigkeit unterordne.¹⁴ Der Autofahrer hat sich gleichsam die Gebrauchsanweisung seines Geräts einverleibt, sie ist ihm in *Fleisch und Blut* übergegangen, also fühlt er sich eins mit seinem Gefährt (was freilich mit einem spezifischen Verhalten bezahlt werden muss). Dieser *Sozius*-Charakter der Maschine aber bezieht sich nicht bloß auf den Einzelnen und sein Gefährt, sondern verweist auf eine *allgemeine Verkehrsordnung*, die ihrerseits den Einzelnen nur mehr in Hinsicht auf

das Ding betrachtet (die Individuen also in Passanten und Fahrzeugführer scheidet). Von daher scheint es durchaus plausibel, die individuelle Bewusstlosigkeit als eine *kollektive* Bewusstlosigkeit zu denken.

Eines der stärksten Beispiele für eine allgemeine Verkehrsordnung, die ihrerseits unbewusste, ja geradezu phantasmatische Züge trägt, ist das Geld. Jeder nutzt Geld und ist gewohnt, die ihn umgebenden Dinge, die eigene Arbeit und Zeit, ja nicht selten auch das Selbstwertgefühl in Geld aufzuwiegen. Derartige Gewohnheiten sind durchaus systemrational, ist doch das ganze Gesellschaftssystem ein Resonanzkörper dieser Ordnung. Es ist daher gar nicht möglich, sich der *Benutzung* durch dieses Ding zu entziehen – und das heißt: den Ansprüchen und Verhaltensweisen, die daraus erwachsen. Dennoch basiert das Funktionieren dieser Ordnung auf nichts anderem als darauf, dass die Gesellschaft an diese Ordnung *glaubt*, dass sie das Recht des Souveräns, als einziger Geld emittieren zu dürfen, nicht hinterfragt.¹⁵ Im Geld, so könnte man sagen, ist die Dialektik von Gebrauch und Bewusstlosigkeit zum gesellschaftlichen Triebwerk *par excellence* geworden. Nun könnte schon dieses Phänomen (das die Ökonomen die »Geldillusion« nennen) an der prätendierten Unverborgenheit der Philosophie zweifeln lassen, könnte man meinen, dass das Geschäft der Philosophie diesem Verblendungszusammenhang durchaus analog ist – nur dass es sich nicht um Geld-, sondern um *Geistillusion* handelt.

An dieser Stelle kommt nun die zweite Verhüllungstechnik ins Spiel, die Metaphorisierung. *Meta-phorein* heißt: übertragen, hinübertragen. Freilich bezieht sich das griechische *phorein* nicht nur auf den Beförderungscharakter, sondern auch auf das, was man trägt: das Kleidungsstück. Im *übertragenen Sprechen* (das man auch als Gesellschafts-Tracht

Einleitung

oder als Habitus auffassen kann) hüllt man sich also auf eine spezifische Weise ein – und lässt sich, in ein bestimmtes Outfit gehüllt, woanders hin tragen. Nicht zufällig meint das neugriechische *metaphora* den Omnibus, also das allgemeine Verkehrsmittel. Tatsächlich charakterisiert dies das Wesen der Metapher, handelt es sich hier doch um ein Sprachbild, das einen gesellschaftlichen Gebrauch zwingend voraussetzt. Nur unter dieser Voraussetzung kann man es in einem neuen Sinn, als *Träger für etwas anderes* nutzen. Gewissermaßen ist die Bewusstlosigkeit des Gebrauchs die Bedingung dafür, dem Wort *übertragene* Bedeutung zu verleihen. Wenn man sich einen Politiker vorstellt, der *wie ein Löwe, mit Klauen und Zähnen, seine Verhandlungsposition verteidigt*, so wäre das Bild des konkreten Raubtiers wenig hilfreich. Der Löwe wird gerade dort zur Metapher, wo man ihm eher selten begegnet.

Hier allerdings stellt sich eine merkwürdige Frage: Wie kommt es dazu, dass ein Ding, dem doch (in unserer Wahrnehmung jedenfalls) eine Tendenz zum Verstummen, zur Bewusstlosigkeit, innewohnt, metaphorische Energie freisetzt? Und wieso gibt es, was die metaphorische Energie anbelangt, Unterschiede? Wieso besitzt mein tapferer, kleiner Toaster eine so geringe metaphorische Energie, während umgekehrt die Maschine zur Metapher des Denkens, ja der Schöpfung überhaupt werden kann? Zweifellos macht sich hier ein merkwürdiger technomorpher Totemismus bemerkbar, scheint der Maschine (im Gegensatz zum Alltagsgerät) eine besondere Identifikationskraft innezuwohnen. Sie ist gleichsam die »Königin«, der Löwe unter den Dingen. Diese Prominenz jedoch ist keineswegs beliebig oder gar zufällig. Denn die metaphorische Energie nährt sich von der Wirklichkeitsmacht, die dem Ding innewohnt. Als *universale Maschine* fällt der Räderwerkautomat aus dem Ensemble der Alltagsdinge heraus (ebenso wie der Computer oder

das Alphabet). Benutzt man eine solche Metapher, so bedient man sich jenes überragenden Ordnungssystems (und Machtpotentials), das sich im Gebrauch des Dinges übertragen hat. Man extrahiert dem Ding gleichsam seine Gebrauchsanweisung – und verwandelt es damit zu einem Sprachbild, zu einer gedanklichen Blaupause.

Allerdings gibt es einen kleinen, aber gewichtigen Unterschied. So wie der Löwe, der seine Verhandlungsposition verteidigt, nichts mehr mit der Bestie zu tun hat, so hat die cartesianische Metapher nichts mehr mit der konkreten Räderwerkapparatur zu tun. Im Unterschied zur konkreten Maschine unterliegt die *Himmelsmaschine* nicht mehr den Gesetzen der Physik: sie ist körperlos, ewig und autonom. Was dem Philosophen nur über die allabendliche Entwicklungspraxis möglich ist, vollzieht sich mit der Metaphorisierung im Handstreich. Indem Descartes die mechanische Uhr metaphorisiert, macht er sie zur Himmelsmaschine, nutzt er die *übertragene Rede*, um sich (in das konkrete Gefährt eingewickelt) in jene metaphysische Region hinüberzukatapultieren, die Nietzsche so treffend die *Hinterwelt* genannt hat.

Bezieht man sich nun, im positiven Sinne, auf das cartesianische Weltbild, wiederholt man im Geistigen, was Kant mit seiner abendlichen Wickeltechnik besorgt hat. Selbst dort, wo man dieses Gedankengebäude kritisiert, erliegt man der Verführung, den Primat des Gedankens zu behaupten, liegt darin doch die Unterstellung versteckt, dass die cartesianische Philosophie die gedankliche Urheberin der Mechanisierung – und nicht eine Folgeerscheinung der Maschine sei. Aber genau dies ist das historische Faktum. Erwiese man der geschichtlichen Reihenfolge die Ehre, wäre das sogenannte *cartesianische Weltbild* als eine Geistillusion aufzufassen, die sich der mechanischen Uhr verdankt. Damit aber wird der

Einleitung

Primat des Gedankens (und der Philosophie) selbst fragwürdig.

Was aber passiert, wenn man den Blick vom Denker weglenkt, wenn man ihn jenen Maschinen zuwendet, die als *denkende Dinge* in den Kulturprozess eingeschleust worden sind? Mit dieser Fragestellung verknüpft sich eine merkwürdige, schwer zu ortende Erfahrung – eine Erfahrung, die gerade in ihrer Fremdheit signalisiert, dass man in einen Schambezirk vorstößt. Denn urplötzlich sind sämtliche Überlieferungstechniken außer Kraft. Handelt man sich üblicherweise an den Werken einzelner Denker entlang, an einer diskursiven Überlieferungskette mithin, so konfrontiert uns die Geschichte der Dinge mit einem befremdlichen Schweigen. Die Mechanische Uhr etwa (die hier stellvertretend für das denkende Ding stehen soll) schlägt im Mittelalter ein wie ein Komet. Dieses Ding hat keinen *Vater*, es hat keinen präzisen Ort und keine präzise Zeit. In Anbetracht dieser Apokryphe, in Ermangelung verlässlicher Gewährsleute, sieht sich jeglicher Gedanke einer unausweichlichen Verdunkelungsgefahr ausgesetzt. Dabei ist dieser *Impact* keineswegs folgenlos, ganz im Gegenteil. Man sieht, wie sich die mittelalterliche Gesellschaft umformt, wie sie sich zu mechanisieren beginnt und wie die neuen Denkstrukturen alle Poren des Gesellschaftlichen durchdringen – aber all dies übersetzt sich nicht (oder nur in dunkler, indirekter Form) in ein offenes Denken. Nicht selten passiert es gar, dass das, was man ›Diskurs‹ nennt, zunehmend zu einem Abwehrdenken wird. Fortan mühen sich die Theoretiker nicht mehr damit, Neues zu denken, sondern sich der Zumutungen der Gegenwart zu erwehren, sei es, dass sie eine bereits deutliche ausgehöhlte Tradition skandieren, sei es, dass sie ihrerseits *fiktive* Größen heranziehen, deren Sinn nur darin besteht, die Wirklichkeit in einem Schwall von Wörtern gleichsam ertrinken zu lassen. So kennt das 14. Jahrhundert, das sich

mit dem Phänomen des Wuchers auseinandersetzen muss – der Tatsache also, dass die nervös tickende Zeit Geld geworden ist –, eine endlose Literatur über den *gerechten Preis*, aber, eine Ausnahme ausgenommen, keine Geldtheorie, die der Praxis entsprechen würde.¹⁶

Man könnte nun einwenden, dass diese gedankliche Antikörper-Produktion einer religiösen Verlegenheit zuzuschreiben ist. Aber dieses Argument ist nicht zufriedenstellend. Denn es lässt sich konstatieren, dass sich das nämliche Schweigen in einer sich aufgeklärt wahnenden, darüber hinaus geradezu geschichtsbesessenen Zeit wiederholt. Die Rede ist von jener universalen Maschine, die dem Räderwerkautomaten nachfolgt und die man als das Paradigma eines *denkenden Dings* auffassen müsste: vom Computer. Während der durchschnittlich gebildete Zeitgenosse mit großer Sicherheit sagen kann, dass Goethe in der Mitte des 18. Jahrhunderts geboren ist, ist die Genealogie *dieser* Maschine, die wahrhaft grundstürzende Veränderungen mit sich gebracht hat, überaus dunkel. Dass Charles Babbage in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts eine Art Prototyp errichtet hat, mag den Eingeweihten bekannt sein, dass die mathematische Fundierung im Jahr 1853 passiert ist¹⁷, verdünnt den Kreis der Eingeweihten schon enorm. Hält man sich die schier endlose Literatur über Künstliche Intelligenz, die Computerwelt und die Globalisierung vor Augen, so kommt man gar nicht umhin, hier nicht von einer Gedächtnislücke, sondern von einem *Verdunkelungsinteresse* auszugehen, scheint die Wissensgesellschaft ein vitales Interesse daran zu haben, ihre eigene Grundlage nicht zur Kenntnis zu nehmen. Ruft man sich die cartesianische Operation ins Gedächtnis, so wird klar, warum dies so ist. Denn die *Computermetapher* zündet erst dort, wo die konkrete Maschine im Dunkeln bleibt. Erst unter dieser Bedingung werden *Künstliche Intelligenzen*, *Artificial Life* und selbstorganisierende Systeme denk-

Einleitung

bar – kommt es zur Geistillusion, die sich in einem verabsolutierten Informationsbegriff niederschlägt. Die Behauptung, dass man sich damit vom mechanischen Weltbild verabschiedet, verdeckt, dass es sich in Wahrheit um eine Reprise handelt: Der natürliche Automat des Cartesianers hat lediglich sein Betriebssystem gewandelt, er folgt nicht dem Räderwerkautomaten, sondern der Logik von Null und Eins. Und so wie die cartesianische Maschinenmetapher auf eine Himmelsmaschine verweist, so verweist auch der abstrakte Informationsbegriff auf das Jenseits unserer Vernunft, eine digitale Hinterwelt. It's virtually true, isn't it?

Was aber ist die Schlussfolgerung, die man aus dem Zweifel am Primat des Gedankens ziehen muss? Nicht die Philosophie, sondern allein die materielle Geschichte der Maschine erlaubt es, die *Verfertigung des Gedankens* (für dessen Realitätsgehalt die Maschine, in metaphorisierter Form, einsteht) zu verfolgen. Ignoriert man diese Geschichte, so begegnet man einer falsch verstandenen, metaphysisch überhöhten Metapher, nicht aber dem Triebwerk des Denkens. Wenn hier von einem *Triebwerk* die Rede ist, so ist dieser Begriff, in seiner Ambivalenz, durchaus kennzeichnend für die Art der philosophischen Unterschlagung. Denn diese bezieht sich gleichermaßen auf den begehrenden Körper wie auf die Maschine.

Die Vermutung liegt nahe, dass man der *ganzen Wahrheit* nicht über die behauptete Unverborgenheit der Philosophie nahe kommt, sondern nur, insofern man die Genealogie des Gedankens mit einbezieht – ein Verfahren, das zwangsläufig auch das Unterschlagene der Philosophie ins Spiel bringt. Dieses Unterschlagene wird sich – das ist die Hypothese – mit Vorliebe dort zeigen, wo man der philosophischen Metapher begegnet. Nun ist diese Herangehensweise nicht neu, sondern bereits in meinen beiden vorausge-

gangen Arbeiten zur Genealogie der Maschine¹⁸ zur Anwendung gekommen. Stand hier – im Sinne der *mechane* – die materielle Geschichte der Maschine im Vordergrund (was mich, im Jenseits aller Technikgeschichte, auch das Dogma der unbefleckten Empfängnis als Maschine zu lesen bewog), geht es nun um das sonderbare Verhältnis von Philosophie und Maschine, um die Frage also, wie sich das Denken zu den Bedingungen seiner Möglichkeit, oder genauer: zum obskuren Objekt seiner Begierde verhält. Tatsächlich ist die Dunkelheit der Maschine nicht bloß der Verhüllungskunst des Cartesianers zuzuschlagen, sondern geradezu eine Art Leitmotiv, das sich bis in die Anfänge der Philosophie hinein verfolgen lässt. Ja, man könnte geradezu dem Verdacht nachgeben, dass das, was wir im engeren Sinne *Philosophie* nennen, genau auf dieser Unterschlagung beruht. Insofern wäre die Kantische Wickeltechnik kein persönlicher Tick, sondern die philosophische Geste par excellence.

Nun könnte man (psychoanalysiert oder auf anderweitige Weise gegen die philosophische Neurose geimpft) behaupten, dass die Scham der Philosophen etwas Überwundenes ist, dass man es folglich mit einer *historischen* Frage zu tun hat. Dies freilich ist ein kapitaler Irrtum. Denn der Computer ist geradezu die Apotheose eines *denkenden Dings*, nein, mehr noch: die Verkörperung einer *kopflosen Philosophie* – einer Philosophie, die sich als *subjektlose Rationalität* gegen die einzelnen Denker zu wenden scheint.¹⁹ So käme niemand mehr auf den Gedanken, dieser Rationalität eine Art »Subjektivität« oder »Philosophie« zu unterstellen; stattdessen erlebt man vielmehr, dass sich die globalisierte Maschine, als verdinglichter Weltgeist, gegen das Denken selber wendet. Das Triebwerk des Denkens hat sich, wenn man so will, vom Denker selber gelöst. Vor diesem Hintergrund fällt den beweglichen Geistern nichts Besseres ein, als das

Einleitung

Hohelied der Maschine zu verkünden. Allerdings weist diese nachträgliche Akklamation allerlei Misstöne auf. So hat man den Eindruck, dass die metaphysische Ladung der Philosophie in die Maschine selbst eingegangen ist – in einem Maße, dass man geradezu von einer *Perversion der Philosophie* sprechen könnte.

Um ein Beispiel dafür zu finden, dass die Maschine nicht bloß der Aufklärung, sondern auch der Perversion zu soufflieren weiß, muss man nicht weit zurückgehen. Es ist, paradoxerweise, die Aufklärung selbst, die uns ein denkwürdiges Exempel präsentiert, jene Maschine nämlich, die dem Geschäft der Dekapitation gewidmet war, also: die Guillotine. Wie man weiß, waren es durchweg *humanitäre* Gründe, die zur Entwicklung der Guillotine führten. Das Desiderat war, dass sie das grause Todesgeschäft humaner gestalten, und zum zweiten, dass sie – der *Pflicht der Apathie* folgend – den Akt selbst rational ausführen sollte. Allerdings kommt hier eine höchst sonderbare Dialektik ins Spiel, die freilich erst in voller Blüte sichtbar wird, wenn man das historische Weichbild genau studiert.²⁰ Was passierte, wenn man eine Guillotine auf dem Marktplatz irgendeines südfranzösischen Departements aufstellte? Zunächst einmal erschien diese Maschine wie eine Verkörperung der Staatsgewalt – aber vor allem erschien sie auf durchaus anstößige Weise *untätig*. Ist schon der Umstand bemerkenswert, dass die Maschine in die Sichtbarkeit hebt, was zuvor niemandem aufgefallen war – dass die gut tausendköpfige Henkerschar, die die Revolution vom *ancien régime* übernommen hatte, an einer verdeckten Arbeitslosigkeit gelitten hatte –, bringt die Maschine darüber hinaus ein Konzept von Arbeit und Effizienz ins Spiel.²¹ Ist es zuvor niemandem eingefallen, dem staatlich bestellten Henker regelmäßige Proben seiner Arbeitskraft abzuverlangen, wird die Maschine, die untätig und nutzlos auf dem Marktplatz

herumsteht, ihrerseits *gefräßig* und verlangt, dass man ihr Futter zuführt. So kommt es, dass der *Terreur* binnen Wochen mehr Menschen hinrichtet als die gesammelte Henkerschar über den Zeitraum eines gesamten Jahrhunderts.

Tatsächlich ist die Geschichte der Guillotine – die ja das Urbild einer seriellen Produktionsweise ist (und all die Phantasien frei setzt, die sich mit seriellen Produkten verbinden) – ein Lehrstück moderner Rationalisierung. Hier allein, auf klassische Weise, den *Primat des Gedankens* zu behaupten, ja überhaupt eine *Ratio* ins Spiel zu bringen, ist allerdings überaus naiv, so naiv wie die Vorstellung, dass die Dinge nur *Exekutivorgane* eines vorausgehenden Willens sind. In diesem Falle verhält es sich ja geradezu umgekehrt. Denn hier exekutiert der *volonté général* eine Praxis, die allein in der Maschine, als Aufforderung, beschlossen liegt. Natürlich ist das materielle Gestell, das dort auf dem Marktplatz herumsteht, selbst nicht intelligibel – was dort exekutiert wird, ist vielmehr ein Phantasma, das sich an der Betrachtung der Maschine entzündet hat.

Dennoch ist bemerkenswert, dass dieses Phantasma sich nur am Maschinenkörper entzündet, dass es in Anbetracht eines menschlichen Gegenübers niemals auch nur gedacht wurde, geschweige denn erwünscht gewesen wäre. In der Guillotine – dieser Maschine, die *nichts* produziert – tritt eine Logik hervor, die man als *Begehren der Abstraktion* auffassen kann. Genau dieses Begehren aber, das die andere Seite des Kantischen Fühllosigkeitsideals darstellt, verrät uns, dass die *Pflicht der Apathie* doch eine Lust darstellen muss – eine Lust, die sich umso deutlicher artikuliert, je geringer der Aufwand ist, die sie dem Einzelnen abverlangt. Die Lust, die unter der Hand in Spiel kommt und die Maschine zum Exekutivorgan eines nicht ausgesprochenen, aber gleichwohl wirkenden Begehrens macht, markiert einen tiefgreifenden Paradigmenwechsel. Dieser Paradigmenwechsel lässt sich nicht

Einleitung

im Sinne der Rationalität (natürlich ist die Hinrichtung durch die Guillotine »sauberer«), ebenso wenig lässt er sich im Sinne der Intentionalität abhandeln (natürlich war das Ansinnen des Monsieur Guillotin »gut gemeint«). Das, was die Guillotine gefräßig macht, ist die Tatsache, dass man ihr, als einer gleichsam apersonalen Instanz, die Verantwortung für das eigene Begehren übertragen kann. Auf diese Weise wird die Maschine zur Blackbox, die den in sie hineinprojizierten Wunsch aufnimmt, verhüllt und exekutiert – und zwar so, dass dieser wie eine Art übersubjektive Eigenlogik erscheint. Darin ist sie die Matrix jener modernen *Dinge ohne Denker*, die sich, obschon mit altruistischen Zielen verknüpft, nicht selten gegen den Menschen kehren. Als Blackbox der modernen, gespaltenen Rationalität markiert die Guillotine eine neue Qualität. Denn hier geht es nicht mehr bloß um die *Verfertigung*, sondern um die *Exekution* eines Gedankens – und zwar ohne dass dieser noch einen menschlichen Träger haben müsste. Insofern entbindet die Maschine das *Unbewusste*, aber als eine Art unverbindliches, unpersönliches Schauspiel: Es passiert, aber es ist niemand gewesen.²² Nein, die *Schamlosigkeit der Philosophie* ist nicht vorbei, sie findet, ganz im Gegenteil, allüberall statt. Und nur dies ist der Grund dafür, sich der *Scham der Philosophen* zu widmen.

Antilogik

Wenn es eine Festung, ein Bollwerk der Philosophie gibt, so ist es die Logik, oder wie Kant sie genannt hätte: die *reine, transcendente Logik*. Seit Aristoteles steht dieses Gebilde in der Welt, eben so unverrückbar wie unanfechtbar – erstes und letztes Gleichnis der Philosophie. In diesem Reich der reinen Vernunft (so werden die Philosophen nicht müde zu wiederholen) trifft der Verstand nur auf sich selbst. Dennoch: Mit Kant und nach Kant stellt sich laut und lauter die Frage, wer denn eigentlich der Prinzipal dieser Festung ist. Konnten die Denker des Idealismus noch davon ausgehen, dass Prinzip aller Logik derjenige ist, der sich als Identisches gesetzt hat, der sich also, mit der Aussage $A=A$, selber behauptet,²³ wird dieses *transzendente Subjekt* zunehmend zweifelhaft (man lebt in einer Zeit, in der die Guillotine Köpfe rollen lässt). Damit aber steht in Frage, ob die Festung, als Luftspiegelung, überhaupt noch von dieser Welt ist, oder ob sie nicht vielmehr einem *Schattenreich* der Vernunft angehört.²⁴ In diesem Sinn ist die Selbstbehauptung schon ein problematischer Akt. Denn fortan liegt das Prinzip der Logik nicht mehr in ihr selbst, sondern im Sprecher. Dieser Gedanke lässt sich, wie Wittgenstein dies tut, weiter noch radikalieren: denn hier wird die Sprache zum logischen Subjekt.

Während die Logik sich zunächst in den Sprecher, dann in die Sprache und schließlich in den Sprachgebrauch²⁵ verflüchtigt, verwandelt sie sich, mehr oder minder unbemerkt, zu einer Maschine. Genau dies passiert in der Mitte des 19. Jahrhunderts, da George Boole, unverstanden von seinen Zeitgenossen, jene *digitale* Logik zu denken vermochte, die heute, als abstrakte Maschine, die Computerprozessoren antreibt.

Tatsächlich ist ihm die Logik weniger eine Frage von Sein oder Nichtsein, als vielmehr ein synthetischer, zeugender Akt – ist es ihm (darin gänzlich unbekümmert um etwaige philosophische Rücksichten) nur darum zu tun, den Geist auf Touren zu bringen.²⁶ Mit der Booleschen Logik aber tritt hervor, dass die Logik kein Bollwerk ist, sondern ein symbolisches Kraftwerk – eine Art Generator, welcher die Gemeinschaft der Logiker mit einer spezifischen Energie versorgt. In diesem Sinne ist der Prozessor, der immer wieder in sich selber zurückkehrt, die *logische Maschine* par excellence, unterhält er doch jenes Schattenreich, in dem Wahrheit *produziert* werden kann. Logik ist Tautologie, ein Kreisen in sich selbst. Dabei ist es durchaus gleichgültig, ob die Logik Sein oder Nichtsein proklamiert, ob der Logiker ICH ICH ICH sagt oder ob er ein NICHTICH NICHTIG NICHTS behauptet. Es geht vielmehr um die Wiederkehr des Gleichen, das Mantra der Philosophie. Vielleicht hat kein Philosoph diese Merkwürdigkeit der Logik so kurz und präzise umrissen wie Wittgenstein, dieser letzte große Logiker. Die Logik, so sagt er, sagt nichts, oder wenn sie etwas sagt, so ist es Nichts²⁷. Und irgendwo, en passant, fällt dann auch dieser merkwürdige Satz: *Die Logik muss für sich selber sorgen.*²⁸

Ganz offenbar – das ist das Erstaunliche – ist es der Logik für einen sehr, sehr langen Zeitraum gelungen, für sich selber zu sorgen. Nimmt man es psychologisch, so scheint dieses Selbstversorgerwesen geradezu das Faszinosum, das die Philosophen an die Logik gebunden hat. Sie ist die Maschine, in der es sich die Vernunft selber besorgt – nein, mehr noch, die es der Vernunft gestattet, sich selbst zu reproduzieren, prokreativ, fortpflanzend zu wirken. In diesem Sinne liegt der Verdacht nahe, dass man es hier mit einer Junggesellenmaschine zu tun hat, dass das *Begehren der Abstraktion* der Konterpart dessen ist, was die alten Griechen *hystera* nannten, also die Gebärmutter, die, auf der Suche

nach Nachkommenschaft, im Körper herumzuwandern beginnt. Logik, Hysterie des Verstandes.

Das Geheimnis der Logik erschließt sich nicht, wenn ich die Gesetze der Logik *anwende*. Wenn $A = C$ und $B = C$, dann ist A gleich B . Das ist logisch. Aber wenn ich diesen Satz als logische Initiale zitiere, habe ich mich schon dem Gesetz der Logik unterstellt. Dabei genügte nur ein kleiner Schritt, diesem Gesetz zu entgehen: sehe ich doch, dass die Operation des Logikers auf dem ABC basiert, dass das Alphabet die Bedingung seiner Möglichkeit ist. Wenn der Logiker die *ungleichen* Buchstaben vergleichen und in eins setzen kann, so führt er vor, dass sich das alphabetische Zeichen radikal von aller Körperlichkeit gelöst hat, so radikal, dass auch die Erscheinungsform des Zeichens vergleichgültigt worden ist.²⁹

Das *logische Zeichen* ist nicht mehr Bild, sondern Abstraktion – im Sinne einer Ausstreichung, eines X. Wesentlich jedoch ist, dass dieses X die Struktur des alphabetischen Buchstabens hat. Es gibt keine hieroglyphische Logik.³⁰ Die Logik des Buchstabens heißt, dass sich der Logiker ein X für ein U vormachen kann – oder genauer noch: dass jeder Buchstabe eine Art X, eine Ausstreichung, ein Ikonoklasmus ist. Und genau in diesem Sinn würde er uns darüber aufklären, dass das Zeichen als solches *gleichgültig* ist, dass es stattdessen auf die Operation ankommt, die damit ausgedrückt ist. Das *voralphabetische* Kind jedoch, mit dieser Logik konfrontiert, würde auf die Ungleichheit der Buchstaben hinweisen, es würde darauf verweisen, dass der Körper dieses Zeichens nicht mit dem des anderen Zeichens übereinstimmen kann. *Siehst Du doch, oder?* Nein. Genau das ist es, was der Logiker übersieht. Weil ihm die Erscheinungsform des Zeichens nur ein notwendiges Übel ist, das mit dem, was er meint, nichts gemein hat, entgeht ihm die Form seines Ausdrucks.³¹ Er übersieht, dass das Alpha selbst ein-

mal etwas anderes bedeutet hat – dass es einen Stierkopf darstellt, der auf dem Kopf steht.

Was ist mit der Alphabestie geschehen? Und wie kommt es, dass der Logiker, wenn er mit dem Buchstaben operiert, die Bedeutung des Zeichens selbst ausstreicht, dass er nicht mehr sieht, was doch jedes Kind sehen kann? Wäre das nicht die Frage, die man, wenn man das Alphabet und die Logik erlernt, zuallererst stellen müsste? Die Antwort entzieht sich den Gesetzen der Logik, sie konfrontiert uns mit einer Welt, die in den Mythos zurückreicht, in die Kindheitsmärchen vor aller Vernunft. In dieser Welt ist die logische Festung ein Labyrinth, in dem ein Bastardwesen hockt – ein Mensch, der einen Stierkopf auf den Schultern trägt. Der Verfertiger des Labyrinths (der sich seinerseits schon nicht mehr darin hat zurechtfinden können) hat sich, wie der Mythos erzählt, davongemacht, in die Lüfte. Sind ihm dabei die *Schwinger der Vernunft* zugewachsen, so hat er es einem anderen überlassen, die Alphabestie aus der Welt zu schaffen (einem jener berühmten Stiertöter und Gewaltmenschen, von denen die Mythologie voll ist). Mit diesem Akt (der einhergeht mit der Trennung von Theorie und Praxis) ist die Revolution des Zeichens vollendet³² – steht das Zeichen rein und makellos da.

Mag man den Stier exorziert haben, so hat sich der Kult des Fruchtbarkeitszeichens doch fortgeschrieben, in die Gestalt eines *geflügelten Phallus* zum Beispiel. Wäre es möglich, dass die Logik diese Potenz geerbt hat? Wäre es möglich, Logik als eine Fruchtbarkeitsordnung zu denken? Ist dies nicht der Grund für jene Selbstversorgerpotenz? Aber hieße dies nicht, dass der Logiker, wenn er zwischen wahr und falsch unterscheidet, wahr und phallisch spricht?

Die Frage wäre: Was sieht der Logiker, wenn er ein alphabetisches Zeichen sieht? Ein Bild? Offenbar nicht. Die

Repräsentation eines Lauts? Nein – auch das wäre ja noch ein Bild, die Verbildlichung eines Hörbaren. Er sieht *etwas*, das sich auf etwas *anderes* beziehen kann, und zwar auf etwas x-Beliebiges. Dabei ist es gleich, wie klein oder wie groß dieses Andere ist. Mag es die ganze Welt sein, das Zeichen wird es aufnehmen können. Der Buchstabe, so besehen, steht also nicht einmal mehr für einen Laut. Er steht für ein bestimmtes Etwas, das etwas anderes aufnehmen kann. Der Logiker sieht keinen Körper, sondern er sieht eine Hohlform.³³ Er sieht eine Form, die alle anderen Formen annehmen kann. Er sieht, was die Griechen vielleicht gedacht haben, wenn ihnen der Gott *Proteus* in den Sinn kam – nur dass der Logiker von einer Variablen spricht. Dem Logiker ist die äußere Gestalt des Zeichens nur eine Maske, eine Verkleidung, die nichts Bestimmtes, nur eine Hohlform birgt.

Der Gedanke liegt nahe: Wenn alle Buchstaben nur die Masken einer Leere sind, wäre dann auch ihre Gesamtheit, also das Alphabet, ein *leerer Signifikant*? Die Antwort lautet: Keinesfalls. Freilich erschließen sich die Gesetze, die hier walten, nicht gleich auf Anhieb, nicht zuletzt deswegen, weil wir, wenn wir vom Alphabet sprechen, die logische Form dieses Gebildes nicht mitdenken müssen. Wieso überhaupt benennt man das Ganze, das alphabetische Typenrad, als *pars pro toto*, mit seinen ersten beiden Buchstaben? Warum hat dieses Ganze, das doch mehr ist als die Summe seiner Teile, keinen eigenen Namen?³⁴

Halten wir fest, dass der Gesetzgeber namenlos ist. Worin aber bestehen seine Gesetze? Nach innen besagt das Alphabet, dass zwischen den einzelnen Gliedern eine Gleichförmigkeit waltet. Diese *demokratische Grundordnung* (das ist das erste Gesetz) darf sich keinesfalls ändern: dass eine Type aus der Reihe tanzt und plötzlich Vorrechte einfordert, wäre ein Rahmenbruch. Die Gleichförmigkeit impli-

ziert also, unausgesprochen, das Verbot des Unförmigen (das ist der Grund dafür, dass man den Minotaurus aus der Welt schaffen muss). Das zweite Grundgesetz bezieht sich aufs Außen und besagt, dass das Alphabet sich selber genug ist. Man wird nicht nach Belieben neue Zeichen einschleusen können (oder wenn, so muss sich das einzelne Zeichen einer peinlichen Sprachprüfung unterziehen).

Hat man diese beiden Punkte im Kopf (das Verbot der Exogamie und das Gebot der Isomorphie), so kommt man zum dritten Apriori: nämlich dass das Alphabet eine geschlossene Form darstellt. Die Selbstgenügsamkeit des Zeichensystems markiert keine Bescheidung, sondern einen Totalitätsanspruch. Mit den Zeichen spannt sich ein *Reich* auf, *das nicht von dieser Welt ist*, zeitlos und unwandelbar. Kants Verwunderung darüber, dass die Logik seit Aristoteles keinen Schritt vor und keinen Schritt zurück getan hat, ist, so besehen, nicht zufällig: hat doch das Alphabet, welches das Apriori der Logik vorstellt, seine Form gewahrt.³⁵

Wenn das Alphabet die Bedingung der Möglichkeit ist, logische Zeichen denken zu können, so wäre die Frage: wofür steht dieses System? Man könnte sagen: für die Welt der Laute, die gesprochene Sprache mithin. Diese Spiegelungsfunktion jedoch erklärt die Operation des Logikers nicht. Denn zwischen dem Buchstaben, der als Repräsentant eines Lautes fungiert, und dem Buchstaben, der nichts weiter ist als das Äquivalent eines X-Beliebigen, liegt eine *semiotische* Differenz. Im logischen Zeichen ist der Hauch (der ja die letzte Anhaftung an die Wirklichkeit ist) verstummt. Dieses Verstummen wiederum schlägt sich in der Benennung nieder. Bezieht sich der *Logos* in der vorlogischen Epoche immer auf die gesprochene Sprache (die menschliche Rede), vollzieht sich mit der Logik ein Sprung ins Zeichen, eine ultimative Verzeichnung. Fortan entzieht sich das logische Zeichen

jeder Wirklichkeit. Wie der Stiertöter das Bildnis der Stiers exorziert, so exorziert die Logik die ursprüngliche Funktion des Lautzeichens. – Damit entsteht die Idee eines *logischen Codes*, der weder von einem Sprecher noch von einem Sprechakt abhängig ist, stattdessen in einer Sphäre der Zeit- und Körperlosigkeit angesiedelt ist. Hat diese Idee (wie man sich leicht vorstellen kann) eine Reihe von *metaphysischen* Implikationen, so hat sie darüber hinaus eine sprachliche Dimension. Mit dem Griechischen nämlich kommt es erstmals zu jener grammatischen Form, die wir »Infinitiv« nennen. Begreifen wir darin das zeitlich nicht näher spezifizierte Verbum, so bedeutet es, positiv betrachtet, die Entbindung eines überzeitlichen, darüber hinaus überpersönlichen Prozesses. Konnte man ehemals nur persönliche Anwesenheitsformen aussprechen (Ich bin, du bist etc.), so wird plötzlich so etwas wie ein *Sein* denkbar.³⁶ Dieses *Sein*, wie Parmenides behauptet, ist gleichermaßen *ungeboren* wie *unvergänglich*, *ganz*, *eingeboren*, *unerschütterlich* und *ohne Ende*.³⁷ Wenn sich das logische Zeichen vom Laut abkoppelt, so inhaliert es andererseits metaphysische Energie. Das macht die Logik zur Festung, zu jenem uneinnehmbaren, unwandelbaren Bollwerk, dem ersten und letzten Gleichnis der Philosophie.

Wie aber kommt es zu diesem Gleichnis? Wie kommt es dazu, dass die alphabetischen Zeichen, aller Zeit entrückt, sich in Gleichgültigkeit hüllen können, dass ihnen gelingt, was der Philosoph sich allabendlich, als *Pflicht der Apathie*, immer neu abverlangen muss? Wie kommt es, dass sich die Logik ein X für ein U vormachen kann? Versteht sich diese Ebenbürtigkeit von selbst? Nein, die voralphabetischen Zeichensysteme kennen diese Ebenbürtigkeit nicht. Hier spiegelt sich die Unterscheidung von Hoch und Niedrig auch in den Zeichen. Will man im Chinesischen etwa eine Beleidigung aussprechen, so fügt man dem Wort einfach das Zei-

chen des Hundes hinzu, also des verächtlichsten Wesens, das die Kultur kennt. Das aber heißt: die Wertigkeiten der Gesellschaft spiegeln sich auch in der Schrift. Wo aber wäre der Schweinehund des Alphabets? Es gibt ihn nicht, nicht in der Welt der Logiker jedenfalls.

Die Isomorphie der Zeichen (das wäre der *terminus technicus*) ist nichts, was sich *von Natur aus* versteht. Gibt es überhaupt eine Gleichförmigkeit in der Natur?³⁸ Nein. Die Gleichförmigkeit ist allein den Geistesgebilden vorbehalten. Sie ist eine ideale Operation, die sich erst über das Alphabet und mit ihm *vermittelt*. Folglich wäre die Isomorphie der alphabetischen Zeichen als Kleiderordnung zu denken, als Dresscode, als durchaus subtile Verabredung. Das aber heißt, dass die Isomorphie auch eine Technik des Ausschließens ist. Stünde die Alhabestie vor der Tür, sie würde nicht eingelassen – denn das Gleichförmige schließt das Unförmige aus (den Mythos, den Zauber, all das, was die Vernunft beleidigen könnte). So entspricht das Alphabet präzise dem, was die Griechen *mechanè* nannten: Betrug an der Natur. Also: Maschine. Das Charakteristische an dieser Maschine ist nicht bloß, dass sie ihrerseits aussperrt, was am Zeichen noch auf *Natur* verweisen könnte, sie fügt darüber hinaus, mit der perfekten Gleichung, ein Gesetz ein, das es in der Natur nicht gibt. Wenn die Logik, in Gestalt der Naturphilosophie, sich dennoch anschickt, im Namen der Natur zu sprechen, so muss man gewärtigen, dass im Innern etwas anderes hockt: ein *logisches Untier*.

Merkwürdige Dialektik: Das *logische* Zeichen, das an sich vollkommen ausgeleert ist, kann genutzt werden, um etwas Bestimmtes zu identifizieren: einen Apfel, eine Birne, die ganze Welt. Die Leere des Zeichens fungiert als Bedingung einer *vollkommenen Identifizierung*. Ich kann sagen: A steht für *dies und das* – und ich könnte behaupten, dass dieses A

ein perfekter Spiegel ist, fügt es seinem Objekt doch nichts hinzu, noch nimmt es ihm etwas weg. Diese *Spiegelung* freilich überblendet, dass das Zeichen, an sich selbst, darunter leidet, nicht immer schon *reiner* Spiegel gewesen zu sein. Diese genealogische Unreinheit verwandelt sich zur Aufforderung, sich selbst am Gegenüber zu beweisen – und zwar dergestalt, dass sich der Spiegel *benennend* auszublenden vermag (wie eine Kamera, die die Wirklichkeit wiedergeben, aber weder als Schatten noch als Reflex im Bild sichtbar werden soll). Die Isomorphie der Zeichen verlangt also danach, sich in die Welt zu schreiben, sich in dem, was die Zeichen spiegeln, wiederzuentdecken.

In Anbetracht dieser projektiven Kraft ist es nicht verwunderlich, dass die Welt, der man das Leibchen des logischen Zeichens überzieht, vor allem die Gesetze des Alphabets widerspiegelt. Folglich wäre es ein Missverständnis, hier die Entdeckung der »Natur« feiern zu wollen: Eine solche Betrachtungsweise sieht nur das Bild, nicht aber den Projektor, der es an die Wand wirft. Wenn die Griechen von *physis* sprechen, so meinen sie eine Ganzheit, die nur über das Alphabet denkbar ist.³⁹ Nicht zufällig tragen die Elemente, in die die Naturphilosophen die Welt zerlegen, den gleichen Namen wie die Buchstaben: *stoichoi*. Nicht die Natur, sondern die Buchstaben bringen die *elementare Ordnung* auf den Plan. Nur weil diese Ordnung, als eine synthetische Einheit, bereits zuhanden ist, kann man sich der Idee der *Zerlegbarkeit* überlassen. Wenn die Naturphilosophen die Welt in Elemente zerlegen, so deswegen, weil sie im vorhinein davon ausgehen, dass die Analyse kein Zerstückelungsakt ist, sondern ein Prozess, der die gegenläufige Bewegung erlaubt: die Synthese. Man schickt sich zur Analyse, also zur *künstlichen Zersetzung der Welt*, weil man im vorhinein weiß, dass ein Ergebnis möglich ist. In diesem Sinne *erben* alle logischen Parameter die Isomorphie

Antilogik

der alphabetischen Zeichen, besteht gleichsam eine innewohnende Tendenz, die Elemente so zu behandeln wie man die Buchstaben behandelt. Eine Parametrisierung der folgenden Art etwa wäre deutlich sinnlos:

Das Windhafte
Berlin am 23.1.1990
Karl, der gerade aus dem Foto gerannt ist (man sieht
noch seinen Schuh)
Die Erinnerung an meinen Kinderzahn
Der Kreter, der sagt: Alle Kreter sind Lügner.

Dass die Elemente nicht auf ein- und derselben Ebene liegen, widerspricht der analytischen Operation. Selbst eine Aussage wie *2 + 2 ergibt zur Teezeit vier* verletzt die Konvention. Nicht nur der Bruch der Isomorphie, auch die Temporalität stellt ein Problem dar. Wenn die Denker die Welt in Elemente zerlegen, so verwandeln sie die Natur zu einem Resonanzkörper des Alphabets – schließen sie Zeitlichkeit und Vergänglichkeit aus.

Steht die logische Festung in unerschütterlicher Gegenwart da, so wirkt sie, von nahem besehen, wie eine Art Generator. Nicht bloß, dass sie die *falschen Schlüsse*, das Zweideutige, Widersprüchliche, Rhetorische, zu exorzieren vermag, darüber hinaus eignet ihr eine merkwürdig genetische, prognostische Kraft. Wenn die Logik tautologisch wirkt, so besagt dies nichts anderes, als dass sie sich selbst – und zwar auf kontrollierte Weise – zu zeugen vermag. Nimmt man ein älteres Bild, so kann man im alphabetische Typenrad eine Schlange entdecken, die sich selbst in den Schwanz beißt, oder genauer: die sich selber erzeugt. In diesem Sinne ist das logische Untier (das im Innern dieser Festung hockt) keine neutrale Instanz, sondern entspricht, wie das Bild des geflügelten Phallus verrät, einer Reproduktionsordnung.

Somit ist es keineswegs eine Übertreibung, hier einen *genetischen Code* anzusetzen. Dieser Code aber bedeutet im Feld der Schrift eine radikale Umdeutung. Bildeten frühere Zeichensysteme die dingliche oder gesprochene Welt ab, so entsteht mit dem Alphabet eine Maschine, die einerseits eine solche Abbildung zu besorgen vermag, aber ihrerseits neue, viel mächtigere Bilder in die Welt entlässt. Im Grunde bewegt sich der, der sich diesen Bildern überlässt, nicht in einem Abbildverhältnis zur Welt, sondern bedient einen Projektor, der bestimmte, allein dieser Maschine innewohnende Gesetze in die Welt projiziert. So besehen ist die Maschine von Anbeginn eine Batterie, die auch das Noch-nicht-Gesagte, Unformulierte vorwegzunehmen scheint. Insofern ist die *Unendlichkeit* – die aus der kombinatorischen Unabgeschlossenheit herrührt – bereits ein Beleg der Produktivität. Zeichen zeugen Zeichen. Theologisch gesprochen ist das Alphabet (wie man später sagen wird) das *pleroma*, die Ewigkeit oder Zeit-Fülle, aus der die konkrete Zeit gleichsam herausfließt.

Nimmt man die Gesetze, auf denen die Logik fußt (insofern sie das Alphabet voraussetzt), so ist klar, dass man es nicht mit einer *unmittelbaren*, sondern einer *vermittelten* Ordnung zu tun hat. $A = A$ zu behaupten und daraus den Satz der Identität abzuleiten, basiert darauf, dass der sprachliche Laut, vor allem aber, dass die Stiergestalt im Zeichen verschwunden ist – und zwar soweit, dass jede Erinnerung an das *Skandalöse* dieser Form getilgt ist. Nur weil dies passiert ist, kann man von einer apriorischen, transzendentalen Form sprechen. Nun entspricht dieser Vorgang exakt dem, was ich zuvor – in Entsprechung zur Geldillusion – als *Geistillusion* eingeführt habe. Wenn man die *logische* Maschine in Dienst nehmen kann, so nur deswegen, weil die alphabetische Maschine dunkel bleibt. Der Preis der Logik ist also,

in Hinsicht aufs Alphabet, eine Art A-Logik, ein Vergessen, ja geradezu eine Verdrängung ihrer Bedingtheiten. Nur in dem Maße, in dem dieser Verdrängungsprozess gelingt, vermag sich der Logiker den Gebilden der reinen Vernunft zu überlassen – scheint sich umgekehrt auch die Welt den Gesetzen der Logik zu fügen.

Wurde einleitend gesagt, dass der selbstverständliche *Gebrauch eines Theorems* blind macht für seine innere Logik, so gilt dies auch hier, macht der selbstverständliche Gebrauch der Logik blind für die innere Widersprüchlichkeit, der sich die Logik verdankt. Wo Logik herrscht, so könnte man sagen, übt man sich ein ins Vergessen. Folglich könnte man die Philosophie als eine Einübung ins Vergessen auffassen, als eine Art Exerzitium, dessen Sinn notwendigerweise ein doppelter ist: Geht es einerseits darum, *Reinheit* zu institutieren, muss man andererseits das Skandalon, das Unförmige aus der Welt schaffen.

Aber dieses Unförmige lässt sich nicht aus der Welt schaffen. Hat man es aus dem Gesichtskreis verdrängt, so setzt es sich in die Phantasie. Ist es nicht das, was Kant mit seiner fortgesetzten Wickeltechnik bestätigt? Dass sein eigener Körper zum Beleg für *viehische Wollust, Völlerei und wilde Gesetzlosigkeit* wird. Tatsächlich aber ist es mit der Einwicklung des Körpers nicht getan, bringt doch jedes Zeichen (und zwar in seinem Sosein, in der Differenz zur Unsterblichkeit des Zeichens) in Erinnerung, dass es kein bloßes Äquivalent, sondern für sich selber da ist. Der Minotaurus findet seine Wiedergänger, so oder so. Und dies ist der Grund dafür, dass dieser Vorgang erneuert werden muss, wieder und wieder und wieder. Wenn ein Logiker des 20. Jahrhunderts die Logik als Wissenschaft des Geistes auffasst, die mit der Psychologie nichts gemein hat,⁴⁰ so setzt er die geronnene Form absolut, benutzt er die Logik, um die Psychologie – als eigentlich verunreinigendes Element – zu exorzieren.

Die Frage wäre: Ist es überhaupt richtig, in der Logik ein Apriori der Vernunft zu sehen? Historisch gesehen ist die Logik ein Spätling der Philosophie. Sie entsteht zu einem Zeitpunkt, da Naturphilosophie, Sprachphilosophie und Dialektik längst ausgebildet sind. Im Disput der Philosophen (wie ihn die Dialoge Platons so anschaulich ausmalen) wirkt die Logik wie ein Tagesordnungsformalismus, dessen ernüchternder Sinn darin besteht, die Redner zu disziplinieren, sie auf Gesetze – und zwar auf geschriebene Gesetze – einzuschwören. Wo die Logik beginnt, hat sich die offene Rede von der Bühne verabschiedet – verwandelt sich das *gesprochene Wort* (das gar nicht denkbar ist ohne Sprecher) in jenes abstrakte Symbol, das für sich selbst sorgen kann.

Aber kurioser noch: Der Logik geht die *Antilogik* voraus. Anders als das Wort vermuten lässt, handelt es sich nicht um *unlogisches* Denken, sondern ganz im Wortsinne: um die Widerrede, den Widerspruch. Worin aber besteht die Logik der Antilogik? – Die *antilogike technē*, als Kunst der Gegenrede, ist die ›Große Technē‹ der Sophisten, jener fahrenden Weisheitslehrer, die mit dem 5. Jahrhundert auf der Bühne erscheinen. Wenn uns die Sophistik nur mehr als Wortverdreherei und Rabulistik erscheint, so haben wir hier ein Zerrbild vor Augen, das auf Platon, vor allem auf die nachträglichen Denunziationen des Aristoteles zurückgeht.⁴¹ Aber die Sophistik ist von Anbeginn: Philosophie. Dabei muss man sich vor Augen halten, dass den bekannten Sophisten wie Protagoras, Gorgias, Thrasymachos oder Antiphon auch ein Sokrates beizuordnen ist. Von Protagoras, dem ältesten Specimen dieser Gattung, heißt es, er habe das Streitgespräch erfunden, habe Lohn von seinen Schülern verlangt und werde deshalb »Logos« genannt.⁴² Dieser *ambulante Logos*, der eine merkwürdige Affinität zum Geld besitzt, beschreibt eine kulturelle Scheidelinie, die im Denken der Polis eine neue Ära einleitet. So lautet der Titel einer jener Schriften, die

unter dem Namen des Protagoras kursierten, *Niederschleudernde Worte* – und mithin haben die Interpreten durchaus recht, von einem *Kulturkampf der Sophisten*⁴³ zu sprechen. Es ist der Kampf des denkenden Individuums gegen das Kollektiv und seine *tradierte Ordnung*, es ist der Kampf des selbstreflektierten Begriffs gegen die religiös überlieferte oder von Staats wegen oktroyierte Ordnung, den Nomos.⁴⁴

Wenn Protagoras anmerkt, dass er über Götter nichts zu sagen habe, weder ob sie noch ob sie nicht seien, so verschiebt er den Boden des Diskurses, sagt er, dass die Götter nicht ins Geschäft der Philosophie fallen. Diese Antilogik macht die Philosophie zur eigentlichen Instanz (was der Sinn des berühmten *homo mensura* Satzes ist: nämlich dass der Mensch – nicht die kollektive Überlieferung – das Maß aller Dinge sei).⁴⁵ In diesem Sinne markiert auch die listige und eingestandene Unwissenheit des Sokrates eine Antilogik, einen radikalen Zweifel, der nicht von ungefähr als der Nullpunkt der Philosophie gefeiert worden ist. Die Antilogik ist die Geburtsstunde des *freien Denkens* – sie entspricht in Furor und Richtung dem, was das 18. Jahrhundert *Aufklärung* oder – in Kantischen Worten – den *Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit* genannt hat. Das Wesen der Antilogik ist aufklärerisch – es ist der Widerspruch der Philosophen gegen die bestehende Ordnung.

So besehen ist es nicht zufällig, dass die Antilogik – als Beleg einer flexiblen Moral, eines kulturellen Relativismus – im Gerichtssaal erscheint, und dass hier der Sophist dafür gerühmt wird, einen spezifischen Sachverhalt mal als gerecht, mal als ungerecht erscheinen zu lassen.⁴⁶ Dennoch geht es nicht bloß um die soziale und rhetorische Praxis allein, sondern gibt es ein genuin philosophisches Anliegen. Im Zentrum steht hier die Sprache. Einer der ersten, merkwürdigen Sätze des Protagoras lautet: *Jeder, der über irgendein Ding spricht, spricht wahr*. Dieser Satz, der ebenso gut dem post-

logischen Wittgenstein entsprungen sein könnte, besagt, dass es keine Wahrheit außerhalb des Sprechakts gibt. Alles ist Sprachspiel, folglich gibt es kein unlogisches Denken, so wenig wie es Widerspruch geben kann. Denn jede Äußerung, insofern sie sagbar ist, hat symbolische Wirklichkeit. Nein mehr noch: das, was sich als *Wirklichkeit* darstellt, ist nur ein Für-Wahr-Nehmen, das auf der Sprache beruht.

Das sophistische Denken beruht – auf simple Weise – auf einem Absolutismus des Zeichens; es beschreibt die Entdeckung einer symbolischen Sphäre, die sich wie ein Sprach- und Zeichenschleier vors Denken legt.⁴⁷ Das Wirkliche und das Wahrgenommene, das Bild und der Projektionsapparat werden getrennt – mit dem Effekt, dass die Wirklichkeit als eine Art Phantasmagorie erscheint.⁴⁸ So wie sich das alphabetische Zeichen von der Welt des Bezeichneten löst, so löst sich der Sophist aus seinem sozialen Korsett, kündigt er, mit einem Federstrich, den bisherigen Gesellschaftsvertrag auf. Andererseits kommt etwas Neues ins Bild: die Plastizität des Gesellschaftlichen, die Tatsache, dass sich die Regeln der Traumfabrik in die Wirklichkeit hineinschreiben. Wenn die Rhetorik den Sieg über die Tatsachen davonträgt, reflektiert dies den Herrschaftsanspruch der Philosophie, der auf den *niederschleudernden Worten* der Antilogik beruht – es ist das Vermögen, mit einer Geste *beliebige Zuschreibungen* zu bewirken.

Aber diese Geste wiederum kommt nicht aus dem Nichts, so wenig wie sie eine *beliebige* Geste ist. Sie verdankt sich jener Batterie, aus der sich auch die Logik speisen wird. Genau diese Herkunft wird sichtbar im Grabstein, den sich der Sophist Thrasymachos verfertigen lässt: *Der Name ist Theta, Rho, Alpha, San, Ypsilon, My, Alpha, Chi, Ou, San, / Heimat Chalkedon, das Handwerk [techne] Sophia*.⁴⁹ Kein Vater, keine Mutter, keine andere Genealogie als die des Zeichens. Mag der Nomos der anderen Griechen die Überliefe-

rung sein, so weiß der Sophist, dass er sich dem alphabetischen Zeichen und seiner Technik verdankt. Nur weil er sich mit diesem *anderen* Nomos und seiner Ewigkeit verbündet weiß, kann der Sophist seine Hörer mit der Relativität und Wandelbarkeit allen Wissens konfrontieren. Insofern ist die Performance des *anything goes* – die seine Umwelt so maßlos bewundert – nur die oberflächliche Erscheinungsform einer philosophischen Einsicht, deren Voraussetzung wiederum die Liaison mit der Zeichenwelt ist. Auf dieses untergründige Wissen, die Schattenwelt der Zeichen, spielt auch Sokrates an, wenn er (auf der Suche nach der Etymologie, dem *wahren Logos* der Götter) den Hades als »das Unsichtbare« übersetzt und keineswegs abschätzig meint, dass man Hades einen *vollkommenen Sophisten* und Wohltäter der Menschen nennen müsse.⁵⁰ In diesem Falle ist die Begründung dieser Hochschätzung verräterisch: denn Hades, so sagt Sokrates, schicke den Menschen nicht nur schöne Reden, sondern geradezu unbegrenzten Reichtum hinauf.

Im Sophisten wird das *tote Kapital* des Zeichens reanimiert. In ihm verwandelt es sich zu lebendiger Rede, zum Pathos des Sprechers, der das Bild einer *anderen* Welt zu entwerfen vermag. Die Lehre des Gorgias, dass es nichts gebe – und dass, wenn es doch etwas gäbe, es dem Menschen unfassbar wäre und sich nicht vermitteln ließe, mag als Lust am Paradox, an der Wortspielerei interpretiert werden. Historisch markiert das Bild dieser unfasslichen Höhle nur die andere Seite jenes Protagoras-Satzes, wonach der Mensch das Maß aller Dinge sei. Weil Nichts ist, kann Ich sein – die verkörperte Utopie. Nur die Antilogik der Subjektivität löst den Einzelnen aus den Banden der *Volksfrömmigkeit*, macht den Platz frei für das, was sich dann *Philosophie* nennen wird. Wenn der Sophist als Logoplast in Erscheinung tritt – als derjenige, der einen bestimmten Schein von Wirklichkeit zu erzeugen vermag –, so ist es gerade dieser philosophische

Dekonstruktivismus, der Philosophie überhaupt erst ermöglicht. So besehen ist es durchaus nicht überraschend, dass die Logik, am Ende ihrer Weisheit angelangt, das Geheimnis der A=A-Identität nicht als *logische Form*, sondern als Setzung des Subjekts auffasst, als großes ICH.⁵¹ Damit aber geht sie auf den verdrängten Anfang, auf die Antilogik der Sophisten zurück. Und diese wiederum führt uns zum Grabstein des Thrasymachos: *Der Name ist Alpha, Beta, Gamma...*

Wenn sich der Sophist, den man den *Logos* nennt, in Geld aufwiegen lässt, so verrät er uns jene andere große Batterie, die der Antilogik wie auch der Logik zugrunde liegt: Geld. In der Tat zeugt es von einer rührenden Naivität, wenn man die Griechen als die *geborenen Logikern* charakterisiert, verrät Marx, der von der Logik als *dem Geld des Geistes spricht*,⁵² ein sehr viel präziseres historisches Bewusstsein – eins, das uns auf die *Logik der Dinge* verweist, also auf das, was dem *Logos* notwendig vorausgeht. Tatsächlich macht sich der Herrschaftsanspruch des Geistes erst in jenem Augenblick bemerkbar, da nicht nur das Alphabet, sondern sein semiotischer Konterpart – die Münze mit Nennwert – in Umlauf ist.⁵³ In diesem Sinne handelt es sich bei der *Revolution der Denkart*, die uns die griechische Kultur vorführt, nicht um eine *individuelle* Geste, sondern um eine weit zurückliegende Verschiebung, eine Zäsur, die die Griechen (und zwar als *Gesellschaftsmaschine*) aus dem Ensemble der anderen Völker herausgelöst hat. Das Alphabet und das Geld – doppelte Neuerung, doppeltes Charakteristikum. Hier liegt der Grund für die panhellenische Übereinstimmung, die alle Eifersüchteleien, ja selbst den Bürgerkrieg überdauert; hier liegt andererseits die scharfe Grenze, die man in Hinblick auf die »Barbaren« zieht (die deshalb so heißen, weil sie nicht zu sprechen, sondern bloß zu *brabbeln* wissen).⁵⁴

Griechen zu sein, heißt, zu wissen, dass der Mensch das

Maß aller Dinge ist.⁵⁵ Vor allem aber setzt es voraus, dass sich die Maße ihrerseits *entgöttlicht* haben. Besteht hierin das Unvermögen der Barbaren,⁵⁶ so ist der Sophist so etwas wie der Inbegriff, ja geradezu die Apotheose eines Zeichenjongleurs. Wenn er, in paradoxer Logik, die Dinge benennt, definiert, schlussfolgert ect., operiert er wie der Kapitalist, der die Dinge nur mehr als *Waren* benutzt. Darüber hinaus kann er ihren Kurs beeinflussen, kann er den schwachen Diskurs stärken, den starken Diskurs wiederum sinken lassen;⁵⁷ er ist ein Meister der Gelegenheit (des *kairos*⁵⁸), der über die *Poesie der Illusion*, die Überredungskunst, verfügt; ihm ist es gegeben, die Dinge so zu verkaufen, wie es ihm beliebt.⁵⁹ Tatsächlich ist uns das Bild des Sophisten gar nicht so fern, wie es scheinen mag. In diesem Bild lassen sich, deutlich, die Züge des postmodernen Intellektuellen und Medienstars ausmachen: ein Höchstmaß an *performativer* Brillanz, eine publikumstaugliche Flexibilität.⁶⁰ Naturgemäß ist der Kern dieser Lehren nicht die Wahrheit, sondern die individuelle Wahrnehmung, findet so etwas wie eine Apotheose des Individuums statt.

Das Gesetz wird individualisiert und privatisiert – und damit: zur *Setzung*. Oder genauer: zum Schein, dass man eine bestimmte gesellschaftliche Wirklichkeit *setzen* kann. Wenn Aristoteles sagt, dass man das Geld qua Übereinkunft eingeführt habe und dass seine Bezeichnung (*nomisma*) daher rühre, dass *es nicht der Natur, sondern dem Gesetz* [nomos] *seine Existenz verdankt*,⁶¹ so ist bemerkenswert, dass in diesem Kontext der Nomos jedweden religiösen Beiklang verloren hat. So behauptet er folgerichtig, dass *es in unserer Macht steht, es umzuändern und es außer Kurs zu setzen*.⁶² Es ist kein Zufall, dass ein Erzmaterialist wie Marx sich nahtlos an diese Deutung anschließen kann.⁶³

Allerdings geht solche *materialistische* Deutung an der Sache selbst ganz vorbei. Nimmt man das griechische Wort

time, das für den abstrakten Wert steht, so ist man unversehens in der *sakralen Sphäre* gelandet. Hier geht es nicht nur um das, was *gilt*, sondern um jene dunklen Bereiche, die dem Wort gleichermaßen innewohnen: die *Vergeltung*, die *Rache*.⁶⁴ So gehört das Münzgeld (anders als der Logiker uns weismachen will) nicht der Region der reinen Vernunft, sondern der religiösen Sphäre an, genauer: ihrem blutigsten Teil, dem Opfer.⁶⁵ Bis ins Jahr 509 nennt man die athenischen Finanzbeamten *Kolakreten*, d.h. »Schenkelsammler«; desgleichen verweist der Obolus auf den Bratspieß, den man beim Opfer benutzte; und ebenso ist das Wertmaß, auf das man sich staatlicherweise bezieht, eine Rinderwährung. Daran erinnert noch das lateinische »pecunia«, das sich von »pecus«, Vieh ableitet. Wenn die Währung auf eine Viehwährung verweist, so nicht, weil man hier dem Begriff des gesellschaftlichen Reichtums begegnet, sondern weil man es mit jenem Opfertier zu tun bekommt, das im Grenzverkehr mit den Göttern eine privilegierte Position innehat.⁶⁶ Man opfert das Rind, vor allem: der Staat opfert das Rind. Differenziert sich der Wertbegriff anfänglich aus der Zerlegung des Opfertiers (aus seinen Einzelteilen, Zunge, Herz, Nieren, Schenkel etc.), wird das Opfer alsbald zur Bezahlung der Staats-Priester benutzt – und schließlich als Metrum für die Steuer eingeführt. Auf diese Weise wird es zum allgemeinen und allgemeingebräuchlichen Zahlungsmittel. Anders als Aristoteles glauben machen will, wohnt dem Geld, genealogisch betrachtet, also nicht ein rationales Nützlichkeitskalkül inne, sondern ein religiöses Dilemma. So ist das Bemerkenswerteste am Aristotelischen Gedanken, wie sehr dieser *religiöse* Hintergrund bereits verblasst ist – und wie stark andererseits die Idee des *leeren Signifikanten* sich hier bemerkbar macht.

Tatsächlich hat man es hier mit einem Parallelgeschehen zu tun, das nicht nur für das Geldzeichen, sondern auch fürs Schriftzeichen gilt. Wie das Alpha-Zeichen das Bild des Stiers

exorziert, so exorziert auch die Münze ihren sakralen Ursprung. Diese Bewegung vollzieht sich schleichend – als ein untergründiger Prozess, der seinen Anfang im *dunklen Zeitalter* hat und an dessen Ende eine Art *Staatsgottheit* steht (die bei Alexander, aber vor allem im römischen Reich, noch einmal invertiert, zur Vergottung des Herrschers wird). So schreibt Bernhard Laum: *Im sakralen Nomos liegen die Anfänge der staatlichen Währung; denn hier zuerst setzt der Staat ein Gut fest und leistet Gewähr für seine Qualität (...). Das Verhältnis des Staates zu seinen Göttern ist ein Rechtsverhältnis; also ist das vom Staat bestimmte Gut rechtlich gültiges Zahlungsmittel.*⁶⁷ Die Polis, so könnte man sagen, stellt eine Eingemeindungsmaßnahme des Göttlichen dar, sie macht die Priester zu Staatsbeamten und verwandelt das Opfer zu einer rationalen *Währung*, mit der sich rechnen und für die sich Zins nehmen lässt. So wandelt sich der Nomos (der ja ursprünglich das von den Göttern Zugeteilte bezeichnet) zu einer menschlichen Gesetzgebung, wird aus dem Empfangenen eine Form der x-beliebigen *Setzung*. Wie aber kommt es dazu? Wie kommt es dazu, dass sich die Menschen die Rechte der Götter anmaßen? Wie war es der Polis möglich, die Position eines Gottes zu besetzen?

Kunststoffgott

Führt das Alphabet in den Schambezirk des Logikers, so ist die Frage des griechischen Götterhimmels ein *Pudendum* überhaupt der griechischen Kultur. Die Aussage des Protagoras, dass er über die Götter nichts zu berichten wisse, weder ob es sie gebe oder ob es sie nicht gebe, ist dabei noch relativ harmlos; sehr viel radikaler ist die übellaunige Aussage des Xenophanes, der die Götterwelt als billigen *Anthropomorphismus* entblößt.⁶⁸ So schreibt er: *wenn die Ochsen [und Rosse] und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen.*⁶⁹

Ist schon der selbstverfertigte Gott Anlass zur Scham, so ist es der *selbstverbrochene* allemal. Hält man die Götter nicht gleich für inexistent, kann man sich nur damit trösten, dass die erfundenen Götter der Moralisierung der Gesellschaft gedient oder als Ersatzbenennungen für Naturkräfte, als Alternativenergien, getaucht hätten; oder man fühlt sich, schlussendlich, von diesem Göttergewimmel nur mehr behelligt. Auf jeden Fall geht der Aufstieg der Philosophie einher mit der Götterdämmerung der Antike. Wie wenig die alte Volksfrömmigkeit dagegen aufzuwenden hat, wird (paradoxerweise) in den Asebie-Prozessen deutlich, die im Athen des Sokrates angestrengt werden. Denn der Vorwurf der *Gottlosigkeit* kann jeden treffen⁷⁰, den tadellosen Sophisten, die Gattin des Perikles oder die Hetäre, die einem Bildhauer für eine Götterfigur Modell steht. Ja, es ist gerade seine politische Funktionalisierung, die belegt, dass der Götterhimmel keine wirkliche *Theologie* kennt, sondern von einer merkwürdigen Marionettenhaftigkeit affiziert ist – die es erlaubt,

dass man die Götter, je nach Opportunität, hervorziehen und verschwinden lassen kann wie den *deus ex machina* des Theaters. Was die Frage ins Spiel bringt: Woher rührt diese Blutarmut?

Zeus, wie Mircea Eliade erzählt, ist der erste überlebende männliche Gott. Das verschiebt das Machtgefüge des Götterhimmels. Denn hiermit ist ein neues, männliches *Recht* instituiert⁷¹, das den Usurpator seiner olympischen Mitgenossen entfremdet. Mit Zeus, dem Survivor, ist die Bahn des Monotheismus beschritten.⁷² Anders jedoch als der christliche Gott, der seine Legitimität auf das Moment vor der Schöpfung zurückdatieren kann, steht Zeus in den Ketten der Genealogie. Darin aber liegt (auch wenn es über Jahrhunderte suspendiert wird) sein Todesurteil. Was Zeus anbelangt, ist nicht nur die Tatsache der Geburt wesentlich, entscheidender noch ist das *Wie* dieser Geburt: die Frage, wie es ihm gelingt, dem Schicksal seiner männlichen Vorgänger zu entgehen – dem jährlichen Zyklus von Aussaat und Ernte, Wiedergeburt, Kastration.

Die Zeusmutter Rhea kommt, wie der Mythos erzählt, auf dem Berge Ida, auf Kreta, nieder. Schon dieser Geburtsvorgang ist überaus merkwürdig, handelt es sich doch um eine Doppelgeburt. Während Zeus dem Schoße der Erdmutter entspringt, entspringen kleine Eisenmänner (Kureten, Daktylen) der Erde, schlagen Lärm und übertönen so die Geburtsschreie der Mutter. Dies bewahrt das Kind davor, dem gefräßigen, kinderverschlingenden Vatergott in die Hände zu fallen, aber es ist ein Vorzeichen für das allmähliche Verstummen der Muttergottheiten.⁷³ Mit der Entbindung des Wunderkinds hebt ein neues metallurgisches Prinzip und eine metallurgische Religiosität an – die Eliade die *tellurische Sakralität* nennt.⁷⁴ Das Wohl und Wehe der Welt hängt nicht mehr an der Bewirtschaftung der Erde, sondern zunehmend

an der metallurgischen Technik, die zum vornehmsten Produktionsprinzip wird: Pflug, Waffen etc. So besehen reflektiert die Verschiebung des Götterhimmels eine Veränderung landläufiger Praxis. Das ist der tiefere Sinn jener *letzten Instanz*, der auch die Götter unterliegen: den Moiren, dem Schicksal, der *tyche*. Auch die Götter müssen sich dem Rationalisierungsdruck beugen. Wenn das Schicksal dem Kronos weissagt, dass er durch einen Sohn bezwungen werde, so reflektiert diese Weissagung den *state of the art* (auch die Ackerbaugottheit wird dem Eisengott Tribut zahlen müssen). Insofern ist es zwangsläufig, dass der Vater einen Stein statt eines Sprösslings serviert bekommt, dass die Muttergottheit ihr Kind an die Erde verliert. Kreta, wie Hesiod erzählt, wird nicht bloß zum Versteck des illegitimen Kindes, sondern wird zur *Amme* des Zeus: als *mutterloses* Kind wird er von heiligen Bienen in einer Höhle genährt.

Eine Kindheitsgeschichte des Zeus erzählt von einer Höhle, die niemand betreten darf. Dort leben heilige Bienen, die Ammen des Zeus. Einmal im Jahr bricht ein großes Feuer in der Höhle aus, immer dann, wenn das Blut gärt, das bei der Geburt des Gottes floss. Nicht nur den Menschen, auch den Göttern ist das Betreten der Höhle verboten. Der Gedanke, vom Honig zu rauben, bringt vier mutige Männer gleichwohl dazu, das Tabu zu brechen: in eiserne Panzer gekleidet, die Gesichter mit Gips geweißt. Als sie im Begriff sind, den Honig einzusammeln, gewahren sie den Kindergott, in Windeln und beschmiert von Blut, und da fällt der Panzer von ihnen ab, und riesige Bienen machen sich über sie her. Und wie endet diese Geschichte? Die Krieger werden zu Vögeln und flattern von hinnen.

VERLORENE FORM. Dieser Mythos wird nun sehr viel plausibler, wenn man unterstellt, dass dieses griechische Ammenmärchen nicht der überhitzten Phantasie alter Weiber ent-

springt, sondern eine Form der *sozialen Notwendigkeit* darstellt, dass ihm eine verdeckte Intelligibilität innewohnt, die es nur freizulegen und zu entziffern gilt. Tatsächlich erzählt der Mythos von nichts anderem als jener Technik, welche die metallurgische Revolution der Bronzezeit darstellt: dem *Prozess der verlorenen Form. Cire perdue*. Bei diesem Prozess wird zunächst eine Skulptur aus Wachs geformt. Das wächserne Positiv nun wird mit einem Gipsmantel umhüllt, der seinerseits mit Abflusskanälen versehen ist. Wird dieses Gebilde, das in einer Erdhöhle gelagert wird, erhitzt, so härtet sich der Gips, das Wachs verflüssigt sich und fließt ab. So entsteht eine *Hohlform* (eine künstliche Höhle), die ihrerseits die geschmolzenen Erze aufnimmt, die durch die Öffnung eingeleitet werden. Hat sich die Gussform abgekühlt, so bricht man die Gipsschale auf – und heraus schlüpft: der *Gott in Windeln*.

Wie kaum zu übersehen, enthält der Mythos sämtliche Elemente, die in dieser Technik eine wesentliche Rolle spielen: die Bienen, die Höhle, die Feuerung, den Gips, schließlich – im Bild des gewindelten Gottes – die Verschalung und Freilegung des Simulakrums. Darüber hinaus ist mit der Schar der mutigen Krieger, die sich, mit Schilden ausgerüstet, auf den Weg machen, bereits das Produkt des Prozesses beschrieben: eine überlegene Waffentechnik, die sich in Schilden, aber auch in der sozialen Formation der Hoplitenschar äußert. Genau das ist es ja, was die kretische⁷⁵, später die griechische Kultur auszeichnet. Ihre Hoplitenformationen stellen sowohl technisch, als auch sozial Gebilde dar, denen die Perser, aber auch die anderen Gegner nichts entgegenzusetzen haben.⁷⁶ Im Grunde kehrt, wenn man das so sagen kann, die soziale Praxis in sich selber zurück – und doch, das ist das Entscheidende, ist diese Selbstbegegnung geprägt von Unwissen, Scham und Erschrecken. Worin aber besteht das Erschrecken? Und was ist der Grund für die Scham?

Zunächst einmal markiert die Geburtshöhle des Zeus heiliges Terrain, lässt sich annehmen (das rituelle Moment – *einmal im Jahr* – spricht eine deutliche Sprache), dass die metallurgischen Praktiken, die sich in den *Mysterien* verbergen, keineswegs Allgemeinbesitz, sondern sorgsam gehütetes Wissen waren. Mögen die gewappneten Krieger ihrerseits der Höhle entsprungen sein, so ist dies keineswegs ein Teil ihres Selbstbewusstseins, sondern von jener Dunkelheit überglänzt, die auch dem Faktum der eigenen Geburt eignet. In diesem Sinne ist auch die Priesterschaft des *metallurgischen Kults* umhüllt vom Mysterium der Geburt. In diesem Falle jedoch handelt es sich um eine in vitro-Fertilisation, die (wie unter Laborbedingungen üblich) die Mitwirkung einer wachstums- und segenspendenden Gottheit ausschließt.⁷⁷ Die Zeugung des Zeus ist ein synthetischer, damit aber enträtselbarer Akt. Wenn die Krieger einen Blick auf den Gott in Windeln erhaschen, wenn sie ihn also nicht als unsterblichen Zeus, sondern *in statu nascendi* sehen, werden sie mit der Scham des Geborenwerdens, mit der Sterblichkeit des unsterblichen Gottes konfrontiert. Der Gott in Windeln schmilzt zusammen auf die Karikatur, die Anstößigkeit eines Gottes – ein Gott, der Geschöpf ist, und ein Geschöpf der Menschen zudem. Damit aber trifft auch ihn das Verdict, das der weise Silen dem König Midas übermittelte: dass es das Allerbeste wäre, *nicht geboren, nicht zu sein, nichts zu sein*. Weil es sich hier aber nicht um einen *Sterblichen*, sondern um einen *Unsterblichen* handelt, oder anders gesagt: weil auch die Gottheit vom Nihilismus heimgesucht werden könnte, verwandelt sich die Scham in ein maßloses Entsetzen. Mehr noch: In der Gestalt des entfesselten Bienen-Schwarms, der sich auf die Eindringlinge stürzt, steigert sich das Entsetzen zur Panikattacke.

Nun ist diese Panikattacke durchaus nachföhlbar. Auf der Suche nach der Unsterblichkeit des Gottes hat sich das

Nichts offenbart. Nicht nur ein Götterbild wird hier vom Sockel gestürzt, auch die Gesellschaft, die, auf diesem Größenbild ruhend, eine monumentale Größe angenommen hat, zerschmilzt im Auge des Betrachters. Wenn die Krieger von Panik erfasst werden, so deswegen, weil der Blick auf das Göttersimulakrum sie lehrt, dass auch die soziale Legierung, die sie zu einer *Einheit* zusammenschweißt, auf eine Technik zurückgeht – dass mithin alles, was sie voraussetzungslos glauben zu können Anlass hatten, Phantasma ist. Das gesellschaftliche Selbst, das sich bei seiner Verfertigung zuschauen kann, erfasst, dass es ebenso gut anders hätte ausfallen können, dass seine Gestalt zufällig ist – und mit diesem Gedanken zerschmilzt jegliche Gewissheit. Dort, wo bislang eine Gottheit, eine symbolische Ordnung, gewaltet hat, ist nichts mehr als ein *void*, eine Höhlung. Mit dem Blick auf den *entschlüpfenden Gott* kehrt sich die Unsterblichkeitsverheißung um, offenbart sie, dass sie nur die Füllung, oder wie man sagen könnte: die *Farce* einer Abwesenheit ist. In diesem Sinn ist das Bild des entfesselten Bieneschwarms von einer psychologischen Prägnanz: sagt es doch, dass die Erfahrung des Formverlusts (*losing my religion*) sich nicht als langsam ausbreitendes Taubheitsgefühl artikuliert, sondern als jähe Panikattacke, als Entfesselung eines *grundfremden, anderen Prinzips*. Dem eigenen Phantasma zu begegnen, heißt, sich dem Angriff der Killerbienen auszusetzen.

SYNTHETISCHE GÖTTER. Zeus ist ein synthetischer Gott. Wenn es heißt, dass ihm *Unsterblichkeit* zukommt (hat er doch Ambrosia, den Unsterblichkeitstrunk zu sich genommen), so geschieht dies nur aufgrund der Dauer und Makellosigkeit jener Skulpturen, die der gemeinschaftlichen Arbeit entspringen. Sie allein erlauben die Verfertigung der Monumentalgottheit: Zeus, Eisenmann. Dieser Gott ist Eins, aus einem Guss.⁷⁸ Seine Einheit freilich setzt eine *soziale*

Legierung voraus, sind doch, auf eine streng koordinierte Weise, eine Reihe von Personen in den Arbeitsvorgang involviert. Dabei geht der *Prozess der verlorenen Form* noch einen Schritt weiter als die herkömmliche Arbeit mit dem Metall. Denn insofern hier keine menschliche Hand mehr interveniert, hat man es nicht mehr mit *behämmelter* Materie, sondern mit gleichsam abstrakten, nachgerade intellektuellen Gebilden zu tun. Dies ist nicht bloß eine metallurgische, sondern eine intellektuelle Revolution ersten Ranges. Denn die Staffelung der Arbeitsschritte (das Verfertigen des Modells, dann erst der Guss) bewirkt, dass man Hand und Geist, Idee und Ausführung voneinander trennt. Die Idee formt sich im Wachs und ergießt sich in die Materie. Wenn die ersten Philosophen sagen, dass Denken und Sein eines ist,⁷⁹ so lässt sich das, was hier *Denken* heißt, nicht unter der Vorgabe cartesischer *Luftigkeit*, sondern nur vor dem Prospekt dieses Prozesses adäquat fassen. Nur so wird verständlich, dass das, was im Griechischen *psyche*, *idea*, oder *eidolon* heißt, als ideale Körperlichkeit (als das wächsene Modell der Gussform) aufgefasst wird.

Nun könnte man – unter dem Gesichtspunkt, dass jegliche Gottheit Projektion und soziales Phantasma ist – die Vorstellung der *synthetischen Gottheit* in alle Vergangenheit extrapolieren. Gegen dieses *retroaktive* Verfahren, das sich ja in der Anthropologie großer Beliebtheit erfreut, steht jedoch folgender Gedanke: Im Gegensatz zu den vorgriechischen Ackerbaugottheiten hat die tellurische Sakralität ihre Scheu vor der Natur verloren. Im Göttersimulakrum, das zu Metall und zu ständiger Anwesenheit auskühlt, pulsiert nicht mehr die Fremdheit des Unbegriffenen, sondern nur noch das Magma des Intellekts. Die Gottheit, als soziales Phantasma, schließt sich nach außen ab, sie fungiert darin wie eine Art Labor, das kein Staubkorn zulässt, oder wie ein Reaktor, der sich mit einer Hülle gegen das Außen abschirmt.

Ich bin, der ich bin, so sagt das Simulakrum, nur aus eigener Kraft. Man mag dies nennen, wie man will, monoman, monolithisch, monolatrish, am Ende läuft es stets auf den monadischen Zirkel hinaus, sagt dieser Gott stets und immer: *Ich-allein* (wobei man das »allein« als das einwärts gekehrte, universale All auffassen kann). Als Eins, das ins All übergreift, nimmt die Gottheit totalitäre Züge an, muss alles, was der *synthetischen Ordnung* widerspricht, ausgelagert werden. Wenn man eine Luhmannsche Formel bemüht, findet hier erstmals (und in durchaus unreflektierter Form) eine Autopoiësis statt, die die Welt auf jene Weise dichotomisiert, wie es die Scheidung von ›System‹ und ›Umwelt‹ tut.

DIE ANNIHILIERTER MATERIE. Wenn die *cire-perdu*-Technik noch bis in unsere Tage eine Grundlagentechnik darstellt, so deswegen, weil sie nicht im Kontinuum des Hammers steht, sondern einen technologischen Riss, den Auftakt zu einer modernen Produktionsweise darstellt.⁸⁰ So wie sich dieser Prozess vom Handwerk löst, so abstrahiert der Schmelz- und Gussprozess auch von der Materie. Welches Erz, welches *Erdenkind* auch immer vorliegen mag⁸¹, in der Schmelze stirbt es den Feuertod. Verliert das Stück seine naturwüchsige Form, so wird es frei für das phantastische Spiel der reinen Formen – lässt es sich bearbeiten, als wäre es Wachs. Dass der Widerstand dahinschmilzt (anders gesagt: dass von nun an die Gesetze einer entbundenen Morphologie gelten), ist nur die eine Seite, die andere ist der Verlust seines Spezifikums. Denn insofern der Brocken mit anderen Erzen verschmilzt, ist das Erz Teil einer Legierung, einer schimärischen Einheit, die in der Natur so nicht vorkommen kann. In diesem Sinn verliert die Materie nicht nur formal, sondern auch materiell das Gedächtnis an ihre Herkunft. Verweisen die Adern des Marmors, den der Bildhauer bearbeitet, noch immer auf einen konkreten Ort, so hat die legierte Materie, unwiderruf-

lich, ihre Herkunft verloren, ist die Bindung zur Erdmutter (die ja den Ackerbaugesellschaften die religiöse Instanz schlechthin ist) unterbrochen. In diesem Sinne lässt sich die berühmte Formel der Naturphilosophie (das *hen kann pai, alles ist eins*) als Resultat dieses Prozesses auffassen: Phantasma der annihilierten Materie. Und im Gegenzug: Entbindung des Urstoffs, der *prima materia*.⁸² Strenggenommen handelt es sich hier nicht um irgendeine Form der Naturwüchsigkeit, sondern um Kunststoff. Zwischen den Elementen tut sich gleichsam eine Lücke auf. An die Stelle der Naturwüchsigkeit, die an sich einen bestimmten Umgang verlangt, tritt die dekonstruierte Materie. Diese Materie verdankt ihr Sein und ihre Form nicht mehr der Muttererde, sondern dem Feuer und dem *melting pot*: das ist ihr Gesetz. Von nun an unterliegen die Körper dem Konjunktiv, stellen sie eine *Möglichkeitsform* dar, die sich auch anderes konjugieren (das heißt im Wortsinne ja: verbinden) lässt.

DIE ORDNUNG DES SCHIZO. Wenn die Materialisierung des Eisengottes zwingend voraussetzt, dass das weichere Wachs dahingeflossen und einer Geburtshöhle der zweiten Ordnung Raum gemacht hat, so ist dies mehr als ein Bild; es ist vielmehr die Metapher, in der sich die Verschiebung des Götterhimmels ankündigt. Insofern ist es keineswegs überschießende Phantasie, wenn die Zeusmythen wieder und wieder von einer doppelten Geburt erzählen (Dionysos, Athene). Zwischen der Welt der Muttergottheiten und dem Regime des Eisengottes waltet eine tiefe, abgründige Idiosynkrasie. Also muss die *mütterliche, unreine* Ordnung revidiert und an ihre Stelle die Ordnung der reinen Vernunft gesetzt werden. Als Zeus erfährt, dass Metis mit der Athene schwanger geht, verschlingt er sie kurzerhand⁸³; ihre Leibesfrucht aber wird seinem Kopf implantiert und schließlich (unter Hilfestellung des Schmiedegottes) als Kopfgeburt aus dem Schädel

des Gottes herausgemeißelt. Auf diese Weise entgeht Zeus der Weissagung, dass das Kind der Metis, ein Knabe, ihn depotenzieren werde. Athene, die Kopfgeburt, ist stattdessen ganz nach dem *Bilde des Vaters* geraten, Vattertochter, *phallsche Tochter*, gerüstet mit Schild und Speer, eine synthetische Gottheit wie er. In dieser Gestalt, dem Gesetz unterworfen, stellt das Weibliche kein Problem dar. Die verschlungene Muttergottheit freilich, als idiosynkratisches Wesen, lässt sich dem Körper des Gottes nicht einfach einverleiben; sie verursacht ihm, als *Fremdkörper*, einen rasenden Kopfschmerz und eine solche Übelkeit, dass er sie ausspeit. Fortan wird alles, was nicht intelligible, also verstandesmäßig erfassbare Materie ist, als »blinde Natur« ausgespien. Im Jenseits des Einen beginnt die Fremde, die Sphäre des Nicht-Intelligiblen, das Grauen der Vorzeit, all das, was Nichteins, Nicht-Ich, also *nichtig* ist.⁸⁴ Die *nihilistische* Drohung, die in der Selbstzeugung liegt, wird somit – und zwar von Anbeginn an – nach außen verlagert. Dieser Prozess jedoch findet – das ist bezeichnend – nicht auf intellektueller Ebene statt, sondern reflexhaft, in viszerärer Form. Die übelkeiterregende Metis begeht mit der Geburt der Athene ihren Abschied aus der Götterwelt, sie verschwindet einfach. Dennoch kehrt sie, der man ein formwandlerisches, proteusartiges Vermögen zuspricht, in unsichtbarer Gestalt wieder: als das, was Übelkeit erregt, Kopfschmerz erzeugt, was als nicht-integrierbar ausgestoßen wird. Metis, so besehen, ist die *verlorene Form* – genauer: Sie ist der Preis, den der Schizo fürs Phantasma seiner Einheit zahlen muss.

Nun kennt der Mythos der Zeusgeburt eine menschliche, freilich schief laufende Parallele. Die Muttergöttin Demeter (die ihrerseits, auf der Suche nach der geraubten Tochter Persephone genötigt ist, sich in die Niederungen der Menschen hinab zu begeben), kommt nach Eleusis, an den Hof des Königs Celus und der Königin Metanira. Dort wird sie

die Amme des Demophon (den man als »Volkes Stimme« übersetzen und als Genusbegriff für den Menschen überhaupt auffassen kann). Um das Kind unsterblich zu machen, verfährt Demeter so, wie die heiligen Bienen mit Zeus verfahren: Sie nährt es mit Ambrosia, setzt es ins Feuer und zieht das Fleisch von ihm ab.⁸⁵ Metanira, die hinzukommt und sieht, wie die Amme mit ihrem Kind verfährt, bricht in panische Schreie aus – dieses Schreie aber brechen den Zauber und verdammen das Kind zur Sterblichkeit.

CHAOSTHEORIE. Die Chaostheorie ist (wie die Chaostheoretiker dem *gemeinen Mann* wieder und wieder erklären) nicht am Durcheinander, sondern an der Bemeisterung und Exploitation desselben interessiert – in diesem Sinne also eine Ordnungswissenschaft, eine Erbin jenes *neuen Rechts*, für das Zeus steht. Dabei ist erwähnenswert, dass die Deutung, die das Chaos als regelloses Durcheinander und Tohuwabohu begreift, nicht den ursprünglichen Sinn des Wortes erfasst, sondern der Ovidischen Fehlübersetzung folgt, die von einer *ungeordneten kunstlosen Masse* spricht. Das Chaos hingegen, auf das sich Hesiod in seiner *Theogonie* bezieht, bedeutet: Spalt und Höhle – und da es sich hier um ein kosmologisches Bild handelt: *Welthöhle*.⁸⁶ Die Bedeutungsverschiebung ist eklatant: Wenn das Chaos später für den Urstoff, das regellos wimmelnde Sein steht, so ist aus der Höhle ein Etwas geworden, hat sich das Nichts merkwürdigerweise materialisiert. Denkt man an Zeus, den Eisengott, so könnte man sagen, dass sich hier das schädelspalterische Prinzip, die Ordnung des Schizo durchgesetzt hat. Fortan ist das Chaos, *materiell* aufgefasst, der Materie subsumiert – wird die Frage nach dem Chaos immer mit der Frage nach dem *Urstoff*, der *prima materia* verbunden sein.⁸⁷

Nun ist die Theogonie des Hesiod, die die Welt der Titanen, Götter und Heroen aus dem Chaos hervorgehen lässt,

so bemerkenswert, weil sich hier das Chaos noch als offene Frage darstellt. Diese Höhle *ist* und dies von Anbeginn (und zwar ohne, dass ihr ein Schöpfer vorausginge). Hält man sich vor Augen, dass Hesiod selbst den Gedanken dieser Welt-höhle prägt, die in sich gänzlich unbestimmt ist, die *reine Negation* alles Seienden, so gelangt man an den Nullpunkt der griechischen Kultur. Dieser Nullpunkt beschreibt den Augenblick, da die Muttergottheiten sich ins Nichts aufgelöst haben – und die neue, synthetische Gottheit, als Positivität, ihrerseits noch nicht in Erscheinung getreten ist. Das Chaos wiederum ist die Substantivierung eines Verbuns, das soviel bedeutet wie die *klaffende Wunde, der aufgesperrte Mund, das gähnende Nichts*. Ist hier die vagierende Logik noch spürbar, unterhält das Chaos als Substantivum kein Verhältnis mehr zum Weiblichen. Folglich hat Hesiod es dem *Geschlecht der Geräte*, also dem Neutrum zugeordnet.

So ist das Chaos ein nicht-topischer, unbestimmter, gestaltloser Ort, etwas, das zwischen Himmel und Erde liegt. Man könnte sagen, dass die ursprüngliche Bedeutung des Chaos auf die Frage verweist, die sich in der Zeushöhle stellt. Mit dieser Frage aber kommt eine tiefe Unsicherheit ins Denken. Denn wenn man den Gott als Artefakt denkt und den Menschen als Urheber Gottes, so verliert die überlieferte Religion ihre Bindekraft. Nun muss man dies keineswegs *nur* negativ sehen. Tatsächlich ist die Geburtshöhle des Zeus, auch wenn sie später, als *creatio ex nihilo*, zu einem Denktabu wird, der Ort einer nie zuvor dagewesenen *Freiheit*. All das, was im Griechentum zu einer *offenen* Frage wird – die Frage nach dem Menschen und nach der Natur –, ist hier vorweggenommen. So besehen ist das Chaos der Theogonie der *utopische* Ort schlechthin. Diese Utopie freilich ist nicht schon *möbliert*, also vollgestellt mit bestimmten und konkreten Weltvorstellungen, sondern sie ist die Möglichkeit, überhaupt utopisch denken zu können

DAS MAGMA DES SOZIALEN. Im Bildnis des Zeus verdinglicht sich die *technè*, der Prozess der verlorenen Form. Mag seine ausgekühlte Erscheinungsform undurchdringlich und abweisend sein, so ist sein Innenleben (dort jedenfalls, wo es noch nicht ausgekühlte, statuarische Form angenommen hat) anthropomorph. Die Psyche des Gottes bündelt nicht mehr ein fremdes Prinzip, sondern die Menschen selbst, und zwar nicht als Einzelwesen, sondern als Kohorte, Phalanx, priesterlicher Geheimbund. Dieses kollektive Moment ist wesentlich: Es bildet den Nukleus für das, was später *Polis* heißen wird.⁸⁸ In der Statue des Gottes, die man als eine Form des geistigen wie kollektiven *Ergusses* sehen kann, stellt die Priesterschar ihr eigenes Idealbild heraus.

Tatsächlich hat man es mit einer doppelten Überschreitung zu tun. Denn dieser Gott, obschon ein Produkt des Kollektivs, führt jedem Einzelnen vor Augen, was er *nicht* ist: unsterblich und überdauernd. Und er führt der Gemeinschaft vor Augen, dass sie ihrerseits aus Einzelnen besteht, dass sie nicht *aus einem Guss* ist. Wenn *sarx*, das griechische Wort für das Fleisch, zugleich die Bedeutung des Sarkophags hat, so versteht man das Begehren, das sich an das Idealbild des Gottes heftet: die Sehnsucht, mit der Unsterblichkeit zu verschmelzen. Was nun die Gemeinschaft anbelangt, so steht der monolithische Zeus für die soziale Verheißung: dass es möglich sein könne, die getrennten Einzelwesen auf die gleiche Weise zusammenzuführen, wie man den *body politic* erzeugt. Hier entsteht das Ethos der *Bruderschaft*, das sich, in weltlicher Form, in der Hoplitenformation niederschlägt, die *wie ein Mann* in den Kampf vorrückt. Mag die Gesellschaft niemals jene Totalität haben, wie sie den *symbolischen Körper* der Statue kennzeichnet, so kann sie doch hoffen, dass ihr Gesetz, in chorischer Form, gleichsam einen Widerhall jener materiellen Verschmelzung abgibt.⁸⁹

Dieser Hoffnung wegen bildet sich die Polis im Zeichen

der Staatsgottheit heraus, stellt umgekehrt die Priesterschaft eine Art Staatsbeamtenschaft dar. Darin artikuliert sich weniger ein bestimmter Götterkult als vielmehr: das *Magma des Sozialen*. Es ist kein Zufall, wenn die Verschmelzungsphantasie im griechischen Denken durch den Namen des Eros ausgedrückt wird, der bei Hesiod nicht nur eine kosmologische Kraft ist, sondern *der Schönste (...) unter den unsterblichen Göttern, der gliederlösende, der in allen Gattungen und Menschen das Denken bezwingt und das verständige Wollen*« (Vers 116-122).

Macht. Maschinen. Magie

Die indogermanische Wurzel *magh** steht für die Macht, aber ebenso verweist sie auf die Magie. Mächtig ist, wer um die magischen Praktiken weiß, mit denen sich die Götter günstig stimmen lassen. In dieses Bedeutungsfeld tritt nun, als ein gesondertes Prinzip, das, was die Griechen *mechanè*, Maschine nennen – und was man (in Ermangelung eines konkreten Maschinenobjekts) als ein Hilfsmittel auffassen könnte, das im magischen Prozess eine Rolle spielt, ja offenbar selbst als *magisch* aufgeladen gedacht wird. Dass die Maschine an dieser Stelle erscheint, ist nicht verwunderlich, merkwürdiger hingegen, was sich daraus für das Macht-dispositiv ergibt. Wie man weiß, bedeutet die Entschleierung des Tricks einen Angriff auf die gesamte Zauberschar: Wie also kommt es dazu, dass er ausgeplaudert wird? Geht dies nicht unweigerlich mit einer Entzauberung des Zaubers und damit mit einer Depotenzierung des Magiers und der Macht gleichermaßen einher? Läuft die Konzeptualisierung des Hilfsmittels nicht notwendigerweise auf eine Art Zauberei ohne Zauberer hinaus? Was überhaupt ist eine Maschine?

Diese Frage wird merkwürdiger noch, wenn man sich vor Augen hält, dass hier von einer *Maschine* die Rede ist, bevor es Objekte gibt, die auch nur im entferntesten maschinenhaft sind.⁹⁰ Nun muss dies keineswegs gegen das griechische Konzept der Maschine sprechen, sondern kann vielmehr als Argument gegen unseren bloß *technisch-dinglichen* Maschinenbegriff gewertet werden. Festzuhalten bleibt jedoch, dass die Maschine das Feld der Magie durcheinanderbringt. Die Hypothese wäre folgende: Wenn sich die *mechanè* vom *magos* trennt, so deswegen, weil es im magischen Prozess zu Automatismen, zu einer Verselbständigung

des Hilfsmittels gekommen ist, weil der Zauberbesen seine Arbeit tut, ohne dass ihn der Magier noch daran hindern könnte.⁹¹ Eben dies passiert im Prozess der verlorenen Form – gibt es doch keine Hand mehr, die den einmal eingeleiteten Prozess rückgängig zu machen vermöchte. Hat man die Form erhitzt, läuft das Wachs aus; hat man die geschmolzene Bronze eingeleitet, so erkaltet sie *ganz von selbst*. Auf jeden Fall löst sich der Vorgang, einmal in Gang gesetzt, vom *Vermögen* des Magiers ab – setzt ihn, für die Dauer des Schmelz- oder Gussprozesses jedenfalls, außer Kraft. Dieses *Außerkraftsetzen* gibt der Konzeptualisierung ihren Sinn, besagt es doch, dass hier etwas kategorial anderes vorliegt als das Hilfsmittel, das man im Ärmel verschwinden lassen kann. Zweifellos verändert dies die Position des Magiers – ist er doch genötigt, der Maschine für eine gewisse Zeit von seiner Zauberkraft abzugeben, was zweifelsohne einer Degradierung gleichkommt.

Darüber hinaus verlangt die *Bedienung* der Maschine, dass sich die Zauberer zu arbeitsteiligen Gruppen zusammenschließen, ihr Geheimwissen also noch einmal teilen müssen. Die Maschine fordert vom einzelnen Magier einen Tribut: sie ist gleichsam das Symbol seiner Demütigung. Nun lässt sich leicht vorstellen, wie eine solcherart gedemütigte Zaubererschlar dieser Demütigung begegnet. Man schließt sich zu Geheimgesellschaften zusammen, deren Zweck darin liegt, das Geheimnis der Maschine zu bewahren – und damit der Magie und der Macht. Allerdings ist diese bloß funktionale Betrachtungsweise viel zu eng. Denn man wird (in einer Zeit, da die magische Praxis zugleich eine *religiöse* Praxis ist) davon ausgehen müssen, dass diese Geheimgesellschaften, als Hüter des Mysteriums, so etwas wie einen *Kult der Maschine* entwickeln, der die Demütigung zur Apotheose umformt: einen Kult der Verschmelzung, der Gruppe, des Aggregats. Wesentlich dabei ist: Die Maschine

ist von Anbeginn *politisch*, ja, sie ist dasjenige, was die Gruppe und ihren Kult erst erzeugt.

Steht die Maschine für eine *Spaltung* der Macht, so bewirkt sie eine analoge Spaltung auch im Felde der Magie. Sind die magischen Praktiken, sofern sie sich der Hilfe von Vögeln, Innereien, Knochen oder Zauberformeln bedienen, stets auf die Assistenz von Dämonen⁹², Göttern und Naturkräften angewiesen (tragen also immer eine Form des Unwissens, der Schwärze in sich), konstituiert sich mit der Maschine ein geschlossener *sozialer* Raum: ein Raum, in dem die Naturkräfte nur in eingehogter, darüber hinaus vermittelter Form zur Geltung kommen. Stellt man sich das Gießen eines Göttersimulakrums als einen *kultischen Akt* vor, so ist nachvollziehbar, dass ein solch magischer Akt, in arbeitsteiliger Manier durchexerziert, keinen Raum mehr für die unmittelbare und individuelle Epiphanie lässt (die schamanistische Ekstase wäre hier nur als Störung des Arbeitsfriedens aufzufassen). Dieser Raum hat dem Gott einen präzisen Platz zugewiesen: nämlich im Innern der Maschine, dort, wo das Simulakrum des Gottes entsteht.

Vergleicht man dies mit älteren magischen Praktiken, so ist evident, dass der Kult ein Schisma bedeutet. Nunmehr stehen zwei Praktiken neben- und gegeneinander: *schwarze Magie*, die notwendigerweise der Assistenz obskurer und okkultur Kräfte bedarf, und *weiße Magie*, die sich der Rationalisierung des Zauberwesens, der Maschine, verschrieben hat. In dieser Antinomie erweisen sich die Praktiken der weißen Magie als durchaus überlegen, findet das, was *geweissagt* wird, tatsächlich statt, entstehen jene Formen, die man im vorhinein schon fingiert hat. Anders als die Magier, die, vom Ingenium eines Dämons besessen, immer dem Wohl und Wehe dieses Dämons ausgeliefert sind, stellt die Maschine im Wortsinn eine *self fulfilling prophecy* dar, gibt

sie das, was ihr eingeflößt wurde, magisch vervollkommen wieder heraus. Was die okkulten Praktiken nur in unvollkommener Weise, immer wieder aufs Neue, zu erreichen suchen, steht plötzlich der Macht zur Gebote: das Wissen darüber, wie sich das Mysterium vollzieht, wie es wiederholt und weitergegeben werden kann.⁹³ Bedeutet dies einen Machtzuwachs erster Ordnung, so gilt es einen Preis dafür zu entrichten: Der magische Prozess (der ehemals vor aller Öffentlichkeit stattfinden konnte) muss aus dem Feld des Sozialen herausgelöst werden. Nunmehr verbirgt sich der Kult der Maschine in einer Höhle – bekommen die Nichteingeweihten nur ihre Effekte zu Gesicht.

Hält man sich nun vor Augen, dass der tiefste Grund der Zaubermacht in ihrer *Ohnmacht* liegt, dass sie der mehr oder minder angemessene Versuch ist, das Entortungs- und Ohnmachtsgefühl des Menschen zu bannen, ist der Zweck der Maschine sogleich gegeben; sie muss jene Welträtsel lösen, welche die Menschen beunruhigen: Geburt, Wachstum, Tod. Anders jedoch als die schwarze Magie, die auf jede Frage einen je spezifischen Dämon hervorgeholt hat, behauptet die Maschine keine Vielheit, sondern ein einheitliches, universales Prinzip. Insofern versteht man, dass es hier um die Simulation der Geburt gehen muss, mehr noch, dass in diesem Geburtsvorgang die Totalität der Matrix (als der *eigentlichen, rechtmäßigen* Instanz) instituiert sein muss. Vor diesem Hintergrund ist es fast eine Zwangsläufigkeit, dass das erste Gebilde, das dieser Maschine entspringen kann, ein Gott sein muss: Der Gott der Weißen Magie, derjenige, mit dem ein neuer Tag aufleuchtet.⁹⁴

Mit diesem Gott entsteht die Illusion der bemeisterten Natur. In der Tat ist hier eine Totalität geboren, die es zuvor nicht gegeben hat: Welt (oder wie die Griechen sagen: das Seiende). In einem strengen Sinn bedeutet die Maschine von

Anbeginn Weltmaschine, das, was man später *machina mundi*⁹⁵ nennen wird. Was außerhalb der Höhle liegt, erscheint nur mehr als noch-nicht-verdaute Materie. Insofern ist es naheliegend, dass der *Deus ex machina* sich das Andere, das seinem Herrschaftsprinzip widerspricht, einverleibt, dass er an die Stelle der alten Tradition ein neues Recht setzt. Prinzipiell muss alles jener Matrix, jenem Gesetz unterliegen, das auch der Geburt des Gottes innewohnt. Die Matrix schlägt um ins Universal, in den Anspruch auf eine so nie zuvor dagewesene Alleinherrschaft. Folglich kommt es zu jenen Säuberungsaktionen, denen die alten Gottheiten, einer nach dem anderen, zum Opfer fallen. Dies geschieht nicht auf einen Schlag, sondern, unter Zuhilfenahme von allerlei Zweckbündnissen, mit List und Tücke – so dass, nach außen hin, die Herrschaft des Gottes keineswegs als monolithisch erscheint. Dennoch lässt sich verfolgen, wie die Geschichte retroaktiv umgeschrieben wird, wie dieser Gott die alte Welt in sich hineinschlingt, wie er die Schwärze resorbiert und nichts bleibt als Weiße Magie.

Bedeutet die Geburt des Zeus, dass der Kult der Maschine eine Gottheit gefunden hat, die ihrem Anspruch auf Alleinherrschaft göttliche Legitimation verleiht, so wohnt dieser Praxis doch die Fatalität aller Gottesbeweise inne. Gewiss, die Erscheinung, die hier hervortritt, ist von grandioser, unvergleichlicher Einzigartigkeit. Dennoch ist die Apotheose des verdinglichten Gottes sein Fatum, weil doch evident ist, dass dieser Prozess nicht unter Zuhilfenahme höherer Mächte, sondern mit Hilfe menschlicher, mechanischer Fertigkeiten erfolgt. Zeus ist, auch wenn der Geburtsmythos dies erzählend zu verhüllen sucht, *deus ex machina*. Es ist gewiss kein Zufall, dass die Maschine zuallererst als *fragwürdiger Bühnenheld* reüssiert, als jene Wirkmacht, die aus dem Nichts (von einer verborgenen Bühnenmaschinerie herbeigeholt) die

Herrschaft über die Szene übernimmt. In der Tat ist mit dieser Karikatur nichts anderes beschrieben als die Geburt des Gottes selbst. Andererseits liegt ein nicht zu unterschätzender Kunstgriff darin, weiß man doch, dass die höchste Form des Illusionismus nicht darin besteht, dass man etwas versteckt, sondern dass man das, was man zu verstecken sucht, vor aller Augen, *coram publico*, ausbreitet. Und so weiß der Zuschauer, dass dieser *deus ex machina* nur ein billiger Bühnenabklatsch ist, der mit dem einen und wahren Vatergott nicht zu vergleichen ist.

Mag die fragwürdige Herkunft des Gottes dem Publikum unklar sein, mögen sie wähnen, den unsterblichen Zeus von seinen fatalen Wiedergängern unterscheiden zu können, stellt sich die Frage: Wie lässt sich der Gott vor seiner Erzeugerschar schützen? Nun ist schon die Tatsache, dass das Simulakrum Gottesgestalt angenommen hat, Beleg für eine projektive Umkehrung, besagt es doch: *Nicht wir haben ihn, sondern er hat uns gezeugt*. Nimmt man das Faktum, dass die Maschine die Verschmelzung der Priester zu einer Gemeinschaft erst bewirkt, so eignet dieser Gottesprojektion durchaus eine psychische Logik – überträgt sie den Zauber der Maschine auf den einen und einzigen Gott. In gewisser Hinsicht wird der Gott zum Symbol der sozialen Verschmelzung: zur politischen Maschine par excellence. In dieser Formel wandert das Nichtwissen, die Dunkelheit, mit dem die mythischen Vorläufer im trauten Verkehr standen, erneut in den Prozess ein – nur dass es eine *andere* Dunkelheit ist als diejenige, auf welche die älteren magischen Praktiken antworten. Denn nunmehr geht es um ein *selbstverfügbares* Inkognito, geht es darum, der Scham *des menschegezeugten Gottes* nicht teilhaftig zu werden, ihn stattdessen in jenem Glanz zu sehen, in dem er schließlich erscheint und gefeiert wird. Was ehemals (in der mythischen Welt) Unwissenheit war, wird zum aktiven Nichtwissenwollen. Damit aber wan-

dert, energetisch betrachtet, eine Überblendungslogik ins Denken ein, deren Ziel darin liegt, die Vorgeschichte des *zeugenden Symbols* (der ich mein Leben verdanke) ungeschehen zu machen. In diesem Sinn ist der Prozess der verlorenen Form auf eine erstaunliche und bildhafte Weise prägnant. Denn hier wird in der wächsernen Form die soziale, zufällige und formbare Plastik unwiderruflich zerstört, gilt es doch, in einem zweiten Schritt, dem ehernen Gesetz zur Geburt zu verhelfen.

Nun könnte man in naiver Unerschrockenheit fragen, warum es überhaupt der Vermittlung eines Gottes bedarf? Wie kommt es, dass die Apotheose der Metallurgie zur Institution einer Gottheit führt, deren *deus ex machina*-Charakter in einer steten Verdrängungsleistung kaschiert werden muss? Wäre es nicht sehr viel angemessener, hier das triumphale Erscheinen einer sich selbst zeugenden Menschheit zu feiern?⁹⁶ Warum dieses Missverständnis? Warum erfährt die Maschine, der menschliche Artefakt, eine religiöse Aufladung? – Eine denkbare Antwort wäre, dass das *neue Recht*, mit dem die Götterdämmerung anhebt, nur von einem überlegenen, strahlenden Gott hat eingesetzt werden können. Diese historisierende Deutung hat gewiss einiges an Argumenten für sich, gleichwohl geht sie an dem Problem, das mit dem Erscheinen der *Maschine* verbunden ist, vorbei. Denn die religiöse Aufladung der Maschine stellt das eigentlich perennierende Moment dar (selbst dort, wo man sich in vermeintlich säkularer Umgebung bewegt). Folglich lässt sich die Genealogie der Maschine nach genau diesem Muster analysieren. Man kann sehen, dass die großen, universalen Maschinen ein Gottesphantasma hervortreiben, überspannte, fast chiliastische Erwartungen, deren Sinn eben darin zu bestehen scheint, das *Geheimnis der Maschine* nicht zur Kenntnis zu nehmen.⁹⁷ Das ist der *Flash* – und er perpetu-

iert sich selbst dort, wo man, in schamhafter Anlehnung an die Biologie, dazu übergegangen ist, von autopoietischen, sich selbst zeugenden Systemen zu sprechen.

Ruft man sich die eingangs angeführte Etymologie von Macht und Magie in Erinnerung, so löst sich dieses Paradox freilich auf: Wenn es bei den magischen Praktiken darum geht, die Götter günstig zu stimmen, so bedeutet dies, dass die ursprüngliche *Weltangst* in eine bekannte Ordnung überführt werden soll, dass die Weltfremdheit einer vertrauten Nomenklatur weichen soll. In diesem Sinn wirkt jeder Zauberspruch, der das Ungefügte in einer Formel verdichtet, als eine Art *Bannspruch* – lässt sich der *Name eines Gottes* als exteriorisierte Verdichtung eines bestimmten Angstkomplexes auffassen. Waren es bislang die *Namen der Gottheiten*, die, auf angemessene Weise angerufen, eine Sorge entsorgten, so wird der Namenszauber im maschinellen Prozess zu einem materiellen Akt. Die Maschine führt die Logik der *self fulfilling prophecy* vor Augen. Prophetie wird Prognose, materielles Programm. Sie bewirkt, was Immanuel Kant *Geschichte a priori* genannt hat – und worunter er die Intervention der reinen Vernunft in die Weltläufe verstanden hat. Geschichte a priori, so Kant, wäre möglich nur unter der Bedingung, dass *der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum voraus verkündigt*.⁹⁸ Dabei fallen, auf eine merkwürdige Weise, *reine Vernunft und Magie* zusammen – aber das wiederum ist eine andere Geschichte und tut hier nichts zur Sache. Hier ist bemerkenswert, dass die Maschine, insofern ihr dieses Vermögen eignet, als nicht-anthropomorphe Instanz, die Stelle des Gottes übernehmen kann.

Mit der Maschine (die den Namen eines Gottes trägt) setzt sich an die Stelle des Fatums ein *genetisches* Prinzip, genauer: eine Matrix, nach deren Grammatik sich das Schicksal der Welt vollziehen soll. So wie Gottvater Zeus die Metis

verschluckt, wird die Welt dieser Matrix einverleibt. Im Grunde (das ist das Phantasma) gibt es kein Außen, nur eine Summe *noch unverarbeiteten Materials*. Was immer geschieht, geht – das ist die Behauptung – auf die Gesetze der Matrix zurück. Notgedrungen muss hier die Vorstellung entstehen, dass die Welt keine disparate Vielfalt, keine unzuverlässige Zeichen- und Textverschlingung sein kann, sondern dass sie (wie die Bronze des Zeus) *aus einem Guss* sein muss, eine unverwüsthche Einheit, die nur *einem* Gesetz, einer *Weltseele* folgen kann.⁹⁹ Solche Vereinheitlichung des Blick erfordert eine Abstraktionsleistung, geht es doch darum, von den Zufälligkeiten des Leben auf eine *spezifische* Weise abzusehen, nämlich sie so umzuformen, dass sie sich in die Matrix einspeisen lassen. Tatsächlich ist dies das Charakteristikum des *theoretischen* Blicks¹⁰⁰, der alles, was der Theorie nicht zu entsprechen weiß, aus diesem Grunde schon ausgrenzen muß. Die theoretische Abstraktion markiert also eine doppelte Bewegung: Geht es im Innern der Maschine darum, die Binnenlogik weiter noch zu raffinieren, so bedeutet die Abstraktion an den Außenrändern des System eine Art selbstverfügter Erblindung, systemische Ataraxie, Fühllosigkeit. Der Effekt ist, dass die Welt, in die Dimensionen der Matrix überführt, das *Außerhalb* überhaupt verschwinden lässt: Die Höhle, wenn man so will, setzt sich selbst absolut. In dieser von allen Störfaktoren gereinigten Einheit, die bei den Philosophen als *Sein* figuriert, dupliziert sich die Matrix im universalen Maßstab. Genau dies ist der Punkt, wo die Maschine ins Gottesphantasma umschlägt.

Mit der Maschine wird die Psyche, die vorher, von äußeren Mächten durchdrungen, als Membran und Durchlässigkeit wirkte, zu einem Organ, das eine Eigenlogik behauptet, sich folglich als ein solches empfindet.¹⁰¹ Wie der gehärtete Zeus

schließt sich der psychische Raum ab, entwickelt er sich zu einer Art Batterie, einem *Psychoreaktor*, der selbst zu strahlen beginnt. Allerdings geschieht dies nicht unmittelbar, sondern ist Teil eines längeren Prozesses. Man könnte sagen, dass sich der *Prozess der verlorenen Form* auf immaterielle Weise wiederholt, dass die Seele sich zunächst als formbar erlebt, dass sie sich vom Körper trennt (wie das Wachs, das aus der gipsernen Hohlform herausfließt) und dass sie schlussendlich die Form einer *unsterblichen Seele* annimmt, die in einem sterblichen Körper logiert. So wie sich das Feld der Magie aufspaltet, so spaltet sich auch das Wesen des Menschen in zwei heteronome, unvereinbare Prinzipien. Tatsächlich ist es diese fortgesetzte, nicht-enden-wollende Spaltung, welche den Psychoreaktor auflädt, ihn mit Energie versorgt. Aus diesem Grund wirft die Apparatur Bilder religiöser Großartigkeit in den Himmel, jenen Götterhimmel, der wie eine gigantische Kinoleinwand die Menschen überspannt. Die Wunsch- und Götterbilder, die sich dort überlebensgroß *ausbilden*, wirken ihrerseits auf die *Einbildungskraft* der Menschen zurück: sie strukturieren ihr Denken und ihre Sehnsüchte.

Da nun die Projektionsapparatur sich auf die Maschine bezieht (die ihrerseits eine *politische, gemeinschaftsstiftende* Maschine ist), kursieren all diese Imaginationen nicht bloß als persönliche Phantasien, sondern werden, in der Kommunikation, unablässig bestätigt. Folglich wird die Idee der unsterblichen *Seele* so machtvoll und real, wie der Regenzauber in einer primitiven Gesellschaft real ist. Die Maschine, so könnte man sagen, setzt sich in den Kopf – oder um es weniger bildlich zu sagen: Sie wird zum *psychischen Apparat*. Dieser Apparat ist sowohl kollektiv als auch individuell. So wie der *Prozess der verlorenen Form* im Gesellschaftsgefüge ein Geheimnis darstellt (das es einzuhegen und zu verbergen

gilt), hat auch dieser Apparat ein Unbewusstes – nur dass dieses Unbewusste nicht, wie Freud es entworfen hat, eine schlechthin uneinsichtige *Blackbox* darstellt¹⁰², sondern im Produktionsprozess selbst verborgen liegt.

Der Projektor ist sich selbst *blinder Fleck*. Indem er projiziert, stellt er sich selber ins Dunkel. Strenggenommen müsste man die Logik umkehren, wäre zu sagen, dass der Projektor nur deswegen als solcher erscheint, weil er sich selbst *auszu-blenden* vermag. Die projektive *Energie* speist sich aus einer unterlassenen Selbstreflexion – also daraus, dass der Projektor¹⁰³ immer seine Wunschbilder und *imagines*, niemals aber sich selbst an die Wand wirft. Wenn die Psyche sich selbst nicht als projektive Maschine begreift, sondern im Gegenteil: als empfängliche Fläche, in die sich das Gottesbild einschreibt, so deswegen, weil es ihr gelungen ist, den Ort der Projektion zu verschieben, weil sie als *von außen*, genauer: *von oben kommend* erlebt, was sie aus sich selbst heraus wirft. Sie ist die Höhle, in die sich das Licht des Gottes ergießt. Gewissermaßen hat sich die Lichtquelle verflüchtigt (wie sich die wächserne Form in der *cire perdu*-Technik verflüchtigt).

Verlagern wir nun den Blick auf die Projektionsfläche, die ihrerseits die Funktion einer Lichtquelle übernommen hat, so ist evident, dass man es hier mit einer *Rückprojektion*, also einem *Spiegel* zu tun hat. Dieser Spiegel ist nun keineswegs beliebig, nicht einmal das, was die Psychologen ein *narzisstisches Ideal* nennen würden: Er ist vielmehr die Apotheose der Maschine, jenes Simulakrums, das sich die Gesellschaft entwirft, genauer: das sie in den Götterhimmel hinaufprojiziert. Wie ein Satellit erst einmal in die Umlaufbahn hinausgeschossen worden sein muss, bevor er seine *Supervision* beginnen kann, muss der Institution des Gottes eine Himmelfahrt der Maschine vorausgehen, besteht der

Kult der Maschine eben darin, die Götter in jene Technik einzuweisen, die man doch selber benutzt. Dabei kommt der *Ferne*, der Differenz, eine wesentliche Bedeutung zu, gestattet sie doch, dass sich der Blick vom Projektor zum *fernen Spiegel* verschiebt. Indem die Maschine, über die Himmelfahrt, aus dem sozialen Gefüge entfernt wird, kommt es zur Umkehrung der Seiten: als ob die Himmelsmaschine das ursprüngliche Tun, das diesseitige Tun jedoch nur eine Mimesis, die *zeichenhafte* Wiedergabe einer jenseitigen Praxis darstellt. Diese Umkehrung ist umso nötiger, als die Maschine, die das Urbild des Projektors darstellt, nicht schlechthin uneinsichtig ist, sondern sich, als *Rationalität*, als nachvollziehbarer Arbeitsprozess, immer wieder vermittelt (auch wenn das Wissen darum nur wenigen Eingeweihten zuteil ist). In der Umkehrung wird die Maschine zum Abbild, mag der *deus ex machina* als unwürdiger Prätendent aus den Kulissen hervortreten. Mit diesem Kunstgriff ist nicht nur der Projektor aus dem Blickfeld geraten, sondern man hat darüber hinaus noch jene Verbindlichkeit gewonnen, derer die Gesellschaft bedarf. In diesem Sinn fungiert der Projektor als *epiphane Maschine*, die, um sich selbst zu verbergen, eines Gottes, eines fernen Spiegels bedarf: *Nicht wir haben ihn, sondern er hat uns gezeugt.*

Das ist in der griechischen Welt, aber auch noch in der *conceptio immaculata*,¹⁰⁴ die entscheidende Ausgangsbasis: Das Konzept ist göttlichen Ursprungs. Um der göttlichen Urheberschaft willen muss die Maschine, die doch ihrerseits an der Zeugung des Gottes entscheidenden Anteil hat, blind gestellt werden. Übersetzt man die *Blende* zurück ins Griechische, so kommt man zum Wort *Diaphragma*, also zu dem, was heutzutage als mechanisches Empfängnisverhütungsmittel firmiert. Konsequenter wäre zu sagen: Die Maschine ist nicht nur Zeugungsapparatur, sie ist auch ihr eige-

nes Verhütungsmittel. Genau das ist es, was sie mit der Magie, oder genauer: was sie mit dem *Illusionismus* gemein hat. Man sieht den Zauberer und seine Kunststücke, nicht aber den Trick, dem sich beides verdankt. Wenn die griechische Philosophie Gottvater Zeus zum *unbewegten Beweger* macht, so deswegen, weil der Gott sich aus seiner Genealogie herausgelöst hat – weil nicht mehr kenntlich ist, dass es sich um einen *deus ex machina* handelt.

Allerdings ist, wie man leicht sehen kann, diese überblendete Instanz keineswegs unwirksam – wirkt sie doch auf eine untergründige, vielleicht umso machtvollere Weise, sozusagen als Kryptogrammatik, als ein unbewusstes Triebwerk. Zweifellos hat dieses Triebwerk einiges mit dem Unbewussten gemein; dennoch wird es nicht ausschließlich von der *Libido* angetrieben, sowenig wie es sich hier um ein bloß individuelles Phänomen handelt, also um jenes *Unbewusste*, das man gleichsam von Natur besitzt. Nicht zufällig war von einer *Politik der Maschine* die Rede, und ebenso wenig zufällig war die Rede davon, dass die *mechanè* als Revolte gegen die Natur aufzufassen ist. In eben diesem Sinne wäre dieser Apparat als ein gleichermaßen historisches wie kollektives Unbewusstes aufzufassen – ein Konzept, das mit der Freudschen Deutung des Unbewussten als einer schlechthin zeit- und raumlosen Kraftquelle, die darüber hinaus, als uneinsehbare *blackbox*, keinerlei Negation kennt, nicht zu vereinen ist.¹⁰⁵ So besehen ist der *psychische Apparat* also keine Metapher, sondern tatsächlich: eine Maschine, die um ihre eigene Gesetzmäßigkeit nicht mehr weiß. Genau dies ist das Triebwerk, das den einzelnen, aber auch das Kollektiv antreibt. Die Maschine ist keine Ausgeburt des Unbewussten, sondern umgekehrt: das, was wir *unbewusst* nennen, ist eine Ausgeburt der Maschine. Oder vielleicht weniger noch eine Aus-, als eine Eingeburt. So wie der ältere Herr, der behauptet, er habe die Uhr im Kopf, so hat sich

die Maschine, als Obsession, in unserer Inneres gesetzt: ein verdeckter, verkapselter Prozess, der das Begehren speist und uns zu phantastischen Bildern antreibt.

Das Alphabet in diesem präzisen Sinne ist eine Maschine. So wie der Prozess der *verlorenen Form* das wächserne Urbild beseitigt, so haben die Buchstaben jegliche Art von Bildlichkeit abgestreift. *Alpha/Aleph* erscheint nicht mehr als der auf den Kopf gestellte, unterjochte Stier, sondern als willkürliches Zeichen, das aussieht, als habe es immer schon für den Vokal gestanden. So ist es der Maschine gelungen, das Geheimnis ihrer Herkunft zu verbergen. Tatsächlich ist die Zirkularität des Alphabets das perfekte Antidot gegen die Genealogie, bewegt man sich fortan in einem magischen Zirkel. Gleichwohl – und dies ist der Grund, der Maschine ein *Unbewusstes* zuzusprechen – sind die alten Phantasien ins Innere dieses Zirkels hinübergewandert.

Seminar der Päderasten

Er hat mich eisernen Mann weich gemacht. (Theokrit)

Der Mythos des Zeus und der Mythos des Alphabetbringers Kadmos überschneiden sich in einem wesentlichen Detail: Dort, wo Zeus geboren wird, und dort, wo Kadmos die Zähne des Drachen in die Erde sät (um die erste Polis zu gründen), wachsen kleine Eisenmänner aus der Erde hervor. Die *Isomorphie der Buchstaben* wiederholt sich in der *Isomorphie der Typen*. Tatsächlich bilden diese Männchen die entscheidende Batterie der griechischen Kultur, jene Schlachtordnung, welche die Griechen von den Barbaren unterscheidet.¹⁰⁶ Um diese Differenz herauszuarbeiten, spricht man von der *hoplitischen Revolution* – und macht damit das Ethos der isomorphen Kriegerschar zum Plasma der griechischen Kultur. In der Tat scheint nicht so sehr der demokratische Körper¹⁰⁷ als diese auf Ebenbürtigkeit gegründete Männerformation die Basis der Polis zu sein. Anders als man mutmaßen könnte, gibt es in dieser Formation keine disziplinarischen Strafen;¹⁰⁸ das Band, das die Krieger vereint, ist das einer *Bruderschaft*. Indes: allzu schnell zu vertrauten Begriffen überzugehen, überblendet die Tatsache, dass dieser Corpsgeist sich nicht von selbst versteht, sondern für die damalige Zeit ein Novum, ja geradezu eine Revolution darstellt.

Wie überhaupt ist ein solcher Kollektivkörper möglich, der wie *ein* Mann agiert? Wie lassen sich die Krieger dazu bringen, nicht das eigene Geschlecht, sondern das ihres Nebenmannes zu schützen?¹⁰⁹ Was – wenn dies denn nicht durch Disziplin oder durch Strafandrohung bewirkt wird – kann eine solche Verführungskraft auf den Einzelnen ausüben? Was ist der Kult dieser Formation? Will man diese Fragen

beantworten (die den Kern dessen berühren, was wir *das Abendland* nennen), so ist man genötigt, sich von allerlei scheinbar gutgegründeten Vorstellungen zu entfernen. Um sich die historische Fremdheit dieses Kollektivkörpers vor Augen zu führen, braucht man keine großen Umwege zu machen. Es genügt, den Blick auf jenes merkwürdige Corps zu lenken, das im Altertum als die sogenannte *Heilige Schar* bekannt war. Diese Hoplitenformation, gut zehntausend Mann, nämlich rekrutierte sich vollständig aus päderastischen Paaren. Das Diktum der *Nächstenliebe* hat hier tatsächlich eine strategische, aber vor allem eine päderastische Lesart: zeigt es doch, dass die Knabenliebe nicht eigentlich Schwärmerie, sondern ein gesellschaftliches Institut darstellt.

Tatsächlich fällt der Augenblick, da diese Formation in der Schlacht von Chaironeia im Jahr 338 untergeht, bereits in eine Zeit, da die Päderastie etwas von ihrem frühen Glanz verloren hat. Längst nämlich hat sich ein neuer, sehr viel prüderer Geist verbreitet. Zunehmend kommt es zu Prozessen, bei denen die Knabenliebe eine Rolle spielt, allerdings nicht als solche, sondern weil sich eine Person dafür hat bezahlen lassen.¹¹⁰ Es ist also die *Käuflichkeit*, die die Knabenliebe kontaminiert.

Diese entstehende Prüderie lässt sich im Werk Platons nachvollziehen. Hier kann man gleichsam in Jahresringen verfolgen, wie aus dem enthusiastischen Knabenliebhaber der Denker wird, der die *Gesetze* schreibt und seinerseits den trockenen Logiker Aristoteles hervorbringt. Der Eros des Platon ist also als Sublimationsform eines handgreiflichen Instituts zu denken – eines Instituts, von dem Homer noch nichts zu berichten wusste.¹¹¹ Die Ursprünge der Knabenliebe reichen dorthin, wo auch das Alphabet herkommt: nach Theben und nach Kreta (wo die Geburtsstätte des Eisen-gottes liegt). In Theben ist es der Enkel des Kadmos, Sohn

des Labdakos (des Schrifttafelmanns) und Vater des Ödipus, Laios, der als »Erfinder« der Knabenliebe tituliert wird. In Kreta ist es Gottvater Zeus selbst, der mit *Ganymed* ein neues, skandalöses Verhältnis beginnt – und somit auch den Götterhimmel, wie Proust wohl gesagt hätte, »sodomisiert«. Dennoch nimmt niemand Anstoß daran. Nein, ganz im Gegenteil, gilt die Knabenliebe der Dorer geradezu als Adelsausweis. Eine bemerkenswerte kretische Institution¹¹² beschreibt eine Art homosexuellen *Honeymoon*. Im Gegensatz zu älteren Initiationsriten handelt es sich hierbei nicht um ein Gruppenereignis, sondern um ein Zweisamkeitsverhältnis. Dies legt die Schlussfolgerung nahe, dass hier kein traditioneller Initiationsritus, sondern etwas durchaus Neuartiges vorliegt: ein Spiegel- und Liebesverhältnis, das freilich noch keineswegs die platonische Sublimationsform erreicht hat, sondern eindeutig päderastische Züge trägt. Jedoch – und dies macht das Ritual so bedeutsam – trägt diese Form der Päderastie heilige Züge und erfolgt mit der freundlichen Anteilnahme der Gesellschaft, sozusagen von *Staats wegen*.

Das Ritual beginnt damit, dass der Liebhaber bei der Familie seines Geliebten vorstellig wird und Absicht und Ort der Entführung bekannt gibt. Gibt sich die Familie mit dem sozialen Status des Bewerbers zufrieden, so wird sie der Entführung nur einen eher lau gehaltenen *pro-forma*-Widerstand entgegenhalten; ist sie nicht einverstanden, wird sie den Knaben dem Entführer zu entreißen versuchen.¹¹³ Nach der Entführung wird der Knabe (der zu dieser Zeit noch *Ephebe* heißt) in ein Versteck verbracht und in die Mysterien eingewiesen (was immer das heißen mag). Anschließend kommt er, reich beschenkt (zumindest aber mit einer Rüstung, einem Becher und einem Rind versehen), als vollwertiger Krieger wieder zurück. Über das Rind (das zugleich Zeusopfer ist) macht sich die Familie her, dem Kna-

ben bleibt die Auszeichnung, seinem Liebhaber beigewohnt zu haben – und er erhält den Ehrentitel des *klenos*, der es ihm erlaubt, bei den Chören und Wettkämpfen einen bestimmten Ehrenplatz einzunehmen. Dass bei solcher Hochschätzung dieses Verhältnisses der Knabe, der keinen Liebhaber findet, gleichsam gebrandmarkt ist, versteht sich von selbst.¹¹⁴ Andererseits ist der Knabe dem Älteren nicht vollständig ausgeliefert; es steht ihm durchaus frei, sich über eine etwaige schlechte Behandlung zu beschweren, mit der Folge, dass ihr Verhältnis als aufgelöst betrachtet wird.

Was aber passiert in der Höhle, wohin der ältere Liebhaber seinen Knaben entführt? In Thera, in der Nähe einer Höhle, gibt es eine Felsinschrift, wo in riesigen Lettern folgendes zu lesen ist: *An heiliger Stätte unter Anrufung des Apollon Delphinios hat hier Krimon seine Verbindung mit dem Sohne des Bathykles vollzogen und hat sie stolz der Welt verkündet und ihr ein unverwüstliches Denkmal gesetzt.*¹¹⁵ Bezeugt eine solche Inschrift die absolute Hochschätzung der Knabenliebe (wie das eingeritzte Herz, das wir auf Bäumen und Parkbänken entdecken, unser Liebesideal feiert), so ist die Frage, welche gesellschaftliche Funktion dieser Kultus besitzt, aber auch, welches individuelle Begehren er befriedigt. Dabei ist die erste, die im Wortsinne *politische* Frage noch am leichtesten zu beantworten. Wenn etwa das ganze thebanische Heer (die sogenannte *Heilige Schar*) auf dem Ordnungsprinzip homosexueller, durch ein solches Erziehungsritual miteinander verbundener Paare beruht,¹¹⁶ so deswegen, weil sich diese Formation besonders bewährt – weil sie jenes Ethos der Männlichkeit und der Ebenbürtigkeit vermittelt, dessen die Hoplitenschar notwendig bedarf. Unter dieser Nützlichkeitsabwägung geht es also um eine Erziehungsmaßnahme, darum, dass der erfahrene Krieger seine Härte und Tüchtigkeit an einen jüngeren weitergibt.

Weit diffiziler hingegen ist die Frage, wie sich die psychische Seite dieser päderastischen Praxis gestaltet. Welche Phantasien befriedigt die Beziehung zwischen dem Knaben und seinem sehr viel älteren Liebhaber? Dabei bietet die gesellschaftliche Hochschätzung, der Umstand, dass der Liebhaber eine lebenslange Verantwortlichkeit übernimmt (die ihn in die Rolle eines virtuellen Elternteils bringt), gewiss einen Anreiz – unerklärt bleibt jedoch, was es mit dem körperlichen Akt auf sich hat, dieser *Beiwohnung*,¹¹⁷ die die überlebensgroße Inschrift des Krimon bezeugt. Wie kommt es dazu, dass die spartanischen Jünglinge darum bitten, dass man ihnen *einhauche*, dass sie diesen Vorgang in regelrechten *Kusswettbewerben* vorwegnehmen? Welcher Art ist das Mysterium, dass sich *an heiliger Stätte* vollzieht? In jener Furchtlosigkeit, wie sie allen Entdeckern eignet, ist der Altphilologe Erich Bethe dieser Frage nachgegangen – und zu dem Fazit gelangt, dass es nicht nur um ein abstraktes Ideal, sondern um die Übertragung jener *heißen Körpersubstanz* geht, die später zum *logos spermatikos* veredelt wird.

Hier lediglich eine Art Camouflage bloß päderastischer Begierden zu sehen, wäre freilich naiv. Denn das Sperma, das fließt, steht für eine spirituelle Substanz: vermeint der Knabe, auf diese Weise, der unsterblichen Seele seines Liebhabers teilhaftig zu werden.¹¹⁸ Damit aber hat man es mit einer Umcodierung, einer Vergeistigung des körperlichen Aktes selbst zu tun. Hält man sich vor Augen, dass der *Prozess der verlorenen Form* die materielle Reproduktion überwindet, dass er einen tellurischen, metallurgischen Fortpflanzungsakt meint, so lässt sich die Metaphorisierung auch hier festhalten: Die Körpersubstanz wird gleichsam als Inspiration und Genie und ihre körperliche Übertragung als *Seminar*, als eine Art körperlicher und unmittelbarer *Seelenwanderung* aufgefasst.¹¹⁹ So wie die Primitiven mit dem Hirn des Toten sein Mana sich einzuverleiben glaubten, so glaubt man hier

an eine Einverleibung der *Arete*, also der Tugend des erwachsenen Kriegers. Kein Kind wird hier gezeugt, sondern die unsterbliche Seele des Mannes.

In der Tat gilt es festzuhalten, dass die griechische Vorstellung der Seele (wie die der Idee) stets eine *körperliche* bleibt, nur dass dieser Körper von anderer Substanz ist als das sterbliche Fleisch (wohl am genauesten gefasst als Psyche, oder in altmodischer Denkweise: als *Atem*, Pneuma, Anima).¹²⁰ In diesem Sinne wohnt der päderastischen Praxis tatsächlich eine kultische Dimension inne, stellt sie, in heruntergekommener Weise, eine diesseitige Hierogamie dar. Eben dies will die gleichermaßen triumphale wie feierliche Felsinschrift bekunden.

Dennoch – und das ist wesentlich für das Verständnis der Knabenliebe – geschieht diese Vereinigung nicht zum Ruhme der Muttergottheit, sondern steht bereits im Zeichen des Neuen, des *Ironman*. Wie der Gott, der durchs Feuer geht, Unsterblichkeit gewinnt, suggeriert die Verschmelzungsphantasie das Phantasma des ewigen Lebens. In gewisser Hinsicht wiederholt die päderastische Initiation, was in der Höhle des Zeus geschehen ist: soll sich das Wachs zu ewigem Leben verwandeln. Nun ist dieser Anspruch auf Unsterblichkeit bereits ein Zeichen der Erwähltheit – keineswegs aber Allgemeinbesitz. Dass Frauen eine Seele besitzen, ist lange ein Disputandum, den Sklaven ist sie ohnehin verwehrt. Insofern versteht man (was den Gelehrten lange ein Rätsel war), warum die Solonischen Gesetze den Unfreien die Knabenliebe untersagen. Denn dies zuzugestehen, hieße, auch ihnen Unsterblichkeit zuzugestehen.

BODY BUILDING – SEELENBILDUNG. Wenn es heißt, dass sich eine Gesellschaft *reproduziert*, so gilt dies im Grunde erst hier: erst hier hat man es mit einem selbstreflexiven Akt, einer *Bildungsmaßnahme* zu tun. Allerdings handelt es sich

(wie bei der Geburt des Vatergottes) um eine Reproduktion zweiter Ordnung. Insofern sollte man präziser davon sprechen, dass sich eine bestimmte Gesellschaftsordnung, ein Ordnungs- und Zeichensystem reproduziert. In diesem Sinn ist das Institut der Knabenliebe (dem nicht von ungefähr das Gymnasium, der pädagogische Eros entspringt) eine Zeichenoperation und eine Bildungsmaßnahme. Der Knabe ist Projekt seines Erziehers, Wachs, formbare Masse. In der Knabenerziehung wiederholt sich der Modellierungsvorgang, der im tellurischen Kult vorweggenommen worden ist. Insofern ist begreiflich, dass Nacktheit kein Tabu darstellt; der nackte Körper des Athleten ist soziale Plastik, eine Projektionsfläche, die verrät, ob und inwieweit der Modellierungsvorgang fortgeschritten ist. So legt sich die eigentliche Rüstung, als äußere Schale, über einen nackten, gleichwohl längst *uniformierten* Körper.¹²¹ Dieser Körper gehört sich nicht selbst, sondern er gehört der Gemeinschaft (so wie die Skulptur der Gemeinschaft gehört). Es sind die *Interessen der Gemeinschaft*, die sich in den Muskeln des Knaben und in seinem Ethos artikulieren. Er wird zum Mann, wenn er sich jenem Glied einfügt, das *wie ein Mann* zu agieren vermag; er wird zum Bürger, wenn er mit dem Aggregat der Gruppe verschmilzt.¹²²

So sind die Ideale, die dem Knaben vermittelt werden, stets vom Phantasma dieses einen, kompakten Gruppenkörpers zu verstehen. Stets geht es darum, dass sich der Einzelne in *koordinierter* Form bewegt, denkt und handelt, dass er alles, was dem Gruppenimpuls widerstrebt, im Innern ausmerzt. Konsequenterweise entsteht die Vorstellung des *inneren Schweinehunds*¹²³, also jenes widerständigen Ichanteils, der, als animalischer Rückstand, ausgetrieben werden soll. Insofern ist es kein Widerspruch, dass die Knabenliebe mit der Verachtung des effeminierten Mannes einhergeht. So wie die tellurische Sakralität die Muttergottheiten vertreibt, bedeu-

tet die Erziehung des Knaben einen symbolischen Tod, geht der zweiten Geburt ein pädagogischer Exorzismus voraus.

Was aber ist die Verheißung, was ist das Mehr, das diesen Kastrationsakt versüßen könnte? Im Falle des Gottes ist es das Phantasma der Unsterblichkeit. Hier wird die Ambiguität dieses Körpers deutlich, spaltet sich das Phantasma in eine *politische* und eine *persönliche* Seite auf. Auf der politischen Seite ist es das Phantasma der Gruppen-Verschmelzung, der Übergang in das chorische Sein, das Gefühl machtvoller Stärke. Wenn die Typen im Gleichschritt voranmarschieren, geht die Energie des Kollektivkörpers durch jeden Einzelnen hindurch¹²⁴, mag es scheinen, als ob jeder Tritt reine Energie sei. Auf einer individuellen Ebene entsteht jenes *Ebenbürtigkeits-Ideal*, das zum Ferment der Polis wird. Wie die alphabetischen Typen einen isomorphen Raum beschreiben, so sind auch die *Typen* isomorph: gibt es ein Ethos der Reziprozität. Nicht von ungefähr steht auf die Hybris, das Aus-der-Reihe-Tanzen, der Tod.

Auf der Außenhaut des einen, kompakten Körpers erscheint, gleichsam als Reflex, die Vorstellung des *Geschlechts*, und zwar als formbare Masse. Insofern bezieht sich der Männlichkeitskult, der sich in der Knabenliebe niederschlägt, bereits auf ein künstlich erzeugtes, symbolisches Geschlecht: Der Formlosigkeit soll das *Bild eines Mannes* entlockt werden. Dies ist der Sinn des Instituts. Im Sinne einer zweiten Geburt soll der Geliebte ein jüngerer Ebenbild seiner selbst, besser: soll er sein Ich-Ideal zeugen. Portrait des Kriegers als junger Mann. Hat man dies vor Augen, versteht man, dass in Sparta der Liebhaber für die Vergehen seines Zöglings zur Rechenschaft gezogen wurde, dass er an seiner Statt die *Züchtigungen* zu erleiden hatten. Mit dieser Verantwortlichkeit ist, um es in der Juristensprache zu formulieren, ein *Verursacherprinzip* gemeint. Der Liebhaber gilt als derjenige, der seinen Zögling formt. Damit ist der Körper des Knaben

Kunststoff (die materialisierte Antwort auf eine Frage, die seinem Geliebten obliegt). Mag er von Natur eine Wohlgeformtheit besitzen, gilt er als schön nur in dem Maße, in dem er seine ursprüngliche Form überwindet. Das ist der Sinne des Gymnasiums und der sportlichen Exerzitien – geht es doch stets darum, *durchs Feuer zu gehen*. Deshalb ist die *Arete*, das Tugendbild, in dem sich der Geliebte wiedererkennt, ein höherer Wert als die bloß äußerliche Schönheit. Hier, wie Nietzsche es getan hat, vom phantastischen *Überschwang des Lebens*¹²⁵ zu sprechen, verkennt die asketische Energie, die in die Ausbildung des Knabenkörpers eingeht (gilt es doch, diesen Körper durchs Feuer zu bringen, alles Mütterliche, all das, was an die Sterblichkeit erinnert, auszumerzen).¹²⁶

Mag das Verhältnis von *Inspirator* und *Hörer*¹²⁷ sich nach außen als Intimität darstellen, so ist es doch keine wirkliche Zweisamkeit. Denn der Inhalt des Seminars ist das Ethos des Gruppenkörpers, also der *esprit de corps*. So besehen versteht man die pädagogische Sorge, die dem Knaben zuteil wird, verkörpert er doch ein gesellschaftliches und kollektives Tugendideal. Zu Zeiten Platons etwa ist es üblich, dass der Ephebe, von einem Sklaven bewacht, sein Gymnasium aufsucht (denn die Gefahr besteht, dass ihm ältere Männer auf seinem Weg auflauern). Versucht ein älterer Mann ins Gymnasium einzudringen, so steht darauf die Todesstrafe. Ganz allgemein ist der Körper des Knaben eine Projektionsfläche, der die Sorge der Gesellschaft gilt, lässt er sich treffenderweise als eine Art *corps d'esprit* auffassen. Dennoch – oder vielleicht gerade wegen all dieser Schutzvorrichtungen – gibt es den *Kult der Knabenliebe*, ein komplexes System von Zeichen, Hinweisen, geheimen Orten und Rendezvous'. Es ist das Verbot, das die Lust dirigiert. So ist es keineswegs schändlich, wenn erwachsene Männer um ei-

nes solchen Knaben willen in Leidenschaften entbrennen, wenn sie sich, in aller Öffentlichkeit, in elegischen Gefühlswallungen ergießen und bekennen, sich lieber zum *Sklaven des Geliebten* machen zu wollen als ohne ihn zu leben.¹²⁸

Nicht zu Unrecht ist häufig darauf verwiesen worden, dass für die Antike die Knabenliebe das ist, was für das Mittelalter die Marienverehrung und die Minne ist.¹²⁹ Nun liegt die Zweischneidigkeit dieses Instituts auf der Hand, wäre es ein Leichtes, die Knabenliebe mit dem Hinweis auf diese oder jene Praktiken zu desavouieren. Ihre Bedeutung freilich erfasst man nur, wenn man sich klar macht, in welchem Maße man es mit Metaphern und geistigen Batterien zu tun hat. So nimmt das Verhältnis von Inspirator und Hörer nicht zufällig jene Konstellation vorweg, wie sie die Universität noch immer beansprucht, liegt der Sinn des Seminars in jener *Ohrenbefruchtung*,¹³⁰ bei der der Logiker, kraft seines Geistes, seinen Nachfolger zeugt. Platon hörte Sokrates, Aristoteles hörte den Platon undsoweiter undsofort.

Was aber bedeutet die *hoplitische Formation* für den einzelnen Mann? Wenn man allein die idolatrische Seite nimmt, den Kult der Ebenbürtigkeit, so vergisst man, dass es dafür einen Preis zu entrichten gilt. Der Korpsgeist, der den Einzelnen zu einer Type macht, der ihn mit einer Kollektivenergie, Unsterblichkeitsphantasien und dem Enthusiasmus der Isomorphie abfüllt, bedeutet auf der anderen Seite: eine Ausstreichung. So wie der logische Buchstabe den Lautwert des Buchstabens ausstreicht, so verschwindet der *unbewaffnete* Körper des Einzelnen. Hinter dem Einzelnen steht ein Ersatzmann parat, ein gleichförmiges Double, das seine Rolle einnehmen wird. Wenn die Kultur *phallisch* wird, so deswegen, weil man es auf der individuellen Ebene mit einer Ausstreichung zu tun hat: mit einer symbolischen *Kastration*. Judith Butler hat diese Dialektik deutlich erfasst, wenn

sie schreibt: *Eine Eigenschaft aller Organe zu sein heißt, eine Eigenschaft zu sein, die keinem Organ notwendig eigen ist, eine Eigenschaft, die gerade durch ihre Plastizität, Übertragbarkeit und Enteignungsmöglichkeit definiert ist.*¹³¹ Genau das ist das Wesen des Phallischen, wie es bei den Griechen zur kultischen Praxis wird. Das männliche Zeugungsglied wird gleichsam universalisiert, es steigt zu Kopf. Folglich wird Aristoteles behaupten, dass das Sperma eine Kopfgeburt sei, also im Hirn erzeugt werde. In diesem Klima verwundert er nicht, dass die griechische Kultur, und zwar von Staat wegen, den Phalluskult instituiert¹³² – dass sie, wie Herodot erzählt, den Hermes mit erigiertem Glied zeigt,¹³³ ein Anblick, der sich vor jeder Haustür wiederholt.

Betrachtet man die Knabenliebe unter diesem Gesichtspunkt, so könnte man sagen, dass die Knabenliebe der Phantom-schmerz, oder genauer: die *Phantomlust* des kastrierten Mannes ist. Nun würde man die Knabenliebe deutlich missverstehen, wenn man sie lediglich als eine Form entfesselter Sinneslust begriffe, handelt es sich doch um ein überaus komplexes System, dessen Dynamik nicht so sehr auf die Realisierung des Begehrens, als vielmehr auf die Sublimierung hinausgeht.¹³⁴ Dem korrespondiert im übrigen, dass das griechische Schönheitsideal keineswegs ein Glied von priapischen Ausmaßen vorsieht, sondern im Gegenteil einen überaus kleinen Penis. Überhaupt fällt es schwer, die Melancholie, die in der schwärmerischen Knabenliebe liegt, zu übersehen. Es geht in ihr um die ästhetisierte Wiederholung eines Kastrationsaktes, darum nämlich, ein formbares, zartes Wesen mit jener Eigenschaft zu versehen, die der Philosoph die *Pflicht der Apathie* nennt. Bildet sich zwischen Liebhaber und Geliebtem ein lebenslanges Band, so ist die Affäre doch in dem Augenblick beendet, da dem Knaben der erste Flaum wächst – ist also ein zeitliches Ende vorgese-

hen. Man könnte, in Erinnerung an die Produktion des ersten *Eisenmannes*, geradezu von einem Kult der verlorenen Form sprechen.¹³⁵

Stellt die Knabenliebe die *Phantomlust* des kastrierten Mann dar, so erwecken die Frauen ganz offenbar die Kehrseite dieses Gefühls, konfrontieren sie die *phallische Gesellschaft* mit einer Verlusterfahrung, der sie sich keinesfalls stellen möchte. Hier verwandelt sich der Phantomschmerz in eine besondere und ostentative Frauen-Verachtung. Tatsächlich beginnt der Ausschluss der Frauen schon in dem Augenblick, da die tellurische Religion den Kult der Erdmutter außer Kraft setzt, genauer: den natürlichen Fortpflanzungsakt in vergeistigter, metallurgischer Form wiederholt. Mit dieser Kopfgeburt beginnt die Scheidung von Himmel und Erde¹³⁶, Logos und Hyle, Geist und Körper, Philosophie und *niederer, viehischer Wollust*. So verwandelt sich die erlittene Kastration in Korpsgeist und Misogynie. Die Askese (die zu Anfang positive Praxis, Ausüben einer Tugend bedeutete) wird zum Exerzitium – was im Lateinischen nur mehr eine militärische Bedeutung besitzt: das Herausführen einer Mannschaft aus der Burg. Die Mannschaft, das ist das Drama der griechischen Kultur, wird nie wieder in diese Burg zurückkehren können – denn hier schlägt der körperlose Geist sein Hauptquartier auf.

Stellt die Hoplitenformation, die sich auf ein männliches Tugendideal einstimmt, so etwas wie das Plasma der griechischen Polis dar (das Ethos der Gleichförmigkeit, das im Kollektivkörper aufgeht), wirkt die Knabenliebe andererseits als symbolischer Schmelz, als eine symbolische Überwölbung, eine Ästhetik der Wehrtüchtigkeit. Ist dies in der archaischen Phase der griechischen Kultur (also vom 8.-6. Jahrhundert) ein wesentlicher Faktor ihres Erfolgs, so läuft diese Gesellschaft doch Gefahr, ihre eigenen Gesetze zu unter-

laufen. Wie der Nomos, die *freie Setzung*, in der sophistischen Antilogik seine Gesellschaftsverbindlichkeit verliert, droht auch das Bild des Eisenmanns gelöchert zu werden. Die Gefahr liegt nicht in einem Rückfall in die Barbarei, sie lauert vielmehr im Herzen der Abstraktion selbst, nämlich als *Privation* der gesellschaftlichen Ordnung. Was zum Beispiel sollte den *ausgestrichenen* Körper des Kriegers daran hindern, sich auf eigene Rechnung zu verdingen – sei es, indem er sich prostituiert, sei es, indem er sich zum Söldner macht? Wie kann man vermeiden, dass der entfesselte Eros in Hedonismus und Dekadenz umschlägt? Wie kann man den zu sich selbst gekommenen Einzelnen davon abbringen, seinem Freiheitsdrang zu folgen? Wie kann man, wenn die Sophistik den Kult des Einzelnen predigt und den Nomos als *großen Tyrannen* denunziert, den Korpsgeist der Soldaten am Leben erhalten?

Mit dem griechischen Bürgerkrieg ist all dies obsolet. Tatsächlich ist die Heilige Schar (also jene thebanische Hoplitenformation, die aus päderastischen Paaren besteht) schon zu dem Zeitpunkt, da sie untergeht, ein Relikt. Sie ist es strategisch, denn die Kriegstechnik hat mit den Katapulten Fernwaffen entwickelt, die ihr überlegen sind. Vor allem aber ist sie es im moralischen Sinne, denn der Kult der Gleichförmigkeit hat schon längst seine Basis verloren. So ist die erstaunte Anerkennung, die diese Schar den Zeitgenossen abforderte, jenem verwunderten Lob vergleichbar, das der Genussmensch der Renaissance dem Marienmystiker schenkt.

Der Magier des Verschwindens

Was wir *Person* nennezn, beschreibt ursprünglich das, was durch die Maske dringt, die der Schauspieler des griechischen Theaters trägt: es verweist also weniger auf einen Menschen, als auf eine Rede. Genau auf diese Weise führt sich Platon ein, beginnt er seine Lehre unter der Maske jenes Sophisten, der (wie der Protagoras der *niederschleudernden Worte*) der Gottlosigkeit angeklagt wird, jenes Vergehens also, das man im Athen dieser Zeit folgendermaßen beschreibt: »*Sokrates frevelt und treibt Torheit, indem er unterirdische und himmlische Dinge untersucht und Unrecht zu Recht macht und dies auch andere lehrt.*«¹³⁷ Dies ist, wie besprochen, nichts anderes als das Programm der Antilogik.¹³⁸ Diesem Programm gemäß ist einer ersten eigenständigen Texte, die Platon (der dreißigjährige Adelsspross) schreibt, der *Verteidigung des Sokrates* gewidmet. Ist ihm, von Anbeginn schon, daran gelegen, dem Sokrates eine Sonderrolle zuzuschreiben, so stellen doch die Sophisten, mit ihrer Päderastie, ihrer Eitelkeit und ihren Eifersüchteleien, das Personal des platonischen Gedankentheaters: Gorgias, Protagoras, Kritias, Antiphon, Thrasymachos, Hippias usf. In Anbetracht dieser Vorgeschichte könnte man annehmen, dass Platon sich in ihre Tradition einreicht. Dennoch ist zu bemerken, dass sich hier eine erstaunliche Metamorphose ereignet. Würde man das Bild des Magiers noch einmal bemühen, so könnte man sagen, dass es Platon gelingt, alles Anstößige verschwinden zu lassen.

Hat er am Anfang die Knabenliebe im Gepäck, so kommt am Ende nur mehr der *pädagogische Eros* heraus; spricht Sokrates, in aller Zweideutigkeit, von der *Wissenschaft der Liebe*, so bleibt es im *Timaios* bei der Wissenschaft; ist der

Furor der Sophisten antireligiös und individuell,¹³⁹ so wird er bei Platon zu einer staatstragenden Kraft, die, was die heikle Frage der Religion anbelangt, jene nichtssagende Formelhaftigkeit annimmt, welche die Einstellung des Redners verbirgt. Und aus dem Logos, der zu Anfang das Epitheton des gegen Honorar lehrenden Sophisten war, wird ein geradezu unstillbares religiöses Verlangen, das erst im Christentum seine Einlösung findet. Platon, kurzum, gelingt das Wunder der Philosophie – und es gelingt ihm dadurch, dass er all das, was vordem Anstoß erregte, umdeutet, nein mehr noch, zu einer *Batterie der Vernunft* umfunktioniert. Unter der Maske des Sophisten tritt also das Gesicht des Philosophen hervor, nicht in seiner menschlichen, sondern seiner *vernünftigen* Form. So besehen stellt die *Persona* des Sokrates keinen Menschen dar, sondern die Maske der *Philosophie*, macht sie den Platon zum *Träger* einer Weisheit, die ganz unabhängig von ihm existiert.

Will man nicht, was wenig ergiebig ist, von einem »Wunder« sprechen, so wäre von einer Technik der *Dissimulation* zu reden, also von jener illusionistischen Technik, die, als unterschlagene, das Wesen des Effekts ausmacht. Nicht das, was die Platonische Philosophie sagt, sondern das, was sie *nicht* sagt, was sie verschweigt und unter den Tisch fallen lässt, soll also von Belang sein. Tatsächlich bedeutet die Wahl der Sokrates-Maske eine wesentliche Veränderung der *Persona* selbst – wird doch aus dem nichtschreibenden Philosophen eine geschriebene Lehre, die für die Philosophie selber steht. Für die Philosophie? Oder für einen einzelnen Philosophen? Wer spricht überhaupt? Schon in der Entscheidung, sich hinter der Maske des Sokrates zu verbergen, liegt der erste Kunstgriff. Denn damit ist eine Form des *trans-personalen* Sprechens errichtet.¹⁴⁰ Haben die Sophisten – mit großem Getöse – das *Bildnis* des Philosophen in die Welt

gesetzt (wie der Gorgias, der sein Double aus massivem Gold im Tempel der Pythia hat aufstellen lassen), so scheint der schreibende Philosoph den Ehrgeiz zu verfolgen, das Problem des Sprechers aus der Welt zu schaffen – und an seiner Statt eine *kollektive Lesart* zu etablieren. So lässt Platon seinen Sokrates-Darsteller sagen, dass er sich als ein Schüler des Dädalus sehe. Denn Dädalus habe Bildwerke geschaffen, die, wenn die Wärter ihnen den Rücken zugekehrt hätten, einfach davon spaziert seien.¹⁴¹ Eben dieses illusionistische Vermögen ist auch Platon zu eigen, im gesteigerten Maße geradezu: Man könnte seine Philosophie dort, wo sie sich eingelöst hat, im pädagogischen Eros wie in den sogenannten *platonischen Körpern*, als die Kunst auffassen, das Dilemma des Körpers ganz und gar in Vernunft aufzulösen. Eben dies verrät das späte Lob des Immanuel Kant, der abermals den Dädalus herbeizitiert: *Eben so verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes.*¹⁴²

Nun stellt sich zunächst einmal die Frage, was denn das *Interesse* des Philosophen gewesen sein könnte, dem Labyrinth der Sinne zu entfliehen? Die Frage stellt sich umso dringlicher, als man den Plato der Jugendjahre als einen Enthusiasten der Päderastie kennen lernen kann. Tatsächlich sind die Flügel, auf denen er sich davon macht, noch nicht (wie uns Kant glauben macht) die *Ideen*, sondern zunächst einmal: Spurenelemente durchaus sinnlichen Begehrens. Da ist zum Beispiel die Szene im *Charmides*, wo Sokrates einen jungen Knaben sieht und, als er einen Blick unter seinen Umhang wirft, *in Flammen steht* – und wie er dann, mit *tierischem Appetit*, zu seiner Rede über die schöne Seele anhebt. Wenn aber die *schöne Seele* nur die Sublimationsform eines schönen Körpers ist, stellt sich die Frage: Woher rührt

dieses Bedürfnis, den Verstand von der Sinnenwelt abzutrennen? Ist es nur der Versuch, das eigene Begehren zu sublimieren? Oder folgt das Bedürfnis nach der *reinen Vernunft* noch einem anderen Antrieb?

Zunächst einmal wäre – einem allgemeinhistorischen Verständnis zuliebe – darauf hinzuweisen, dass dieses Bedürfnis nach *Reinheit* in einer Zeit angesiedelt ist, die durchaus Momente von Korruption in sich trägt. Das Athen, in das Platon hineingeboren wird, ist die Zeit eines gut zwanzigjährigen Kriegszustandes, eine Zeit der Verschwörungen, Bürgerkriegswirren und der populistischen Hysterie, eine Zeit, da die Ideale der Demokratie im besten Falle wie ein verlorener Idealzustand, im schlimmsten Falle nur mehr wie eine hohle Redensart klingen. Es ist eine Zeit, da auch die sophistische Emanzipation zunehmend wie eine Maske für allerlei dubiose Interessen erscheint; es mehren sich die Sophisten, die ihrerseits höchst fragwürdige *politische* Interessen vertreten. Längst schon gehört die öffentliche *Persona*, die irgendetwas anderes hinter der Maske verbirgt, zum Alltag dazu – trifft man zunehmend Theorien, deren einziger Sinn darin besteht, diesen Zustand theoretisch zu überwälzen, etwa indem sie das Recht der Stärkeren oder einen enthemmten Hedonismus predigen.¹⁴³ Auch wenn hier ein allgemeiner Korruptions- und Fäulnisverdacht auf ein schier unerschöpfliches Reservoir an Bildern und Geschichten treffen mag, so ist die historische Situation nicht bloß Ausdruck der Dekadenz, sondern Konsequenz jener großen Zeichenrevolution, der sich die griechische Polis verdankt. Denn so wie das *ambulante* Zeichen die Ansprüche des Individuums hervortreten lässt, so lässt es auf der anderen Seite die Käuflichkeit der Welt hervortreten.

Gewissermaßen tritt, als ein nicht einkalkulierter Überschuss, hervor, dass die Nutzung der Zeichen sich nicht bloß

im Sinne der Gemeinschaft vollzieht, sondern – als Antilogik – sich durchaus auch *gegen* sie kehren kann. Das Zeichen, mit anderen Worten, hat einen Preis. Besteht der Preis, geistig besehen, in der Freisetzung der subjektiven Vernunft, so hat er, auf der anderen Seite, ein hässliches Gesicht – wird sichtbar, dass die Mehrung des Geldes ein größeres Antriebsmittel ist als der Ruhm, der dem Einzelnen zuteil wird. Konnten die frühen Sophisten, in einem naiven Triumphalismus, sich noch mit ihren (Geld-)Verdiensten brüsten, so steht am Ende des Peleponnesischen Krieges die zynische Einsicht des Lysias: *Die Körper der Hellenen gehören denen, die für sie bezahlen.*

Tatsächlich ist es nicht bloß die Antilogik allein, die in der Münze ihr Äquivalent findet, darüber hinaus erzeugt die zirkulierende Münze den doppelten Antikörper des Söldners und der Prostituierten. Und anders als Sokrates sich dies erträumt, ist Hades, der Herr über die ewigen Zeichen, nicht bloß ein Wohltäter der Polis, der mit einem unerschöpflichen Reichtum aufwartet, sondern trägt seinerseits eine Schattenökonomie in sie hinein. Naturgemäß wird dies als besonders anstößig empfunden, wo, wie im Falle der Knabenliebe, das Ideal der Gesellschaft angerührt ist. Dass sich ein freier Knabe prostituiert, ist fast undenkbar – zumindest geht es einher mit dem Verlust seines Bürgerrechts.¹⁴⁴ Tatsächlich wird diese Käuflichkeit als Gesellschaftsverrat aufgefasst, ist man der Meinung, *dass einer, der seinen Körpern anderen verkaufte, um ihnen willfährig zu sein, auch nicht zögern würde, die Interessen der Gemeinschaft als ganzer zu verkaufen.*¹⁴⁵ Im Athen Platons jedoch ist dies an der Tagesordnung, und es ist keineswegs die *verführte Unschuld*, die sich zu solchem Treiben hinreißen lässt. Der Liebling der Sokrates selbst, der Alkibiades – ein Muster an Schönheit und Intelligenz –, schreckt, als Mietling seines eigenen Ehrgeizes, nicht davor zurück, die Athener dem lakedaimonischen Feind zu verrä-

ten (wie sie ihrerseits den Alkibiades mit einem Asebieprozess bedroht haben).¹⁴⁶ Ja, die Polis selbst ist, in ihrer Gesamtheit, jenen Geistern, die sie rief, nicht mehr gewachsen – sondern muss gewärtigen, dass sie ihrerseits zu einem hochvolatilen, unsicheren Körper geworden ist.

Vor diesem Hintergrund ist die Geschichte der sogenannten *wandernden Polis* aufschlussreich. Die *wandernde Polis* war ein Söldnerheer, das der persische Satrap Kyros um 402 anwarb und dem der Sokrates-Schüler Xenophon angehörte (der diese Geschichte in seiner *Anabasis* verewigt hat). Aufgrund einer Verschwörung verliert das Heer seinen Auftraggeber und auch seine Kommandanten. Glauben daraufhin die Perser, dass sie mit einer *fürherlosen* Armee leichte Beute haben, so sehen sie sich getäuscht. Mag die Armee auch führerlos sein, so bewährt sich doch der Corpsgeist der Hopliten. Immer wieder rücken aus dem Glied fähige Führer nach, gelingt diesem Heer ohne Führer und Unterstützung, sich allein durch Feindesland durchzuschlagen. Als sie nach einem endlosen Marsch endlich »heimgekehrt« sind, lassen sie sich gleich für eine neue Mission anwerben. Die Polis, wenn man so will, verliert ihre Grenze, sie geht dorthin, wo ihr der größte Ertrag winkt.

Die Sehnsucht nach der *reinen Vernunft* ist mithin eine gedankliche Säuberungsmaßnahme. Immer geht es darum, die Vernunft vor jeglicher Befleckung zu bewahren und der Entwertung aller Werte so etwas wie eine *Politik der Seele* entgegenzustellen. So sagt Sokrates im *Gorgias*, er habe das Gefühl, sich *ganz allein der wahren Staatskunst zu befleißigen und unter den Lebenden als einziger das Staatliche zu betreiben*.¹⁴⁷ Hat man dies vor Augen, versteht man, warum Platon zur Verdammung jener Kaste schreitet, der er doch selber angehört – und warum er es sich umgekehrt angelegen sein lässt, die Philosophie zu einer *Politik der Seele*, also zum

staatstragenden Denken zu machen. In diesem Sinne beginnt sein *Sophist* mit einem Appell an »Recht und Scham«¹⁴⁸, im Grunde also mit einem Kniefall an die Überlieferung, an die alten Werte des Nomos. Freilich: in der historischen Situation ist dies kaum mehr als eine Art *Retrokult* (wie das Graffiti, das mir irgendwo in den Tiefen der Kreuzberger Miethäuser entgegensprang: *vive la bourgeoisie!*). Denn der Nomos ist von seinen eigenen Gebilden aufgezehrt worden – es sind die *nomizoi*, die Münzen, die zum Verfall der Werte beigetragen haben. Genau dieser Einsicht aber verschließt sich Platon. Als ob er seine eigene *Verteidigung des Sokrates* rückgängig machen wolle, muss nun aus ausgerechnet Sokrates diese Worte aufsagen (derjenige also, den die Athener ihrem Instinkt von Recht und Scham geopfert haben).

So scheut sich der späte Platon nicht mehr, die Maske des Sokrates abzulegen und die Hauptrede nun seinem *wahren Double* zu übergeben. Dieses Double jedoch ist keine Person, sondern vielmehr die Instanz der Gesichtslosigkeit, das, was man heutzutage einen *Diskurs* nennen würde. Nicht Sokrates ist der Held des Textes, sondern ein *Fremder*, ein Philosoph, der ganz offenbar der eleatischen Schule angehört (also jener religiös motivierten Kaste, die auf das Denken des Parmenides zurückgeht). Dieser *Fremde* nun geht, ganz in der Manier des klassischen Sophisten, darauf los, die Frage, was denn die *sophistische Kunst* ist, einer Untersuchung zu unterziehen – wobei er, mit der Zwangsläufigkeit einer logischen Maschine, allerlei Spaltungsoperationen vollzieht. Dies bringt ihn schlussendlich dazu, von der sophistischen Kunst als einer *nachstellenden, bezwingenden, aneignenden Kunst* [zu reden], *der Jagd auf Lebewesen, die auf Füßen gehen, der Jagd auf festem Lande, der Jagd auf zahme Wesen, der Menschenjagd, der Jagd nach einzelnen, der Jagd mit Honorarforderung, des Verkaufs um Geld, der*

*angeblichen Erziehung der Jugend - von alledem ist die Jagd, die auf junge, reiche und angesehene Leute ausgeht, diejenige, von der unsere Untersuchung ergab, daß sie die Sophisten betreiben.*¹⁴⁹ Schon diese Attribut-Kette beschreibt ein Generalurteil; vor allem aber belegt sie, dass die Jagd nach dem Geld als das eigentlich korrumpierende Moment gilt. Sie macht aus dem Sophisten einen *Seelengroßhändler*, der um des Profites willen Streit und Rechtshandel vom Zaum bricht, der sich den Anschein der Allwissenheit gibt, in Wahrheit aber nur Scheinwissen und Trugbilder verkauft. Der Sophist, belehrt uns der Fremde, ist vom Geschlecht *der Taschenspieler*, er betätigt sich als Betrüger und Zauberer, denn er schlägt aus dem *Nichts* Geld.

Tatsächlich läuft der philosophische Konflikt auf die Frage hinaus, inwieweit es gestattet ist, den Nullpunkt, das *anything goes* der Sophistik, als Philosophie auszugeben. An dieser Stelle – das ist klar – ist die naive Bejahung des Hades, als einer wohlthätigen, mehrwertproduzierenden Schattenökonomie, einem ernüchterten Blick gewichen – scheint es nunmehr, dass das unterirdische, böartige Geld-Zeichen dem Leben allen Wert entzieht. An der Frage des Geldes scheiden sich Weiß und Schwarz, Licht und Dunkel, die »wahre« Philosophie und die falsche Sophistik. Predigt ein Lehrer das *Nichts*, entflieht er gleichsam in die *Dunkelheit seines Denkens*, während der wahre Philosoph (dem es um das *Sein* zu tun ist) *in der Helligkeit der Gegend keineswegs leicht zu erblicken ist. Denn die Geistesaugen der meisten sind nicht imstande, in das Göttliche andauernd hineinzuschauen*. Dass Platon das vampiristische und blutsaugerische Geldzeichen denunziert, ist verständlich. Wie aber kommt er dazu, so etwas wie ein göttliches Seiendes zu etablieren?

Zunächst einmal ist erwähnenswert, dass er – keinen einzigen Augenblick – zurückfällt in die Tradition. Insofern ist

es durchaus passend, dass er einen Fremdling für sich sprechen lässt. Mit sicherem Sinn fürs Theatralische lässt er seine Lehre wie eine höhere Botschaft – oder (wie ein witziger Zeitgenosse dies benannt hat) wie ein UTO, ein unbekanntes Theorieobjekt, auf seine Zuhörerschaft kommen.¹⁵⁰ Es gebe, so lehrt der Fremde, zwei Künste, eine, die von den Göttern, eine, die von den Menschen kommt.

Sondern ich setze fest: was man der Natur zuschreibt, das werde durch göttliche Kunst hervorgebracht, was aber hieraus von Menschen zusammengesetzt wird, durch menschliche, und nach dieser Erklärung gibt es also zwei Arten der hervorbringenden Kunst, die eine menschlich, die andere göttlich.¹⁵¹

Auf die Frage seines Gegenübers, wie man sich die göttliche Wahrheit denken könne, wartet der Fremde mit einer merkwürdigen Antwort auf, denn er antwortet mit einem Verweis auf die Sprache, auf die Art und Weise, wie man Buchstaben und Begriffe zusammenstellt. So wie die Sprache eine *grammatike technè* kennt, bei der einzelne Elemente (aber nur bestimmte) sinnvolle Wörter ergeben, so folgt auch die Natur einer Sprache.

Hält man sich die cartesianische Operation vor Augen, die der Natur die Logik eines Räderwerk imputiert, so liegt der Verdacht nahe, dass Platon, auf die nämliche Weise, der Natur eine *alphabetische Ordnung* unterlegt. Dies ist der Fall im *Kratylos*, wo Platon diese Problematik behandelt hat. Hier stellt er sich die Frage, was es mit der Bedeutung der Wörter auf sich hat, ob sie gleichsam »von Natur aus« richtig (eigentlich göttlich) sind oder durch menschlichen Gebrauch korrumpiert. Mit dieser Frage problematisiert er die Lehre des Protagoras, der unterstellt, dass man nicht falsch denken könne (der also den Wörtern, wie den Wahrnehmungen, an sich *Richtigkeit* unterstellt). Auch hier schickt

sich Platon zu einer Spaltungsaktion an. Seine Antwort lautet, dass es den Göttern gegeben ist, die Dinge mit ihrem richtigen Namen zu nennen, dass aber dieses Wissen den Menschen nur mehr in schattenhafter Form zuhanden ist. Also gibt es durchaus eine richtige und falsche Benennung. Freilich ist sie den Menschen, die die göttliche Sprache korumpiert haben, nicht mehr unmittelbar zugänglich. Dennoch ist ihnen mit den *Buchstaben* ein göttlicher Code gegeben (sozusagen eine DNA), der es erlaubte, die *göttliche Sprache* und den Schöpfungsplan zu rekonstruieren. Kurzum: Platon macht die Buchstaben des Alphabets zu einem metaphysischen, ewigen und überdauernden Code. Sie stehen stellvertretend für die göttlichen Ideen – und zwar nicht insofern sie eine bestimmte Bedeutung haben, sondern insofern sie logische, göttliche Zeichen sind. Den Buchstaben eignet eine *genetische* Kraft¹⁵², sie sind, als metaphysische Wesenheiten, letztlich göttliche Signifikanten. Während die Sophisten Geld aus dem Nichts schlagen, schlägt Platon Gott, das ewige Sein, aus dem Zeichen.

Dennoch: Platon wäre nicht Platon, wäre es ihm nicht gelungen, diesen durch und durch sophistischen *Taschenspielertrick* seiner Lehre zu verunklaren. So hat man Platon niemals als einen Apologeten der Schrift, sondern im Gegenteil als ihren schärfsten Kritiker aufgefasst. Setzt man aber die dünnen Fragmente seiner sophistischen Vorredner gegen das voluminöse Werk Platons, so mutet diese vermeintliche Schriftkritik einigermaßen merkwürdig an. Denn wenn sich hier ein Kritiker der Schrift äußern sollte, so vor allem dadurch, dass er schreibt – und zwar exzessiver als je zuvor ein Autor geschrieben hat. Nun ist der Text, auf den man sich bezieht, um die These von der Platonischen Schriftkritik zu untermauern, nicht ganz von ungefähr die Apologie jenes heißen Gefühls, dessen sich der alternde Philosoph nicht mehr

erinnern mag – und es ist zugleich auch der Text, wo die Knabenliebe, das Seminar der Päderasten, zur Anrufung des ewigen Eros und der unsterblichen Seele wird.

Was ist die Situation? Phaidros¹⁵³, ein junger, überaus schöner Mann, hat den großen Redner Lysias gehört (dem sich das oben zitierte, zynische Epigramm von der *Käuflichkeit der Hellenen* verdankt). Lysias nun hat eine Rede von sich gegeben, die den Jüngling überaus beeindruckt hat und deren kruder Sinn darin besteht, dass der begehrte Knabe sich dem fernstehenden Verehrer geneigter zeigen solle als demjenigen, der ihn wirklich liebt. Wenn Sokrates wolle, könne er diese Rede wiedergeben. *Ja, mein Schatz*, sagt Sokrates, *aber erst, wenn du zuvor sehen lässt, was du da in der linken Hand hast unter dem Mantel. Denn ich vermute fast, du hast die Rede selbst*. Und natürlich hat Sokrates recht geraten – hat sich der Jüngling gerade angeschickt, eine *auswendig gelernte Rede* zum Besten zu geben. Die beiden lassen sich unter einer Platane nieder, wo Sokrates den Knaben schließlich die Rede vorlesen lässt. Die Argumentation des Lysias, warum man dem Außenstehenden eine größere Gunst erweisen solle als dem Geliebten, geht so, dass der Liebhaber immer dann, wenn er seine Begierde befriedigt habe, bereue, was er dem Geliebten Gutes erwiesen habe. Der Außenstehende hingegen folge nicht einem Liebesverlangen, sondern der eigenen Entscheidung, habe also, als nüchtern und bewusst kalkulierender Mann, keinen Anlass, seine Geschenke und Gaben irgendwie zu bereuen.¹⁵⁴ Kurzgefasst ist die Lehre des Lysias eine kleine Lektion in der *Ökonomie des Gefühls*, ein Gradmesser dafür, in welchem Maße das heilige Institut der Kreter bereits profaniert worden ist.

Nachdem Sokrates dieser Sophistik gefolgt ist, zeigt er sich vollends bezaubert, freilich nicht von der Lehre des Lysias, sondern von der *Art, wie der Jüngling sie liest, enthusias-*

miert und mit *feurigem Haupt*. Naturgemäß ist der Jüngling, der seinen Intellekt hat beweisen wollen, nun seinerseits enttäuscht, lediglich als anmutiges, begehrenswertes Liebesobjekt zu erscheinen – und fordert den Sokrates auf, wenn er denn etwas Besseres zum Thema zu sagen habe, sich seinerseits nicht zurückzuhalten. Dieser ziert sich eine ganze Weile, Unwissenheit vortäuschend, lässt sich aber überreden, *aus dem Stegreif* eine Rede über die Liebe zu halten, aber nur, wenn er sich dabei verhüllen könne.

Hält man an dieser Stelle für einen Augenblick inne, so sieht man leicht, wie *sophisticated* und komplex diese Situation bereits ist. Der Jüngling, eine Rede im Ärmel, will die *lebendige Rede* vortäuschen (wobei das Objekt denkbar ungeeignet ist, handelt es sich doch um eine Apotheose der Ausnüchterung und der Berechnung); nachdem er enttarnt worden ist, schickt er sich darein, die Rede abzulesen, wird dabei aber von seiner eigenen Begeisterung über das Gelesene fortgerissen; Sokrates schließlich, der *nichtschreibende* Philosoph, der in der Konkurrenz zur stilistisch ausgefeilten Letter nichts aufzubieten weiß außer seiner Unwissenheit und dem *unmittelbaren Gefühl*, das der Anblick des schönen Knaben bei ihm hinterlässt, lässt sich, verführt von der Wissbegierde des Jünglings, zu einer *lebendigen Rede* hinreißen, unter der Bedingung allerdings, den eigenen Körper dabei zu verhüllen; und schließlich Platon selbst, der verhüllte Chronist dieser Szene, der die Rede des nicht schreibenden Philosophen im Medium der Schrift konzipiert, ja, der sich seinerseits in all diesen Rollen und dramatischen Effekten zu Worte meldet. All dies ist so voll Tarnung und Hintersinn, eine vielfache Verhüllung und Verschachtelung, dass es wahrhaft naiv wäre, diese komplizierte Theatermaschine als eine Form des Stegreiftheaters aufzufassen.

Tatsächlich ist die Rede des Sokrates, die er als eine Form der *dithyrambischen Begeisterung*, als Manie oder *Besessen-*

heit ausgibt, nichts anderes als *kalkulierte Unmittelbarkeit*, das präzise Gegenstück zum Gefühlskalkül des Lysias: die Antilogik der Antilogik. So versteigt sich Sokrates, vom Knaben angefeuert, zu einer Eloge des Eros, welche nicht bloß das knauserige Denken des Lysias widerlegt, sondern die Liebe als Himmelsmacht darstellt, welche den Menschen mit göttlichem Wahnsinn und *Enthusiasmus* erfüllt. Auf eine bemerkenswerte Weise gelingt es dem Sokrates, das strenge und fixierte Verhältnis von Liebhaber und Geliebtem in eine Reziprozitätsordnung zu überführen – scheint es nun, als wähle der Jüngling sich seinen Meister als Liebesobjekt. Freilich ist dies nur das rhetorische Vorspiel dafür, die Liebe überhaupt von den Akteuren abzulösen.¹⁵⁵ Denn erst so kann sich das Kernstück der Platonischen Philosophie entfalten: die Lehre von der unsterblichen Seele, dem geflügelten Eros.

Ruft man sich das Seminar der Päderasten in Erinnerung, so ist klar, dass die Situation so etwas wie eine Entfesselung der Rede bedeutet, eine Übertragung des körperlichen Aktes ins Geistige. Nicht bloß, dass sich Platon (der hierin offenbar sehr viel schamhafter war als sein Lehrer) sich des körperlichen *Begehrens* des Meisters bedient, um daraus eine theatralische Batterie für die eigene Lehre zu machen – darüber hinaus evoziert er alles, was die päderastische Liebe an Bildern aufzubieten hat. Allerdings verschiebt sich die Situation. Denn was im Seminar der Päderasten der Liebesakt zwischen dem Liebhaber und dem Geliebten ist (das Moment der Inspiration, die Übertragung der Unsterblichkeit), verlässt das Dialogische. Die Rede, die der Sokrates an seinen Jüngling adressiert, wird zu einer Zwiesprache mit dem Göttlichen. Diese Transposition ist entscheidend: So wie das Sperma im Grunde auf den Genius verweist, so verweist jetzt die Rede auf den *göttlichen Logos*, das *wirkende Wort*. Das, was in der Antike im Bild des geflügelten Phallus gesagt wurde, verwandelt sich jetzt zum geflügelten Eros.

Eine Seele nun, die noch in vollkommener Weihe und befiedert ist, wandelt in der Höhe und durchwebt das Weltall; wenn sie aber das Gefieder gelassen, wird sie fortgetrieben, bis sie etwas Festes erfasst, in dem sie nun, sich wohnhaft niederlassend und einen erdigen Leib annehmend, der durch ihre Kraft bewegt sich selbst zu bewegen scheint, als Ganzes genommen eine Lebensform genannt wird und, als aus Seele und Leib zusammengefügt, den Beinamen sterblich erhält.¹⁵⁶

Stellt man diesem Bild das päderastische Paar gegenüber, das doch die Urform des Eros darstellt, so ist der Unterschied signifikant. Nicht nur, dass sich das Dialogische verflüchtigt hat, auch der Körper des Knaben, der doch den Inbegriff des Erotischen darstellte, hat sich der jenseitigen Seele geopfert. Nunmehr ist der Körper nur eine Durchgangstation, ein Container, in dem sich die Seele (die selbst nicht mehr körperlich ist) niederlässt. Hier findet jene gnostische Umdeutung der Welt statt, die das *Eigentliche* ins Jenseits verlagert, den leiblichen Körper aber nur als Gefängnis auffasst. Dass Platon hier eine tief verwurzelte und vertraute Empfindung anspricht, belegt allein die Verwendung des Wortes *sarx*, das »Fleisch«, aber auch »Sarg« und »Sarkophag« bedeutet. Indem er die Seele nicht mehr als diesseitige Tugend ausgibt (die ja vom Meinen der Anderen, von der Wertschätzung durch die Polis abhängt), sondern zu einem *Fremden* macht, weist er den Ausweg aus jener Melancholie, die das Seminar der Päderasten, trotz allem, hinterlässt. Das ist die Frage, die am Anfang des gedanklichen Höhenflugs steht: *ob ich nicht, gegen Götter strauchelnd, Ruhm bei Menschen tausche*. Mit dieser Frage beginnt die Politik der Weltfremdheit – also: die Vorstellung als Fremder und Gast, als gefallenes, eingesperrtes Engelwesen auf diesem Erdenkreis zu hausen. Von nun an sind Sätze möglich, wie sie dem Christentum mit größter Selbstverständlichkeit von

der Zunge kommen, wie etwa der Denkspruch des Gregor von Nazianz: *Jungfräulichkeit ist, was die Ehe bloß bedeutet*. Genau dies ist die Lehre, die Sokrates seinem Phaidros vermittelt: das Begehren des Eros ist, was die Päderastie bloß bedeutet.

In der Tat kann man hier, wie Kant es tut, eine Art Dädalus-Flug sehen, einen Flug, der in die Gefilde des *reinen Verstandes* führt – aber die Flügel, auf denen der Sokrates sich dem *transcendentalen Subjekt* entgegen schwingt, sind die der Päderastie.

Nachdem Sokrates seine Rede, in der er die Platonische Seelen- und Unsterblichkeitslehre ausbreitet, beendet hat, wendet er sich dem Unterschied von Rede und Schrift zu – was den Bogen zum Anfang schlägt, da Phaidros sich, mit seiner auswendiggelernten Lysias-Rede, den Schein von Unmittelbarkeit zu geben versucht hat. In diesem Zusammenhang erzählt Sokrates vom ägyptischen Gott Theut (Thot), der als der Erfinder der Schrift gelte. Jedoch habe diese Erfindung, so ingeniös sie auch sein mag, kontraproduktiv gewirkt. Denn statt das Gedächtnis mit Leben zu erfüllen, bewirke der Buchstabe, dass die Menschen vergessen. Das jedenfalls ruft der ägyptische König dem Gott in Erinnerung:

So hast auch du jetzt, als Vater der Buchstaben, aus Vaterliebe das Gegenteil von dem gesagt, was ihre Wirkung ist. Denn Vergessenheit wird dieses in den Seelen derer, die es kennenlernen, herbeiführen durch Vernachlässigung des Erinnerns, sofern sie nun im Vertrauen auf die Schrift von außen her mittelst fremder Zeichen, nicht von innen her aus sich selbst, das Erinnern schöpfen. Nicht also für das Erinnern, sondern für das Gedächtnis hast du ein Hilfsmittel erfunden. Von der Weisheit aber bietest du den Schülern nur Schein, nicht Wahr-

heit dar. Denn Vielhörer sind sie dir nun ohne Belehrung, und so werden sie Vielwisse zu sein meinen, da sie doch insgesamt Nichtswisser sind und Leute, mit denen schwer umzugehen ist, indem sie Scheinweise geworden sind, nicht Weise.¹⁵⁷

Was an dieser Stelle so überraschend ist, ist gar nicht so sehr der unmittelbare Sinn dieser Schrift-Kritik (*der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig*), als vielmehr die Tatsache, dass Platon – der ja gerade auf überaus kunstvolle Weise demonstriert hat, dass auch die Schrift den Schein der Unmittelbarkeit zu erzeugen vermag – hier in die *ägyptische* Mythologie hinüberwechselt. Nicht allein, dass dieser ethnologische Sprung als Beleg dafür gelesen werden muss, dass Platon die kulturelle Sonderstellung des Alphabets hoch bewusst war,¹⁵⁸ er belegt vor allem, dass man es hier mit einer *Ablenkungsstrategie* zu tun hat. Mit dem Verweis auf Ägypten und mit dem Verweis auf die *amnesierende* Wirkung der Schrift, verbirgt Platon, dass das, was er Eros nennt (und gegen die tote Letter abgrenzt), nichts anderes ist als eine *künstliche Beseelung der Letter*. Ist ihm das Alphabet die Bedingung der Möglichkeit, etwas Unwandelbares denken zu können, so wird dieses Unwandelbare nunmehr mit einem Begehren – und damit: mit einer genetischen Kraft – ausgestattet. In diesem Sinne erzeugt Platon, der Literat, den Schein von Unmittelbarkeit, während er zugleich bemüht ist, das Mittel, dessen er sich dabei bedient, vergessen zu machen. In dieser Unterschlagung zeigt sich Platon als ein Magier des Verschwindens. Schlagen die Sophisten aus dem Nichts Kapital, so bringt es Platon fertig, das Medium, dem er das Denken der Unsterblichkeit verdankt, in *Nichts* aufzulösen. Der *Prozess der verlorenen Form*, die Scham mithin, sich die eigenen Götter selber gebastelt zu haben, löst sich in der Platonischen Philosophie auf in eine transzendente Schamlosigkeit, die unbefleckte Gottheit der

reinen Vernunft (die aber, wenn man sie religiös lösen mag, ebenso gut als *Logos* durchgehen kann).

Betrachtet man freilich die *intellektuelle Operation*, so muss man sagen, dass sich Platon eines jener Kunstgriffe bedient, die er in der Schrift gegen den *Sophisten* so wortreich anprangert. Die Art, wie er das Alphabet nutzt, um das ewige Sein zu beweisen¹⁵⁹ und es anschließend zur *Idee* umzuschmelzen, die Art wiederum, wie er eben dieses Alphabet aus der Welt schafft, ist nichts anderes als ein Taschenspielertrick. Ist ihm der vergeistigte Eros des *Phaidros* dabei behilflich, so belegt das Spätwerk des alternden Päderasten, dass er vom Eros so wenig wissen will wie von der Wissenschaft der Liebe. Platon wiederholt hier jene Trennungsaktion, an deren Ende Wissenschaft und der Staat übrig bleiben. Mögen diese Ideale hell und heller strahlen, so sieht man doch, dass sie, rückwärts buchstabiert, von einer anderen Geschichte erzählen: Wenn der Aristoteles der Hörer des Platon war, der Platon der des Sokrates.... wen oder was hat Sokrates dann überhört?

Phallosophie

Platon, der Magier des Verschwindens, führt vor, was die Philosophie fortan verbergen wird. Dialektisch gewendet, könnte man sagen, dass genau in dieser *Verhüllung* die Philosophie selbst besteht.¹⁶⁰ So wie der Kult des Zeus die Geburtserinnerung in mythisches Dunkel taucht, so muss auch die Philosophie ihren Kunststoffgott hüten. Folglich ist ihr Geschäft stets ein doppeltes: Geht es einerseits um die Produktion *reiner Begriffe*, besteht das Desiderat auf der anderen Seite darin, jene Schattenökonomie, an der sich das Begehren der Abstraktion doch erhält, im Dunkeln zu halten. Wie dies geschieht, enthüllt eine kleine Fußnote des Immanuel Kant (den wir als einen Verpackungskünstler ersten Ranges erlebt haben): *Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): »Ich bin alles was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt«.*¹⁶¹

Dass sich unter dem Schleier die unwandelbare *Mutter Natur* verbergen möge, ist der älteste Wunschgedanke der Philosophie – eine illusionistische Geste, welche die Genese der Philosophie überblendet. Jegliche Philosophie, die eine *unwandelbare Instanz* unterhält (mag sie sich nun als »Natur« oder als »System« verkleiden), bezahlt dies mit einem Fetischobjekt, einem Objekt, das als *verstummte Rede* der unsichtbare Komplize des metaphysischen Diskurses ist. Zöge der Philosoph den Schleier fort, so wäre er mit den Geräten des Magiers konfrontiert, mit denen sich so etwas wie »Natur« und »Unwandelbarkeit« überhaupt hat denken können (schließt sich beides nicht aus?).¹⁶² Derselbe Kant, der

die Erhabenheit der »Mutter Natur« preist, folgt in seiner alltäglichen Körperpflege einem hochkomplexem System von Zwangsvorstellungen. So ist, wie berichtet, die abendliche Selbstvermummungstechnik nur der Abschluss einer ganzen Serie von diätetischen, hygienischen und mechanischen Maßnahmen. Aber all dies geschieht *hinterrücks* – es findet, als *phobisches* Moment, keinen Eingang ins Denken selbst. Tatsächlich ist der ›Schleier der Isis‹ vor allem Wunschgebilde, das Phantasma, das dem Denker die Entsorgung der eigenen Leiblichkeit besorgt. Nicht die Unkenntnis der Sterblichen also ist es, die den Schleier der Isis ausbreitet, sondern es ist, im Gegenteil, gerade das Wissen um die eigene Sterblichkeit, das man, in Gedanken zumindest, zu verhüllen sucht. So wie Kant sich allabendlich in seine Eiderdaunendecke hüllt, so fungiert der ›Schleier der Isis‹ als philosophische Vermummungstechnik, mittel derer er die Begriffe gegen die Tatsache abdichtet, dass diese sogenannte »Natur« ebenso wie die sich selbst setzende Vernunft von Anfang an im Zeichen der Maschine steht, dass nur das alphabetische Zeichen das sich selbst Gleichende ist, dass mithin das Prinzip eines unwandelbaren Seins nichts weiter ist als eine Phantasie. Diese Phantasie aber gilt es zu behaupten. So wenig wie der eigene Körper, so wenig soll auch die Philosophie *schwitzen*. Nun lässt sich dieser Imperativ im Reich der Gedanken mühelos durchsetzen – scheinen sie doch, beflügelt, jene »ideale« Körperlichkeit zu besitzen, bei der sich die Frage der Transpiration nicht einmal mehr im Anfluge stellt. Dennoch gibt es den Schweiß der Philosophie, und es gibt ihn dort, wo der philosophische Begriff unrein wird, wo man metaphorisch zu sprechen beginnt. Die Metapher ist der Schweiß der Philosophie, denn sie entblößt den Körper, der der »übertragenen Rede« vorausgeht. Geht man nicht vom *idealen*, sondern vom *realen* Gebilde aus, müsste man, statt von *Mutter Natur*, von der Maschine sprechen, dem also,

III

was die Griechen als *Betrug an der Natur* aufgefasst haben. – Eine solche Betrachtungsweise rüttelt am Primat der Philosophie, ja, des Gedankens überhaupt. Denn die Philosophie müsste die Möglichkeit ins Auge fassen, dass sie nicht das Prinzip, sondern Symptom, ja, mehr noch: dass sie die Verschleierung ihres Erkenntnis-Geräts wäre.

So besehen ist fraglich, ob sich die Philosophie selbst wird erklären können. Dennoch ist dieses Desiderat – insofern man nach der Geschichte der *Philosopheme* fragt – zum Kerngeschäft der Philosophie geworden, ist das Denken hier mit der Aufgabe konfrontiert, immer auch die *Archäologie des Wissens* mitzubedenken.¹⁶³ Dabei ist eine der wesentlichen Fragestellungen, was es mit der Geburt der Philosophie auf sich hat. Dass man hier die Meinung verfährt, dass man *nach dem Anfang der Philosoph nicht erfolgreich suchen könne*,¹⁶⁴ mag das Resümee fruchtloser Bemühungen sein, es verrät, vor dem Prospekt der kulturgeschichtlichen Bruchstelle, die das philosophische Europa von den übrigen Kulturen trennt, eine merkwürdige, geradezu defaitistische Mutlosigkeit, die ihrerseits nach Erklärung verlangt; dass man, wie Adorno, den Beginn der Metaphysik mit dem Namen ansetzt,¹⁶⁵ lässt sich als achtlose Namensgläubigkeit, als eine Art Zettelkastenverwaltung auffassen. Selbst große Denker, die sich dieser Frage nähern, sind häufig merkwürdig blind. In seiner *Einführung in die Metaphysik* verfolgt Heidegger die Linie, die von der Naturphilosophie des Parmenides zum Logos, also der Platonischen Ideenlehre führt. Der entscheidende Einschnitt ist dabei das *Sein* (also das Unwandelbare, sich selbst Gleichende), das Heidegger folgendermaßen beschreibt:

Dieses aber, das in sich hoch gerichtete Da-stehen, zum Stand kommen und im *Stand* bleiben, verstehen die Griechen als Sein. Was in der Gestalt zum Stand kommt,

in sich *ständig* wird, schlägt sich dabei von sich her frei
in die Notwendigkeit seiner Grenze, περὰζ.¹⁶⁶

Es ist keineswegs der Schlüpfrigkeit des Lesers allein zuzuschreiben, wenn er bei der Lektüre dieser Passage die Assoziation eines *Ständers* vor Augen hat. Verwunderlicher ist, dass Heidegger (der doch ein so ausgeprägtes Sprachempfinden besitzt) dieser phallische Bezug so vollkommen entgeht, vor allem aber: dass er dieses *hoch-gerichtete-Dastehen* als begriffliche Setzung auffasst.¹⁶⁷ Dass sich das Ständige nun frei schlägt, wie Heidegger sagt, ist, im Sinne der *niederschleudernden Worte*, eine martialische Beschreibung dessen, was die Philosophen stets *Setzung* genannt haben: also die freie Selbstkonstruktion der Vernunft. Was auch immer Heidegger sich hier gedacht haben mag, es verrät, wenn man sich das geschichtliche Umfeld der griechischen Kultur vor Augen stellt, eine merkwürdige Ambivalenz – als habe hier allein das Unbewusste die Feder geführt.

Vielleicht ist das Bemerkenswerteste an dieser Passage, dass die Begriffe so ganz und gar ohne Scham daherkommen. In diesem Sinne stünde die Beschreibung des Heideggerschen Ständers stellvertretend für das, was man den *philosophischen Gestus* nennen könnte. Tatsächlich wäre zu fragen, ob man dort, wo es um Philosophie im strengen Sinne geht, überhaupt von Scham, oder nicht vielmehr: von einer Einübung in die *Schamlosigkeit* sprechen sollte.¹⁶⁸ Philosophie – so wie Platon es vorführt – ist *Entschämung*. Der Philosoph, der sich denkenderweise zur unsterblichen Seele verwandelt, vor allem: der sich mit der Vernunft selbst vermählt, sieht nicht mehr die eigene Hässlichkeit, so wenig wie das eigene Geschlecht; vor allem aber bleibt ihm im imaginären Dialog mit der Schwesternseele erspart, vom *Anderen* (so wie er ist, nicht wie er sein sollte) enttäuscht zu werden.

Auf diese Weise lässt sich die *Scham* – wie es die Stoiker machen – zu einer Potenz umwandeln, zu einer wohl-instruierten Gouvernante¹⁶⁹, die uns schon im vorhinein klar machen kann, *was* verhüllt werden soll. Das ist vielleicht der tiefste Sinn aller philosophischen Ethik. Ihr geht es nicht um die *Scham*, sondern um die Auslagerung derselben – um die Benennung und Beherrschung dessen, was sich nicht schickt. Bei Plotin schon ist die Seele so rein, dass die Scham nur ein *Fremdkörper* sein kann.¹⁷⁰ Denn weil Vernunft und Seele einerlei sind, kann die Scham nur aus der Unwissenheit herrühren, oder mit anderen Worten: sie ist der *Affekt der Unwissenden*.

Scham ist also eine Unlust, die sich bei Menschen, die das Lob lieben, einstellt, wenn sie dabei ertappt werden, dass sie etwas tun oder sagen, was unschicklich zu tun oder zu sagen ist. Das Erröten ist also das Zeichen eines Menschen, der alles schicklich zu tun oder zu sagen wünscht; demnach ist es bei Heranwachsenden löblich, bei anderen nicht ebenso. Denn von reifen Männern verlangt man nicht nur, dass sie nach dem Schicklichen streben sondern mehr, dass sie es bereits wissen.¹⁷¹

Der Philosoph exerziert am Fremdkörper durch, was ihm selbst nicht mehr eigen ist. Hält man sich vor Augen, dass der *pädagogische Eros* in der Päderastie noch das Begehren des Liebhabers kennt, so ist bemerkenswert, dass die Dichotomie von *reifer Vernunft* und *schamhafter Unwissenheit* diese Seite nun vollkommen ausblendet. Aber genau darin (in der Überwindung des Begehrens und in der Auslagerung der Scham) gibt sich die Philosophie als ein Begehren zweiter Ordnung zu erkennen, als eine Lust zur Pflicht, ein Fetischismus des Begriffs. Um dieser Lust ungestört nachgehen zu können, muss der Lustcharakter zur Pflicht umgemünzt werden, muss der Philosoph umgekehrt das Dilemma der

Leiblichkeit nach außen verlagern. Genauer: er muss es auf andere verlagern, auf diejenigen, die als »Fremdkörper« nicht mehr Liebesobjekte, sondern nur die Opfer seiner pädagogischen *Aggression* sein können. Philosophie (dort, wo sie gelingt) wäre mithin die kunstreiche Dissimulation all dessen, was am Menschen – um ein Heideggersches Wort zu benutzen – gemein und jeweilig ist: Geschlecht und Sterblichkeit. Mag der Philosoph, als lebendes Wesen, wissen, dass er ein sterblicher Mann ist, so besteht das Glück seines Denkens, das Glück der Philosophie überhaupt darin, dass dieses Wissen keine Bedeutung hat.

Demnach wäre die philosophische Grunderfahrung dem analog, was das Wort *Exerzitium* bedeutet: die Herausführung der Mannschaft aus der Burg – nur dass diese »Burg« für den einzelnen nichts anderes ist als der eigene Körper. Fortan liegt die Heimstatt nicht mehr im Körper, sondern in einer imaginären, aushäusigen Stätte. *Darum*, heißt es bei Marc Aurel, *ist die leidenschaftslose Seele eine wahre Burg und Festung*.¹⁷² So wie der Hoplit in der Formation aufgeht, sich in einen Megakörper verwandelt, geht der Philosoph in einer Geistformation auf, verwandelt er sich in einen *corps d'esprit*, der abstrakt, überindividuell und überdauernd ist.

Fragt man nach dem Anfang der Philosophie – und beantwortet man diese Frage mit dem Konzept eines Philosophen, so ist man schon an der Problematik vorbeigelaufen. Genau in diesem Vorbeilaufen (das man sich positiv als eine Art Triumphzug vorstellen kann) liegt ja die Verführungskraft der *reinen Vernunft*, erlaubt sie dem Einzelnen doch, eine Königs- oder Gottesposition einzunehmen. Insofern ist leicht vorhersagbar, dass jeder, der eine solche Begrifflichkeit in die Hand gespielt bekommt, sich aller körperlichen Beschwerden entledigt glaubt, während er sich andererseits zu *Hel-*

dentaten ermächtigt fühlen kann. Denn die *reine Vernunft* verleiht das Phantasma der Unverletzbarkeit, sie umhüllt den Philosophen mit einem göttlichen Mantel. Das philosophische Schema (*schema* bedeutet ursprünglich Haltung, Gestalt, Form, bei Xenophon meint es die Formation der Truppe, im christlichen Mittelalter wird es zum *Mantel des Mönchs*) hat also immer auch eine strategische Bedeutung: nur dass dieser Kampf sich gegen den eigenen Körper, die eigene Sterblichkeit richtet. So entpuppt sich die Rede von der sogenannten »christlichen Leibfeindschaft« als eine historische Verkürzung. Denn die Leibfeindschaft nimmt in Wahrheit ihren Anfang in der griechischen Kultur.¹⁷³

Mit der Philosophie wird zur *Potenz*, was kulturgeschichtlich eine erlebte *Kastration* ist: dass dem Einzelwesen nicht mehr als solchem, sondern nur mehr als *gleichgültiger Type* eine Bedeutung zukommt. Wenn ich die Knabenliebe als *Phantomlust* des kastrierten Mannes beschrieben habe, so lässt sich dies auf die *Herrschaft des Begriffs* übertragen. Tatsächlich gliedert sich der Denker, indem er in die Sphäre der Begriffe hinüberwechselt, in eine Kollektivformation ein. Und in dem Maße, in dem er sich ihrem *Comment* unterordnet und den fälligen Tribut entrichtet, nimmt er eine andere, imaginäre Leiblichkeit ein: so etwas wie einen philosophischen Geistleib, der Genüsse verspricht, die der natürliche Leib nicht zu befriedigen vermag. Und diese Himmelsformation ist umso begehrenswerter, als sie stetig und dauerhaft ist. Darüber hinaus bleibt es ja nicht einmal beim bloß »Metaphysischen«, vielmehr bringt die abendländische Kultur ihrerseits *Geistleiber* und Institutionen hervor, die diesem Begehren entsprechen: das Buch, die Wissenschaft, die Akademie. Auf dieser Ebene (die ja die Ebene der *gleichgültigen Typen* ist) befriedigt sich das Begehren in sublimierter Form, entsteht gleichsam eine imaginäre *hoplitische Formation*.

Die heikle Frage ist, worin der *Preis* besteht, den der Philosoph für seine Selbstaufhebung entrichten muss (die in der Philosophie des Parmenides tatsächlich die Gestalt einer *Himmelfahrt* hat). Der Religionswissenschaftler Klaus Heinrich hat – im Nachdenken über den Anfang der Metaphysik – geschrieben, dass der Philosoph das Leben opfern muss, aber dieses Opfer nicht von der *Bindung an das Geopferte* befreie. Und dann mit Nietzsche: »Der parmenideische Philosoph hasst gerade das Blut seiner Opfer«¹⁷⁴. Der Preis, so Heinrich, ist dreifach: Er besteht in der Leugnung der Ambiguität der Sinnenwelt, er besteht in der Verleugnung des Geschlechts und zum dritten in der Verleugnung der Lebendigkeit alles Seins. Folgerichtig verwandelt sich dem Philosophen die Welt in ein Schattenreich, während seine Begriffe im hellsten Licht daliegen. Aber so wie sich der sokratische Hades an den ewigen Frieden nicht hält, gibt es auch hier keine Ruhe. Immerfort machen sich dunkle Wiedergänger bemerkbar. Folglich versprechen die *Tröstungen der Philosophie*¹⁷⁵ keine dauerhafte Linderung, sondern stellen, als Antwort auf eine Versuchung, ein nicht-enden-wollendes Exerzitium dar. Nicht bloß, dass das Opfer – das doch in Permanenz, wieder und wieder geopfert werden muss – nicht aufhören will zu bluten, es kommt eine weitere Fatalität noch hinzu. Diese Fatalität ist freilich sehr viel peinlicher als die *viehische Wollust*, die der Philosoph mit seiner abendlichen Wicklung zudeckt. Kann man sich noch leicht darüber hinwegtrösten, dass das Leben der Theorie nicht zu entsprechen weiß (*um so schlimmer für die Tatsachen*, wird sich der Philosoph sagen), so wäre die Einsicht, dass die Welt der Philosopheme – und zwar von Grund auf – *kontaminiert* sein könne, wahrhaft niederschmetternd. So besehen ist nicht eigentlich die *Geschlechtsfrage* der Gipfel des Anstößigen (sie aus- und überblenden zu können, stellt ja gerade eine Lust zweiter Ordnung dar), sondern die Prothese, mit der es der Philo-

sophie gelungen ist, sich selbst in den Himmel zu schießen.

Das Tabu bestünde darin, dass all das, was sich als Selbstzeugung feiert, von einem Anderen gezeugt wäre, und dass dieses Andere als eine vorausgegangene, zwar unbegriffliche, aber doch wirkende gesellschaftliche Praxis zu betrachten wäre. Der Heideggersche *Ständer* wäre nicht Ausdruck einer philosophischen Potenz, sondern eine Prothese – also etwas, was im Grunde auf eine Kastrationserfahrung zurückführt. Genau dies ist die Anstößigkeit der Maschine, dessen, was ich eingangs das *denkende Ding* oder »Denken ohne Denker« genannt habe. Insofern ist das Sein nichts, *was sich frei schlägt in die Notwendigkeit seiner Grenze*, sondern der Versuch, die begrifflose Wirklichkeit in den Begriff zu bekommen. Hätte Platon das Alphabet nicht als Sprache der Götter, sondern als kollektive Maschine aufgefasst, die das Denken der Polis strukturiert, so hätte er zur Kenntnis nehmen müssen, dass sich die Rede vom unwandelbaren, sich gleich bleibenden Sein nicht einem unwandelbar Göttlichen, sondern dem *Zeichen* verdankt (der abgetriebenen Alphabestie). Er hätte den Widerspruch zur Kenntnis nehmen müssen, dass dieses Zeichen nicht immer schon in der Welt war, dass man also nicht mit einer göttlichen Wahrheit, sondern mit Menschenwerk zu tun hat. Er hätte zur Kenntnis nehmen müssen, dass die Vernunft sich merkwürdig verspätet, ja dass ihr im Wortsinn eine hysterische Seite innewohnt. Und dies nicht nur, weil sie sich verspätet (das griechische *hysterein* bedeutet: Zuspätkommen), sondern weil sie dass eigene Zuspätkommen mit einer Idee der geistigen Fruchtbarkeit zu kompensieren sucht: denn *hystera* ist die ambulante Gebärmutter, die im Streben nach Nachkommenschaft im Körper herumzuwandern beginnt und dem Philosophen zu Kopf steigt, wie es scheint.

Wenn die Philosophie aber das hysterische Symptom jener Zeichenrevolution ist, die ihr vorausgeht, verböte sich

jegliches Potenzgehave. Dann nämlich müsste man, schamhaft, danach fragen, wie es kommt, dass man nicht auf der Höhe der Zeichen zu denken vermag. Dann wäre zu fragen, warum Platon die eine Seite des Zeichens gegen die andere ausspielt, warum er von einer göttlichen und einer menschlichen Wahrheit spricht – und warum er am *sophistischen Seelengroßhändler* diese Scheidung durchexerziert. Man müsste also die *Schizophrenie* der Philosophie untersuchen – und zwar nicht als Psychopathologie, sondern der ältesten Wortbedeutung gemäß: als *Trennung der Seele*. Wenn Klaus Heinrich von einem dreifachen Preis spricht, den der Philosoph zahlen muss, so wäre ein vierter hinzuzufügen: die Verleugnung des Zeichengeräts, dem doch die Philosophie sich verdankt (das Geld und der Geist – und zwar nicht als ideelles, sondern als materielles Geschehen). Wie aber kann man den Preis der Währung verweigern, der man sein ganzes Selbstbewusstsein verdankt? In dieser Frage liegt die Gespaltenheit, die *selektive Wahrheit* der Philosophie. Man wird zum Philosophen dadurch, dass man sich seines Antipoden und Fremdkörpers entledigt – oder genauer: dass man dieses Andere der Vernunft erst konstruiert.¹⁷⁶

Vor diesem Anderen erweist sich das *Ständige*, das *hochgerichtete-Dastehen* vor allem als eines: nämlich als dauerhaft instabil und gefährdet. Folglich besteht ein philosophisches Anliegen darin, diesen *antimetaphysischen* Fremdkörper zu kontrollieren, jeden Anflug begrifflicher Unschärfe zu vermeiden – oder im Falle des Kontrahenten: ihn mit aller zur Verfügung stehenden Macht zu verfolgen. Wenn der Feind, wie Carl Schmitt dies einmal treffend gesagt hat, *die eigene Frage in anderer Gestalt* ist, gilt es vor allem, die Wesensverwandtschaft zu verleugnen, muss der Andere zu einem *Fremdkörper*, einem antagonistischen Prinzip gemacht werden. Dass der *Freund der Weisheit* ein *Feind der Täuschung* sein muss,¹⁷⁷ läuft in letzter Konsequenz auf eine

Form der Paranoia hinaus. So will Platon (der Dichter) in seiner Republik die Dichter ausbürgern und schreckt darüber hinaus nicht davor zurück, seinen Idealstaat mit einer Art Gedankenpolizei auszustatten. Wenn Platon den Dichtern verbieten möchte, zu verbreiten, dass die Götter lügen könnten,¹⁷⁸ so kann er dies nur um den Preis, die religiöse Überlieferung überhaupt zensieren zu wollen. Folglich muss er es halten wie Genosse Stalin, der zunächst die Zeugen der Revolution aus der Welt schaffte und sich dann, retroaktiv, daran machte, die Geschichte umzuschreiben. Wenn Platon die *Nomoi* schreibt, so kann er dies nur, weil er die Götter, so wie sie sind, aus dem Himmel vertrieben hat.¹⁷⁹

Das Paradox liegt auf der Hand: Die Wahrheit der *reinen Vernunft* kann nur mit einer Lüge erkaufte werden. Mag der Gott der Philosophen rein und tadellos sein, die griechischen Götter, denen er seine Herkunft verdankt, sind es nicht. Ganz im Gegenteil: Alle Quellen belegen, dass sie, wankelmütig und unbeständig, charakterlich gänzlich ungeeignet sind, dem *Gott der Philosophen* Modell zu stehen. Nie und nimmer (das ist die »Wahrheit« des Mythos) hat es einen Gott gegeben, der sich *gottgemäß* verhalten hätte – oder wenn, so ist er eine Erfindung der Philosophie. In diesem *proton pseudos* liegt das Geburtstrauma der Philosophie; und weil es, wie man weiß, zu einer Wiederkehr des Verdrängten kommt, gilt es, dieses Opfer wieder und wieder zu erbringen. So lauert hinter dem inquisitorischen Furor nichts anderes als eine Kastrationsdrohung. Die Philosophie muss jede Erinnerung an den ursprünglichen Makel der reinen Vernunft tilgen, ja, man wird sehen, dass die periodischen Säuberungsmaßnahmen geradezu eine Art Systemzwang darstellen. Denn ermangelt es jenes Anderen, gegen das man sich abgrenzen kann, so muss man diesen Fremdkörper fortan erfinden: kommt bekanntlich den Frauen die undankbare Rolle zu, das *Andere der Vernunft* zu verkörpern.

Dennoch pulsiert dieses Andere im Innern der Philosophie selbst. Wenn die Philosophie, im Zeichen des *Ständigen*, Phallosophie wird, so hat sie sich zugleich die Hysterie einverleibt. Lautet die Provokation, die die Hysterika an den depotenzierten Mann adressiert: *Zeig, dass Du ein Mann bist!* – so wäre den depotenzierten Phallosophen zuzurufen: *Zeigt mir, dass ihr göttlich seid!*

Nun geht es nicht darum, die Philosophie als *patriarchale Verschwörung* zu entblößen, sondern vielmehr darum, auf ein verstecktes Begehren hinzuweisen – auf jene sonderbare Schattenökonomie, die im Triebwerk der reinen Vernunft am Werke ist. Liest man die Parmenideische Philosophie unter diesem Gesichtspunkt, sieht man, dass die Ständigkeit des Geistes, der sich frei schlägt in die Notwendigkeit seiner Grenze, eben kein *freier* Akt ist, sondern ein Akt, der längst eingebettet ist in eine kollektive symbolische Ökonomie. Insofern wäre eine Parmenides-Kritik, die ihn zum Urheber dieser Symbolökonomie machte, gänzlich irreführend. Einmal, weil man ihm damit zuviel der Ehre antäte, zum anderen, weil es dabei auf die Person gar nicht ankommt. Tatsächlich handelt es sich nur in Maßen um einen *freien* Akt, exekutiert das Denken eine Notwendigkeit, die ohnehin in der Luft liegt. Genau in diesem Sinne wäre die Fragestellung zu lesen, nämlich: als Kritik am philosophischen *Gründungsmythos*, an der Vorstellung, dass es in der *Freiheit* der Philosophie gelegen hätte, sich in die Notwendigkeit ihrer Grenze zu schlagen. Diese Freiheit ist, ganz im Gegenteil, nur prätendiert, ein leerer Selbstbehauptungsakt. Diese Formulierung klingt deshalb so besonders anstößig, weil man es tatsächlich mit einer *Unterschlagung* zu tun hat, dem Faktum, dass dieser Gründungsmythos das gesellschaftliche Triebwerk unterschlägt. Die *Metaphysik* zu einem reinen Denkakt zu machen, überspannt den Bogen der

Philosophie – denn sie verleugnet all jene Batterien, die ihr doch notwendig vorausgehen. Ohne Alphabet keine Logik, ohne Knabenliebe kein pädagogischer Eros, ohne den abstrakten Wertbegriff des geprägten Geldes keine säkulare Vernunft. Anders gesagt: Die *Hinterwelt* existiert lange, bevor sie ein intellektuelles Gepräge bekommt. Auch hier, in einem kulturell erweiterten Sinn, verrät Nietzsches Hinweis auf das Chorische eine bemerkenswerte Intuition: So wie der einzelne Sprecher dem Chor entwächst, so entspringt auch die philosophische Rede der chorischen, das heißt: *gesellschaftlichen* Ordnung.

Tatsächlich könnte man – in kulturhistorischer Absicht – die Perspektive ebenso gut umdrehen. Man könnte die Philosophie, der Reihenfolge gemäß, als ein Symptom jenes gesellschaftlichen Tableaus auffassen, das durch die *alphabetische Ordnung*, die *Staatsgottheit*, die *Knabenliebe* und das *säkularisierte Opfer* charakterisiert ist. Hier liegt die Schattenökonomie, an deren Ende die großen Formeln der Metaphysik stehen. Der Ursprung der Metaphysik wäre also weniger eine Selbststiftung als vielmehr ein Heraustreten aus einer kulturellen Dunkelzone. Nimmt man diesen Blickpunkt ein, so ist das Verwunderliche das Schweigen der Philosophie, die Tatsache, wie wenig man über die *konkrete und geschichtliche Hinterwelt* erfährt, der sie ihre Existenz doch verdankt.

In einem psychologischen Sinne freilich ist der Mythos der philosophischen Selbstgründung durchaus lesbar und nachvollziehbar. Denn hier herrscht eben jenes religiöse Begehren, das sich im Prozess der verlorenen Form dem Kult der Kunststoffgottheit verschrieb. Platon bringt lediglich eine tiefverwurzelte, kollektive Sehnsucht auf den Begriff: die Hoffnung, dem *Sarkophag des eigenen Körpers* zu entkommen. Dies aber heißt: Die Philosophie ist Wunschgedanke,

eine Instanz, die tiefverwurzelten, kollektiven Sehnsüchten souffliert. Platon erscheint also nicht bloß in der Maske des Sokrates, sondern die *Persona*, die in ihm spricht, steht für ein kollektives Begehren. Hätte nicht dieser Philosoph die Bühne betreten, so wäre ein anderer gekommen und hätte eine ähnliche Lehre verkündet. Von Demokrit, einem wensensverwandten Denker, etwa geht die Legende um, dass er sich im Alter freiwillig seines Augenlichts beraubt habe, weil er verhindern wollte, dass »das Sehen des Körpers ihn am Sehen des Geistes hindere«¹⁸⁰ – eine Legende, die als Beleg dafür zu lesen ist, dass der Platonismus für eine *metaphysische* Sehnsucht steht.

Genau dieses metaphysische Begehren wird dort, wo der philosophische Begriff seine Arbeit beginnt, resorbiert, und zwar so, dass man vermeinen kann, es handele sich um reine Logik. Hierin besteht die *Selbstblendung* der Philosophie – und sie reproduziert sich überall dort, wo die Begriffe um ihre eigene Geschichte nicht wissen, wo sie stattdessen behaupten, der reinen Vernunft oder der Logik zu folgen. Wenn Platon sagt, dass sich der Sophist in der *Dunkelheit seines Denkens* selbst unsichtbar mache, während der wahre Philosoph *in der Helligkeit der Gegend keineswegs leicht zu erblicken ist*, so vertauscht er die Rollen, oder genauer: führt er einen grundlegenden Perspektivwechsel ein. Tatsächlich fungiert die Sprachsymmetrie des Bildes als optische Täuschung, denn es geht nicht bloß um Hell oder Dunkel, sondern um die Art und Weise, wie die Person in Erscheinung tritt. Unzweifelhaft und auf durchaus anstößige Weise ist der Sophist als *Individuum* sichtbar, als derjenige, der für seine Dunkelheit – also für das, was es zu verhüllen gibt – zur Verantwortung gezogen werden kann. Er fällt auf das eigene *Denken* zurück, und jedes Täuschungsmanöver wird ihm persönlich zur Last gelegt. In diesem Feld – und nur hier – gibt es die Möglichkeit der Scham, kann man sagen,

dass der Denker dies oder jenes verhülle. Versucht man indes, den Philosophen auszumachen, der in der *Helligkeit der Gegend* nicht leicht zu erblicken ist, so sieht man, dass nicht er derjenige ist, der über Hell oder Dunkel entscheidet, sondern dass er eine Art göttlicher Gabe empfängt. Er ist *Empfänger* einer Weisheit, die nicht mehr als eine persönliche gilt. In diesem Sinne ist der Held der Philosophie der lichte Diskurs, die Institution, das Feld der Erkenntnis. Hier aber wird, so die Lehre, nichts verhüllt. Folglich gibt es keinen Anlass, sich schämen müssen.

Während der sophistische Dunkelmann in fragwürdiger Doppelgestalt auftritt (als jemand, der einen äußeren *Schein* verkauft, den er innerlich nicht zu verkörpern weiß), wird der Philosoph in der Philosophie ordiniert, wird er zum Priester einer Lehre, die doch selber – als Teil einer göttlichen Wahrheit – makellos dasteht. Nimmt man das Bild strukturell, so entspricht es exakt jenem Blendungsprozess, wie er in der Legende des Demokrit beschrieben ist. Denn in der Helligkeit der Gegend, die allein dem Sehen des Geistes dient, ist das Sehen des Körpers blind gestellt. Damit aber ist nicht nur der Körper des Philosophen, sondern auch das Instrumentarium blind gestellt, das diese Helligkeit (als eine Form des Begehrens) überhaupt erst denkbar gemacht hat.

Was aber wäre, wenn die *Helligkeit der Gegend* nicht auf eine göttliche Bestrahlung zurückginge, sondern sich als eine *künstliche Beleuchtung* herausstellte? Würde in diesem Augenblick nicht sichtbar, dass die Vernunft ihrerseits eine Theatermaschine ist, die nicht das Göttliche, sondern nur einen Lichteffekt präsentiert? Würde der Philosoph, solcherart desillusioniert, sich nicht vor allem mit seiner Leichtgläubigkeit beschäftigen müssen? Was also, wenn sich das Göttliche als ein Theatercoup herausstellen würde, als Gott, der einer Maschine entsprungen ist? Wäre diese Enthüllung nicht

Phallosophie

gleichbedeutend mit der Scham der Philosophie? Und ist dies nicht die Frage, die man stellen müsste: Was ist das »Es«, das sich in der Maschine zu Wort meldet? Und wer oder was wäre jenes schamlose »Ich«, das behauptet, nicht zu schwitzen?

Das Geschlecht der Geräte

He walks like a woman, she talks like a man.

Ergibt es Sinn, vom *Geschlecht der Geräte* zu sprechen, oder wäre dies eine scholastische Spitzfindigkeit wie die Frage nach dem *Geschlecht der Engel*? Folgt man der Vulgarpsychologie, so hat sich diese Betrachtungsweise längst eingebürgert, stattdessen unsere Filme den Mann mit allerhand imposanten Geräten, die Frau mit einem idealisierten *Naturzustand* aus. So besehen beantwortet sich die Frage nach dem Geschlecht ganz von selbst, kann es sich doch bei all den *Wummen*, *Flitzern* und *Geräten* nur um Phallussymbole handeln. Aber so stereotyp wie diese Bilder ist auch dieses Deutungsmuster. Denn hier reflektiert sich im Geistigen, was schon auf der Ebene des Bildes nurmehr Karikatur ist. Allerdings bedarf es nur einer kurzen Frage, um das Problem in vollendetes Dunkel zu stürzen. Mag die Behauptung, dass das Geschlecht des Mannes außerhalb seiner selbst liege, seine Begeisterung für Raketen, Geschosse etc. erklären, so wäre zu fragen, wie sich, in der Libido des Aficionado, das geliebte Gerät zum eigenen Geschlecht verhält? Könnte man hier die Bildrichtung nicht einfach umkehren? Wäre es also denkbar, dass das Spielzeug kein phallisches Symptom, sondern der Mann ein Symptom seines Lieblingsspielzeuges ist?

DAS NEUTRUM. Bleiben wir, für einen Moment, unvoreingenommen. Das Lexikon verzeichnet unter dem Eintrag *Neutrum* das »sächliche Geschlecht«, weder das eine noch das andere, keins von beidem zugehörig, ne-uter. Eine doppelte Verneinung also. Diese Abschließung zu beiden Seiten hin ist bemerkenswert. Konsequenterweise wäre zu schluss-

folgern, dass das *sächliche Geschlecht* (wie der schwarze Schimmel) ein Oxymeron darstellt: ein ungeschlechtliches Geschlecht. Was zu der Frage führt, wieso überhaupt von einem solchen Geschlecht die Rede sein sollte? Man könnte der Meinung sein, dass das Neutrum nur eine *sprachliche* Hilfskonstruktion ist. In der Tat kennen nicht-indoeuropäische Sprachen andere Genera. Hier wird der Mann mit dem Opossum und der Fledermaus, die Frau mit der Beutelratte und dem Leuchtkäfer auf eine Linie gebracht, während ein drittes Genus die nichtfleischliche Nahrung, ein viertes den Rest (also Fleisch, Bienen, Wind, Sprache und Yams) bezeichnet. Andere Sprachen wiederum fügen (wie die Bantusprachen, deren Genus-System den Gegensatz von männlich und weiblich nicht kennt) alle langgestreckten Dinge zu einem Genus zusammen, kräftige hingegen zu einem anderen, dann wieder bildet das Essbare ein Genus und die kleinen Artefakte ein anderes. In diesem Wirrwarr der Geschlechter liegt es nahe, der Saussureschen Deutung zu folgen, die uns darüber aufklärt, dass es sich hier um beliebige Zeichen-Markierungen (*signifiants*) handelt, die mit dem Bezeichneten (*signifié*) nichts zu tun haben.

Dennoch: Es gibt einen Unterschied zwischen einer Maschine und dem Zeichen einer Maschine. In Anbetracht einer wirklichen Maschine (die ihrem User ein mehr oder minder starkes Lustempfinden einflößt) ist die Frage nach dem *Geschlecht der Geräte* keine linguistische Konvention, sondern die starke (und befremdliche) Behauptung, dass das Gerät auf eine geschlechtliche Weise wahrgenommen wird – dass es also in unserer Weltwahrnehmung ein solches drittes Geschlecht gibt.

AM NULLPUNKT. Nehmen wir an, das Geschlecht der Geräte sei nicht un-, sondern *übergeschlechtlich*. Weder der eine noch der andere zu sein, dieses Neutralitätsbekenntnis wäre

also keine Form der Indifferenz, sondern die offengelassene Entscheidung: Ich kann auch anders. Tertium datur. Wäre mir dieses Dritte gegeben, so stünde es mir frei, das eigene Schicksal zu revidieren. Die Seiten zu wechseln, dem eigenen Körper zu entkommen. In diesem Sinne wäre es: die *Erlösung vom Geschlecht*. Übergehen wir die Zwitterposition des Hermaphroditen, so ist klar, dass diese intermediäre Position auf der Ebene der biologischen Körper keinen Sinn macht. Vielmehr handelt es sich um eine geistige Operation. Wenn man sagt, dass Sex im Kopf stattfindet, so führt mich das *Geschlecht der Geräte* an genau diese Stelle. Hier bin ich nicht mehr, in diskriminierender Eindeutigkeit, dieses und jenes, sondern vermag das eigene Geschlecht abzustreifen, bin ich nichts weiter als der Blick der Kamera, die beides umfasst: den Mann, die Frau, den Raum, der sich zwischen ihnen erstreckt.

Die Frage wäre: Wann ist dieser Punkt erreichbar? Ganz offenbar, wenn es mir gelingt, Schöpfungsmacht zu erlangen, das Geschlecht also einer Entscheidung unterzuordnen. Dieser Augenblick der Entscheidung ist – historisch besehen – der *Augenblick der Maschine*. Denn die Maschine ist der Beweis dafür, dass sich die Natur betrügen lässt. Mit der Maschine, die in symbolischer Form einen *Schöpfungsprozess* wiederholt, tritt die Kultur aus dem Kontinuum der Schöpfung heraus – nimmt sie die Position des Weltschöpfers ein. Damit aber fährt der, der das eigene Geschlecht als unabänderliches Fatum empfangen hat, aus der Haut; gleichsam über sich schwebend, erlebt er das eigene Geschlecht als Kostüm, als Habitus, als Schema, das man ihm übergestreift hat.

GEBRANNT GÖTTER. Im Grunde ist das Erscheinen der griechischen Vatergottheit bereits die Apotheose der Technik. Zeus, der *Ironman*, ist kein Naturwesen mehr, sondern Kunststoffgottheit. *Deus ex machina*. Der ganze griechi-

sche Götterhimmel kündigt von diesem Konflikt, der zwischen den alten Naturgottheiten und dem metallurgischen Gerät pulsiert. Dies ist (auch wenn es oberflächlich so aussieht) kein Familienkonflikt zwischen Mutter- und Vatergott¹⁸¹, sondern ein Ebenenbruch, ein Abriss der Genealogie. Im Reich des Zeus hat die dunkle, chthonische Muttergottheit ihre Daseinsberechtigung verloren, herrscht dagegen die apollinische Klarheit des Denkens.¹⁸² Die Geburtstätte des Gottes freilich verrät ein dunkles Geheimnis: dass dieser Gott von Menschenhand erschaffen worden ist. Damit beginnt eine sonderbare Zwitterhaftigkeit. Einerseits personifiziert Zeus den Allvater, andererseits verdankt er seine Existenz einer Maschine. Nichts verbindet ihn mit seinen göttlichen Urahnen, die im jährlichen Rhythmus und zum Wohle des Ackerbaus dahingemäht wurden. Diese Position des ›Zeuspater‹, ›Iuppater‹ ist durchaus singulär. Die nicht-indoeuropäischen Sprachen etwa verfügen über keinen Begriff, der die *universale Vaterschaft* abbilden könnte.¹⁸³ Wäre man Logiker, so müsste man dem *deus ex machina* das Geschlecht der Maschine selbst beilegen – oder aber schlussfolgern, dass die Väterlichkeit des Allschöpfers bereits eine Projektion von MÄNNLICHKEIT darstellt: ein künstliches, phallisches Geschlecht.

GENDER. Das heißt weder Genital noch biologisches Geschlecht, sondern Geschlechts*bild*. Es ist die Imago, die dort, auf einem imaginären Schirm, dem Einzelnen entgegentritt – und sich ihm im Laufe der Zeit *einbildet*. Insofern dieses Bild einem Projektor entsprungen ist, ist der Imago des Geschlechts bereits die *Logik des Geräts* eingeschrieben. In diesem Sinne wäre der »Mann«, in kapitalen Lettern gedacht, das GERÄT EINES MANNES, die »Frau« das GERÄT EINER FRAU. Wie im System der Verwandtschaftsbeziehungen geht es hier nicht um eine *natürliche*, sondern um eine symbolische Ord-

nung (die deswegen schwer zu erkennen ist, weil sie sich wie eine zweite Haut über den biologischen Körper legt). Strenggenommen ist dieses mir *auferlegte* Geschlecht nichts, was sich von selber versteht, sondern eine Art Kostüm, ein Habit, ein Verhalten, zu dem man sich eigens ertüchtigen muss. Damit aber kommt eine neue Differenz ins Spiel. Denn der *Träger des Geschlechts* hat von nun an die Pflicht, sich einem Geschlechtsideal entsprechend zu verhalten. So verlangt man dem Manne ab, dass er sich zum Athleten ertüchtigt, der Frau, dass sie auf ihre Schönheit achtgibt usf. Da all diese Verhaltensmaßregeln ihren Ort nicht im *kleinen Unterschied*, sondern im Projektor haben, ist die Frage nach dem *Geschlecht* dieses Geräts umso dringlicher. Ist es wahr, dass hier, wo die Geschlechtsbilder entstehen, vornehme Unparteilichkeit waltet?

PROJEKTOR. Wenn das *Geschlecht der Geräte* als Projektor fungiert, der *Geschlechtsbilder* erzeugt, hätte man es mit einer Verdopplungsapparatur zu tun. Dem biologischen Geschlecht gesellt sich ein idealisiertes Geschlecht hinzu. Wie eins jener Geräte, welche die BodyBuilder benutzen, lässt der Projektor die natürlichen Merkmale hervortreten – und tritt damit als eine Art Bild- oder Merkmalsverstärker in Erscheinung. Das *Bild von einem Mann* besagt, im Umkehrschluss, dass *Männlichkeit* zum Bild wird, dass sich die Gesetze der Bildproduktion hier einschreiben. Eine idealisierende Verdopplung also. *Nur* eine Verdopplung? Muss denn nicht, wenn das Gerät *zeugenden* Charakter hat, angenommen werden, dass es beim Zeugungsakt selbst eine entscheidende Rolle spielt? Und ist dies nicht ein weiterer Grund, dieses *dritte Geschlecht* (das sich bislang nur als Nullstelle ausweist) genauer in den Blick zu nehmen?

Tatsächlich reflektiert der Projektor die Verschiebung des *Zeugungsphantasmas* – von der natürlichen hin zur künst-

lichen Geburt. Aber wenn der ganze Körper virtuell als Schreibfläche gedacht ist, stellt sich die Frage, wieso man ausgerechnet das Geschlecht als *naturgegeben* betrachten sollte. Zweifellos konfligiert diese Vorgabe mit dem Blickpunkt der Maschine, der der Augenblick vor der Festlegung ist: der Augenblick eines Gottes.

DIE REVOLTE. Weil diese Entscheidung offen ist, erscheint das Geschlecht nicht mehr als Fatum, sondern als eine Art Los (oder Lotteriespiel). Das bedeutet: Man kann mit seinem Los hadern. Sich den Blickwinkel des Projektors zu eigen zu machen, heißt, gegen die *eigene Natur* aufzubegehren. Diese Revolte ist auf eine vielfache Weise radikal: eine Revolte gegen den Körper, eine Revolte gegen die Geschlechtlichkeit, eine Revolte gegen die Endlichkeit des Körpers überhaupt. All dem, was ist, wird – im Namen einer dispensierten, offenen Entscheidung – *der Prozess* gemacht. Widerruf der Schöpfung, radikale Negativität.

Hier, spätestens, erweist sich, dass die Neutralität der Maschine keine blässliche Indifferenz, sondern eine überaus machtvolle Gedankenfigur ist. Sie maßt sich nichts geringes an, als die Schöpfung zu widerrufen. Ein Echo dieses Denkens lässt sich in den Zeilen finden, mit denen ein später Denker seine *Naturphilosophie* anheben lässt: *Die Philosophie der Natur werden wir am besten (...) mit der Privation beginnen, d.h. mit der Idee einer allgemeinen Weltvernichtung.*¹⁸⁴ Mag dieser Widerruf, auf der Ebene der Projektion, denkbar sein, mögen sich die Geistgebilde dehnbar und willig den Phantasien fügen, so stößt sich der Gedanke am eigenen Leib, mehr noch: an der Geschlechtlichkeit des eigenen Leibs. Ich kann alles *widerrufen*, ich kann mir in Gedanken einen anderen Habit überstreifen – und doch bleibt: dieser Körper. Dieses Geschlecht. Diese Endlichkeit.

Mit dieser Einsicht entsteht eine Spaltung, die radikaler

noch ist als die geschlechtliche Diskriminierung. Denn in-
dem ich, im Blickpunkt der Maschine, die Perspektive eines
imaginierten, unsterblichen Weltbaumeisters einnehme, tut
sich eine Kluft auf zwischen sterblich/unsterblich, geschlecht-
lich/übergeschlechtlich, irdisch/himmlisch. Dieser Blick be-
schreibt die Initiale des gnostischen Dramas: die Trennung
von *hyle*¹⁸⁵ und *pneuma*, Materie und Geist, dem Sein und
dem Nichts (das schon deswegen vorzuziehen ist, weil es
ungeschaffen ist).

LEBENDIG BEGRABEN. In der griechisch-archaischen Denkwei-
se (wie sie etwa bei den Orphikern gepflegt wird) ist die
Losung *sema sarx* Ausdruck einer Empfindung, die einem
Horrorfilm oder den Panikattacken des Edgar Allen Poe ent-
sprungen zu sein scheint, besagt sie doch, übersetzt, dass der
Körper ein Grab ist. Merkwürdiger jedoch als dies ist das
Schicksal des *Sema*, das in diesem Fall für das *Grab* steht –
erzählt es doch, in seiner vierfachen Bedeutung, von einer
sonderbaren Himmelfahrt, eigentlich einer Bergungsmaß-
nahme. Denn im Laufe dieser Bedeutungsverschiebung ent-
steigt das *Sema* dem Grab, wird zum Siegel, dann zum Ge-
wand und schließlich zum Zeichen¹⁸⁶ – in welcher Eigen-
schaft es Einzug in unsere *Semantik* oder *Semasiologie* ge-
funden hat. In dem Maße, in dem die *Zeichen* ihrerseits
himmlische Qualität annehmen, entsteht die Idee der Me-
tempsychose, der Seelenwanderung, reklamiert man, dass
dem Körper eine unsterbliche Seele innewohne.¹⁸⁷ Damit aber
erweist sich, dass die Revolte gegen die Ordnung Früchte
getragen hat. Nimmt man diese Wanderung in den Blick
und schreibt sie dem dritten Geschlecht zu, so haben wir
hier das *Bild des Engels*, der *unsterblichen Seele*, der *Meta-
physik*. Das Geschlecht der Geräte ist nicht nur Nullpunkt,
Weder-Noch, es ist, versteckterweise, eine metaphysische
Hoffnung: der *Engel*. Dieser Engel, in eine vorchristliche

Form zurückübersetzt, wäre nichts anderes als die Psyche selbst – was die Hypothese erlaubt, dass das Gerät ein *psychischer Apparat* ist.

MOTHERLESS CHILDREN. Dem *Geschlecht der Geräte* selbst eignet eine sonderbare Doppelnatur: einerseits handelt es sich immer um ein konkretes Gerät, diese oder jene Maschine, andererseits ist das Gerät, sofern es Logos, Graphem oder intellektuelle Prozesssteuerung ist, eine immaterielle, *imaginäre Maschine*. Bereits der Prozess der verlorenen Form ist nur zur Hälfte materiell; die Versuchsanordnung selbst ist ein logisch-abstraktes Gebilde. Diese Abstraktion tritt umso deutlicher hervor, als Teile dieses Prozesses dem Betrachter uneinsichtig sind und sich ihm nur als Gedanke und Mutmaßung darstellen können.

In deutlich verstärkter Form betrifft diese Zwitterhaftigkeit die Welt der alphabetischen Buchstaben (die ja ihrerseits, als Zeichenkreislauf, die erste logische und rein immaterielle Maschine darstellen). Tatsächlich vermittelt das Alphabet nicht bloß eine Technik der Lautzerlegung, sondern verkörpert seinerseits eine logische Maschine, die sich als Universalgrammatik nutzen lässt.¹⁸⁸ Die Apriori dieser Maschine lassen sich, wie geschehen, leicht beschreiben: Alles lässt sich zu einer integralen Einheit, einem System zusammenfassen. Dieses System beruht auf finiten und homogenen Elementen, die allesamt auf der gleichen Ebene liegen. Wenn aber alles aus finiten Elementen *zusammengesetzt* ist, ist auch der reziproke Prozess denkbar: Alles ist zerlegbar. In diesem Sinne handelt es sich um eine Analyse-Synthese-Maschine, eine Konstruktions-, Dekonstruktionsapparatur.¹⁸⁹ Wie sich der Kunststoffgott aus der Genealogie der Ackerbaugottheiten herauslöst, so löst sich das Alphabet aus dem Schattenreich der Zeichen heraus. Und genau wie der Kunststoffgott das Phantasma einer *höheren Zeugung* ins Spiel bringt,

assoziiert sich dem alphabetische Zeichen das Phantasma der Metaphysik: die Geburt aus dem Zeichen, der *Logos spermatikos*.¹⁹⁰

GEISTIGE FRUCHTBARKEIT. Von *geistiger Fruchtbarkeit* zu sprechen und das Geistgebilde als Entsprechung der Leibesfrucht zu betrachten, verfehlt den entscheidenden Punkt. Denn bei der geistigen Fruchtbarkeit geht es nicht um ein Mixtum der Geschlechter (was ja stets, auf eine sonderbare Weise, eine Verunklarung mit sich bringt), sondern um eine Form der idealisierenden Verdopplung. Das Geschöpf des wahren Philosophen soll nicht ein *anderer*, sondern derselbe sein, in optimierter Gestalt. Wenn sich im Mittelalter die Gelehrten gern als die Zwerge bezeichneten, die auf den Schultern von Riesen stehen,¹⁹¹ so verweist dieses Bild auf eine märchenhafte (parthenogenetische) Reproduktionsordnung. In diesem Sinn ist die Analogiesetzung von geistiger und körperlicher Fruchtbarkeit irrig, so irrig wie die Rede von einer *zweiten Natur* oder die Vorstellung, den natürlichen Zeugungsprozess als *Reproduktion* fassen zu können.¹⁹² Nicht zufällig artikuliert sich die geistige Fruchtbarkeit (die sich später zur Theologie des *Logos spermatikos* ausbauen wird) nicht als Liebesideal zwischen Mann und Frau, sondern zuallererst in Form der *Knabenliebe*. Und das heißt: als Homologie, als Lehre vom *Gleichen*, als etwas, das *Selbigkeit* ins Spiel bringt. Der Knabe ist die *idealisierte Wiederholung* seines Mentors – ein narzisstisches Double, das den Älteren über die eigene Endlichkeit hinwegkommen lässt.

Was aber ist das Selbe, das sich im Spiegelbild des Jüngeren wiederzuerkennen sucht? Man könnte es eine Revolte gegen die *Heterogenität*, gegen die Geschlechtlichkeit überhaupt nennen. Die institutionalisierte Knabenliebe ist, wie die griechische Misogynie, als Revolte gegen das Geschlecht zu lesen. Was im Körper des Athleten gefeiert wird, ist ein

neues Geschlecht: das *Geschlecht der Geräte*, das Phantasma des stählernen, unverwundbaren Körpers. Nein, es ist nicht der Körper, vielmehr die *Überwindung des Körpers*, eine Art Asketentum¹⁹³, das (als soldatisch-philosophische Tugendlehre) die Exerzitien der Gnostiker vorwegnimmt. Hier entsteht – und zwar als kulturelle Abgrenzung – das Schisma von Sexualität und Libido, Pflicht und Kür.

PHALLSCHES GERÄT. Man hat die griechische (und die ihr nachfolgende) Denkweise *phallisch* genannt. Tatsächlich aber könnte man ebenso, in einer Invertierung der Betrachtungsweise, von einer gerätehaften, maschinellen Ordnung sprechen. Damit aber hätte sich das Bild wesentlich verschoben: Die Maschine wäre nicht als das ausgelagerte Geschlechtsorgan des Mannes, sondern umgekehrt: der Mann wäre als das Geschlechtsorgan der Maschine zu begreifen.¹⁹⁴ Diese kleine Verschiebung des Schwerpunkts, von der so viel abhängt, lässt sich am präzisesten analysieren, wenn man sich die Frage nach dem *Tribut* stellt, den die »phallische Ordnung« einfordert. Denn dieser lässt sich nicht in der Währung *natürlicher*, sondern nur in gerätehaft verstärkter MÄNNLICHKEIT entrichten: dadurch, dass der Träger der Männlichkeit ein bestimmtes Ethos einlöst. Hier ist die Hopliten-schar, die am Anfang der griechischen Polis steht, ein treffendes Exempel. Denn ihre Stärke beruht nicht auf dem Kampfesmut des Einzelnen, des heldischen Einzelkämpfers, sondern auf dem Zusammenhalt des Aggregats, darauf, dass die Kämpfer im Chor, als geschlossene Formation, voranschreiten: *wie ein Mann*. Nur in diesem Zustand, als konzertierte Aktion (als eine Maschine, die aus menschlichen Einzelteilen zusammengesetzt ist), wächst dieser Formation Stoßkraft zu, während die geringste Abweichung zu einer gefährlichen Schwächung des Aggregats führt.

Betrachtet man die Formation (wie ein Feldherr im

Sandkastenkrieg seine Truppen betrachtet), stellt nur die Phalanx das Syntagma, also den *Sinnträger* dar, während der Einzelne ein untergeordnetes, *homogenisiertes* Modul dieses Kollektivkörpers ist. Nicht der Einzelkämpfer, sondern der Kollektivkörper ist der Bezugspunkt – ihm schuldet der Einzelne Tribut. Deswegen wird der *Gleiche unter Gleichen* zum Ethos (was sich auch in der Sprache niederschlägt, denn *isos*, auf das die Isomorphie zurückgeht, bedeutet nicht nur »gleich«, sondern »gerecht«). Dieses Ideal aber lässt sich nicht am männlichen Körper, sondern nur über das sprachliche Syntagma erfassen. Die Typen stehen in Reih und Glied wie die Buchstaben eines Wortes. Nicht der Körper des Mannes, sondern die *abstrakte Logik* der Phalanx weist dem Einzelnen seinen Ort zu.¹⁹⁵ Wenn der Korpsgeist einen Sinn hat, so den, die abstrakte Ordnung der Phalanx mit Leben zu erfüllen. Aus diesem Grunde aber ist die phallische Ordnung eben nicht bloß Verheißung, sondern im gleichen Maße: Bedrohung der Männlichkeit. So wird dem Einzelnen (um eines abstrakten Körpers willen) im Zweifelsfalle abverlangt, seinen Eigenwillen dem *Korpsgeist* zu unterstellen. Hält man sich dies vor Augen, erscheint das phallische Comment, das sich die Phalanx gibt (und dem sie mit ihrer Überhöhung der Knabenliebe einen geradezu romantischen Ausdruck verleiht) wie eine Art Antidot gegen die innewohnende Kastrationsdrohung.

INSTITUTIONELLER PRIAPISMUS. Um diesen oszillierenden Doppelcharakter zu beschreiben, könnte man von *institutionellem Priapismus* sprechen – einer fast grotesken Überhöhung des männlichen Geschlechts.¹⁹⁶ Tatsächlich haben sich die Fremden, die nach Athen kamen, über den ansässigen Phalluskult durchaus verwundert.¹⁹⁷ So besehen ist der Phallus (der nur im Aggregat seinen Ausdruck findet) das *Unding* par excellence, etwas, was von keinem Einzelnen zu leisten im

Stand ist. Genau dieses Unvermögen aber beschreibt, dass es sich nicht um das männliche Geschlecht, sondern um das *gerätehaft vergrößerte Phantasma* des männlichen Geschlechts handelt: dieses Ding, das immerfort einsatzbereit und allseitig verwendbar ist.

Nun ließe sich einwenden, dass diese Ordnung, auch wenn sie Tribute einfordert, doch immer noch eine *phallische Ordnung* ist, den Frauen also eine subalterne Rolle zuweist, ja sie geradezu degradiert. Hier ist die Genealogie der Maschine wesentlich. Fragt man, wieso es zu diesem Kult gekommen ist, so ist man mit der Tatsache konfrontiert, dass das Zeugungsphantasma aus dem Naturprozess herausgelöst und in die Sphäre der Metallurgie überführt worden ist. Nur weil Zeugung als *intellektueller Prozess* begriffen wird, kann es überhaupt zu jenem Metaphorisierungsakt kommen, an dessen Ende die *phallische Ordnung* steht. Der Phallus gehört nicht mehr der Sphäre des Ackerbaus an, sondern wird zum *Schreibgerät*: ZeichenZeugungsMaschine.¹⁹⁸

Man könnte von einem *Fruchtbarkeitskult zweiter Ordnung* sprechen, einer gleichsam religiösen Aufladung des *reinen Gedankens* – und zwar nicht als Denken, sondern als *Zeugungsakt*. Vor diesem Hintergrund wird die Devalorisierung des Weiblichen verständlich, die die Schriften der Philosophen wie ein Leitmotiv durchzieht. Zu gebären, bedeutet: die *niedrige, sterbliche Natur* des Menschen fortzusetzen. Die Revolte gegen die Sterblichkeit, die sich in der Maschine formuliert, verschiebt sich in Richtung der Misygnie, fortan beginnt man, die Niederkunft als eine Form der *Niedertracht* zu begreifen. Tatsächlich strukturiert sich die antike Geschlechterordnung an der Trennungslinie zweier höchst ungleicher Ordnungen. Der Umstand, dass Frauen in *Umstände* kommen und ihnen der Akt der Geburt auferlegt ist, bietet Anlass, sie aus der Ordnung der *geistigen Fruchtbarkeit* auszuschließen.

DER ZWIESPALT DER NEUTRALISIERUNG. Fasst man das dritte Geschlecht, das sich der Diskriminierung, der binären Logik von weiblich und männlich entzieht, lediglich als Nullpunkt, als Farblosigkeit auf, verfehlt man die Attraktivität, die zutiefst erotische Energie, die in der *Versachlichung* liegt. In dem Augenblick, da die Schöpfung als Gesamtheit, als Weltmaschine, gedacht wird, entsteht ein *übergeschlechtlicher* Blick. Nicht bloß das Menschengeschlecht, die ganze Schöpfung schmilzt vor diesem Blick gleichsam dahin¹⁹⁹ – und wird als ein paradiesisches Jenseits neu instituiert. Im Gerät liegt also eine Form der Überschreitung, das, was man *Möglichkeitssinn* nennt. So wie der lateinische *vir* – also der Mann – zunächst in die *virtus*, also ein gewisses Männlichkeits- und Tugendideal, schließlich in die *Virtualität* umschlägt, läßt sich der Nullpunkt mit erotischer Phantasie und Möglichkeitssinn auf.

In diesem Sinne ist die Maschine *SexMaschine* – und sie ist es umsomehr, als die Phantasie hier nicht auf ein heteronomes Prinzip stößt. Freilich ist solches Verständnis nicht unumstritten, ist man, statt die *übergeschlechtliche* Phantasie zu befördern, interessiert, die Ungeschlechtlichkeit der Sache herauszuarbeiten. Der *Eros* wird gleichsam in den Dienst genommen, zum Triebwerk einer abstrakten Wissensvermittlungsmaschinerie umfunktioniert. Dem Funktionieren dieser Maschine jedoch steht, sonderbarerweise, entgegen, dass das Gerät ursächlich an der Zeugung der Geschlechtsbilder beteiligt ist – dass die Maschine selbst als ein *begehrtes und begehrbares Objekt* in den Blick gerät.

Um diesen Widerspruch zu lösen, gilt es, die Frage der Geschlechtlichkeit abzuweisen. Das ist der eigentlich Sinn der Neutralisierung, der Grund dafür, dass es unstatthaft scheint, nach einem *Sexualleben des Daseins* zu fragen. Insofern besteht die Funktion des Neutrums in der *Neutralisierung*, im Unsichtbarmachen, der Eskamotage seiner selbst.

Wenn das Geschlecht der Geräte die Position des WederNoch einnimmt, so weil der Prozess der Desexualisierung durchaus erfolgreich ins Werk gesetzt worden ist. Sich auf den *Sachverstand* zu berufen, bedeutet: genau auf diese Institution zu rekurrieren, ein transzendentes, geschlechtsloses, durch und durch vergeistigtes Subjekt anzusprechen. Wo aber hätte es ein solches Monster jemals gegeben?

Tatsächlich ist diese Bewegung nichts anderes als die Geschichte der Philosophie und des Abendlandes, die *Unterweisung in der Neutralisierung* – nicht vergänglich, nicht geschlechtlich, nicht begrenzt zu sein. In dieser kühlen, sachlichen Selbstauslegung (in der sich die Rationalität des Geräts herausarbeitet) bedeutet die bloße Erwähnung des Geschlechts eine Art Ebenenbruch.

PERVERSE MASCHINEN. Sich zu neutralisieren, heißt, sich eine Tarnkappe aufzusetzen. Roland Barthes hat einmal die schöne Bemerkung gemacht, dass jedes Zeichen die Maske eines anderen Zeichens sei; von Freud wiederum ist zu erfahren, dass die *Maske das Zeichen der Perversion* sei. Fügt man diese beide Gedankensplitter zusammen, lässt sich schlussfolgern, dass das Zeichen, wenn es als *reines Zeichen* kursiert und nichts sonst, als *Perversion* zu denken ist: als lüsterne Maschine. Selbstverständlich kommt die Maschine nicht von selbst auf dumme Gedanken, muss sie stets als ein Double dessen gesehen werden, der sie benutzt – in diesem Falle: dazu benutzt, den eigenen Leib abzustreifen. Wie aber wäre dies genau zu denken?

Wie die Redewendungen des *ganz-in-einer-Sache-Aufgehens* oder des *sich-in-den-Dienst-einer-Sache-Stellen* vorführen, ist es möglich, dass sich der Blickpunkt aus der unmittelbaren Wahrnehmung herauslöst, dass man gleichsam den Blickpunkt des Geräts einnimmt, aus dem Gerät herauschaut (wie der Zwerg in Baron von Kemepelens Schachautomat).

Tatsächlich ist diese Form der *Versachlichung* alltägliche Praxis. Kommt man zur Sache, verwandelt man sich, sozusagen automatisch, dem Geschlecht der Geräte an. Ist dies, zweifelsohne, das Erfolgsrezept all dessen, was man *Rationalisierung* nennt, so gestattet diese Logik es mir, das Geschlecht der Geräte als eine Entgrenzung des eigenen Leibs, als Überschreitung des Geschlechts, der Endlichkeit zu benutzen. Plötzlich bin ich nicht mehr dieser oder jener, sondern der Repräsentant einer MegaMaschine, einer Bank, einer Institution, des Staates selbst. Wenn Macht (wie der Volksmund weiß) *sexy* macht, so deswegen, weil der begrenzte Körper durchpulst wird von der Energie der MegaMaschine, weil sich das Geschlecht der Geräte dieses Körpers bemächtigt. Dieser Energiestoß ist umso massiver, als er nicht mit einem Schamgefühl verbunden ist, sondern sich hinter der *Maske der Zeichen* in reiner Form ausleben kann.

Tatsächlich kann man beobachten, dass gerade in dem Maß, in dem die Maschine an Abstraktheit gewinnt, ihr kaschierter sexueller Charakter hervortritt. Allerdings ist die Maschine eher polymorph pervers als sexuell eindeutig veranlagt. Im Spiel von Angebot und Nachfrage gibt es keine Regel, sondern nur Gelegenheiten: werden Märkte penetriert, Nachfragen befriedigt, Gewinne abgeschöpft – *melkt man Informationen* ab. Wenn eine Weltfirma die Losung ausgibt, dass in der derzeitigen Situation nun auch die Mager sucht nicht mehr helfe, ist der Gedanke an die *phallische Ordnung* eine Altertümlichkeit – so wie es unangemessen ist, die Gesellschaftsmaschine über die Dichotomie von weiblich und männlich begreifen zu wollen. Selbst dort, wo nur ein Mann und eine Frau anwesend sind, ist jenes dritte Geschlecht längst im Spiel – ganz zu schweigen von jener Konfiguration, in der sich das Verhältnis der Geschlechter ökonomisiert hat. Das Verhältnis des Freiers und der Prostituierten läuft nicht *zwischen den Geschlechtern*, sondern wird,

fast ausschließlich, vom Phantasma des Geldes gespeist. Es sind sozusagen *lebendige Geräte*, die hier einander begegnen: der Mann mit dem Geld, die Frau mit den Accessoires, die sie zum Sexgerät machen.

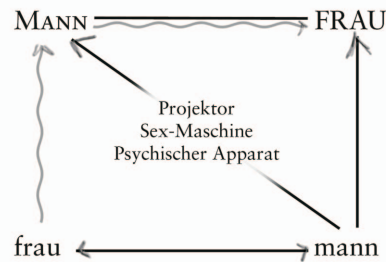
DER PSYCHISCHE APPARAT. Wenn es oben hieß, dass das Gerät als Projektor fungiert, der die Geschlechtsbilder entwirft, so folgt daraus, dass die Medien, die für die Einbildung sorgen, eine wesentliche Rolle einnehmen. So wie das *Humanum* ein Genusbegriff ist, der nicht bloß Männer und Frauen, sondern das ganze Menschengeschlecht umfasst, so ist auch das Gerät, in erstarrter Form, als Kollektivgebilde, als ein verdinglichtes Menschengeschlecht zu lesen. Sämtliche Wörter, die man zur Bezeichnung der Geräte benutzt, haben die Eigentümlichkeit, dass sie nicht bloß das Gerät benennen, sondern auf die *gemeinsame Sache* rekurrieren. Im Gerät steckt der *Ratschluß*; im lateinischen *medium* der *öffentliche Raum*, die ›Mitte‹; im *Ding* steckt der ›thing‹, also der Ort, wo die Gemeinschaft berät, entschließt und Streitigkeiten entscheidet; im *apparatus* steckt nicht nur das Werkzeug und das Gerät, sondern auch, neben Pracht und Prunk, der *Redeprunk* (also das, was man *Rhetorik* nennt). Auch die *divisio*, von der sich das englische ›device‹, also das Gerät ableitet, meint nicht bloß die gesetzesmäßige Zergliederung, sondern (neben dem Vortragen und Vorsingen) die Maske und das Spektakel.

Der Projektor entwirft also nicht bloß die Bilder der Geschlechter, sondern er verkörpert das Gemeinschaftsbild. Er ist die Referenzgröße, der die Geschlechterordnung unterliegt, an der sich aber auch das Verhältnis des Einzelnen zum Kollektiv ausrichtet. Tatsächlich ist dieser Projektor nicht als jenseitige Instanz, sondern als *psychischer Apparat* aufzufassen. Nun ist dieser psychische Apparat (anders als sein Freudscher Namensvetter) nicht als Hilfskonstruktion, son-

dern durchaus als Apparat zu begreifen – hat er eine nachvollziehbare, beschreibbare und historisch entwicklungsfähige Logik. Seine andere Seite – das, was das *Unbewusste* an dieser Apparatur ausmacht – ist sein geschlechtlicher Charakter, also das, was der *neutralisierten Lehre* entschlüpft.

Sich über diese verborgene Seite der Maschine aufzuklären, ist freilich ein Leichtes, gilt es doch nur die Vorgeschichte der Maschine zu rekapitulieren. Da wäre für das Alphabet in Erfahrung zu bringen, dass das Alpha nicht immer schon arbiträres Zeichen, sondern ein Fruchtbarkeits- und Phalluszeichen war – und dass das Alphabet genau diese Energie resorbiert hat. Dennoch durchläuft jeder ABC-Schütze den Initiationsritus des Geräts, ohne die geheime Konterbande des Zeichens zu begreifen. In diesem Sinne wandert das Unbewusste ins Denken, introjiziert sich das Geschlecht der Geräte und nimmt den Platz eines psychischen Apparates ein. Mit diesem Apparat sind die Spaltungen zwischen dem *natürlichen* und dem *symbolischen* Geschlecht, zwischen dem Einzelnen und dem Individuum markiert – ist zuguterletzt auch vorgeschrieben, in welcher Form sich Kommunikationsakte vollziehen.

Auf die Frage des Geschlechts bezogen, wird klar, dass dieser Apparat die Geschlechterbilder auf eine Leinwand projiziert. Dieser Projektionsvorgang freilich kennt nicht mehr zwei, sondern drei Geschlechter. In diesem Sinne wäre das Freudsche Familienidyll von Papa Mama und Kind, dem sich die zweifelhafte Ödipus-Idolatrie verdankt, treffender als Dreieck von Frau-Mann-Gerät bezeichnet. Da es zu einer medialen Verdopplung kommt, ließe sich das Dreieck etwa so auffassen:



Prozessual gedacht geht der Weg vom Mann zum MANN durch die Ertüchtigungsmaschine hindurch, durch das, was *hart* macht. In diesem Sinn nimmt das Genderbild MANN auch die Phantasien in sich auf, die in einer bestimmten, über die Maschine vermittelten Welt- und Sozialpraxis bestehen. So wie der Phalluskult der hoplitischen Gesellschaft auf die *Depotenzierung* des Einzelnen reagiert, so ist das Geschlechtsbild immer auch Reflex dieser Zumutung, Abwehr und Verschmelzungsphantasie gleichermaßen. So besehen ist verständlich, dass die sich digitalisierende Welt mit einem Körperkult reagiert, der sinnlos anmutet, wenn man das Geschlecht der Geräte nicht mitbedenkt – dass also der Körper der Frau mit der makellosen Lackschicht eines Automobils, der Körper des Mannes mit der Potenz der Maschine konkurriert (und dass beide, im Blick aufeinander, die Vorstellung eines solchen übergroßen *Geräts* artikulieren). Diese Phänomene auf einer bloß eindimensionalen Skala zu zerlegen, die auf der einen von einem männlichen, auf der anderen von einem weiblichen Pol begrenzt ist, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Aber genau darum geht es: dass man das *Ding der Unmöglichkeit*, das Geschlecht der Geräte, in die Überlegung einbezieht. Denn Projektionen werden nur lesbar, wo die Gesetze des Projektors bewusst sind.

AUS DER KONSERVE. Es ist kein Zufall, dass sich das *Geschlecht der Geräte* nur als doppelte Verneinung, also als Zeichen der Ungeschlechtlichkeit, bemerkbar macht. Wäre es nicht so, würde man, wie Darth Vader, auf die dunkle Seite der Macht hinüberwechseln können. Platon selbst, der dieses Problem vielleicht genauer bedacht hat als irgendein anderer Philosoph (und dies keineswegs zufällig, ist er doch derjenige, der die heikle Stelle abgedichtet hat), spricht von einer Amme, also von einer *künstlichen Mutter*. Dieser Amme verdanken wir die Logik von Sein und Werden, Männlich und Weiblich, sie erlaubt, dass der Gedanke Form annimmt. Dieses Konzept jedoch ist bereits Philosophem. *Chora*²⁰⁰ – wie die Amme im Griechischen heißt – hat sich an die Stelle des Chaos gesetzt. Dieses Chaos ist in der ursprünglichen Bedeutung aber noch nicht das regellose Durcheinander, sondern eine klaffende Leere – das blanke Nichts. Wir würden vielleicht von einer MATRIX sprechen – aber in diesem Wort ist, zumindest als Konnotation, eine weibliche Codierung präjudiziert. Das griechische Wort für die Matrix ist verräterischer: *hystera*, die Gebärmutter.

Das Leck, das die platonische Amme abdichten soll, ist das einer *creatio ex nihilo*. Mit einem präzisen Gefühl für die Gefahr, die der Philosophie aus der Geschlechtlichkeit, aber auch aus der Genealogie erwächst, ist Platon zu jenem usurpatorischen Akt geschritten, der schon den Allvater Zeus charakterisiert. Nicht Mutter, nicht Vater, sondern der Staat soll über die Geschlechterfolge wachen. In Platons Staat wird das *genealogische Band*, das System der Verwandtschaftsbeziehungen durchschnitten. Von nun an soll das Verhältnis von Eltern und Kinder nicht mehr leiblich, sondern das einer *abstrakten* Generationenfolge sein.²⁰¹ So besehen ist, was Platon *Ammen* nennt, letztlich nichts anderes als der Staat. Im Staat hat das *Geschlecht der Geräte* seine materielle Institution gefunden.

HYSTERISCHE MASCHINEN. Dennoch: Dieser abgespaltene, dunkle Teil der Ratio lässt sich nicht einhegen. Denn das Geschlecht der Geräte wirkt auf eine hysterische, untergründige Weise fort. *La machine célibataire* beschreibt nicht nur ein Topos der frühen Gnosis, sondern ein Leitmotiv, das die Frühzeit der Philosophie mit unserer Gegenwart verbindet. Indem sich die Logik der Maschine, der reinen Vernunft, im Diesseits vermittelt, entsteht, fast notwendig, die Phantasie, dass es möglich wäre, den Himmel auf Erden zu errichten: Zeugung durch Schrift, auf eine nicht-korruptierte und korumpierende Weise. Auf eine sehr deutliche Weise hat eine gnostische Sekte, die *Kainiten*, die Verworfenheit alles Irdischen zu einem *terminus technicus* gemacht: Hier ist es der »Demiurg Hystera«, also der gebärwütige Weltbaumeister, welcher das *Elend der Welt* verursacht hat. Diese andere Seite der Philosophie ist kein Zerrbild, nur das abgespaltene, ausgeblendete Geschlecht. In jeder rationalen Maschine (die sich selber für absolut setzt und ihre Genealogie verunklart) lauert eine solche hysterische Maschine.

Philosophie in Windeln

Der Gedanke ist etwas Unsinnliches, und alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind von dem Gebiete dessen auszuschließen, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann. (*Gottlob Frege*)

Die Kantische Verhüllungskunst ist nur das ins Körperliche gewendete Symptom einer tiefergehenden Problematik: der Tatsache nämlich, dass die Begriffe selbst – und zwar in dem Maße, in dem sie philosophische Potenz gewinnen – einer *genealogischen Scham* unterliegen. Wenn die Logik (ganz im Sinne eines *perpetuum mobile*) den Schein erzeugt, für sich selbst sorgen zu können, so weil ihr das doppelte Kunststück gelingt, jegliche Vermischung mit der menschlichen Natur zu überblenden und die eigene zweifelhafte Herkunft auszublenden. Jenes Pathos der Scheidung, das der Demokritischen Selbst-Blendung innewohnt, wiederholt sich in der Kultur selbst – oder genauer, es vermittelt sich immer wieder neu. Dies wiederum legt den Gedanken nahe, dass die *Sorge* der Logik nicht nur in der Selbstversorgung, sondern in der fortdauernden Ausblendung der Sinneswelt liegt. Wenn die Logik als das übergeschichtliche *Auge der Wahrheit* erscheint (eine Vorstellung, der selbst noch die Logiker des 20. Jahrhunderts anhängen²⁰²), so deswegen, weil sie dazu befähigt, das *Sehen des Körpers* auszublenden.

Aber dennoch gibt es diese Vorgeschichte: das Alphabet, die Formation der Hopliten, die Päderastie, die Antilogik der Sophisten, kurzum jene Welt, in der dem *corps d'esprit* noch eine sinnliche Dimension zukommt. Und diese Vorgeschichte ist, auch wenn sie im logischen Begriff ausgestrichen ist, noch immer vital. In diesem Sinn korrespondiert dem *Auge der Wahrheit* ein *blinder Fleck*, nein mehr noch: ein *blindes Objekt der Begierde*. Man könnte, wenn man

die Psychoanalyse konsultieren wollte, fast von einer *ödi-palen* Problematik sprechen – nur dass sich das Drama nicht im Dreieck von PapaMamaKind abspielt, sondern auf der Ebene des Symbols: zwischen VaterSCHRIFT, MutterKÖRPER und WUNDERKind.²⁰³ Geht es im Ödipuskomplex darum, dass der Sohn sich an die Stelle des Vaters setzt, führt der Komplex der Philosophie dorthin, wo der Denker die VaterSCHRIFT (den *Logos*) usurpiert, um dem MutterKÖRPER (der *Mutter Natur*) beizuwohnen. Freilich erschließt sich der Sinn dieser Konstellation nur, wenn man sich vor Augen hält, dass das Wesen dieser Welt darin besteht, dass die Zeugung dem Zeichen unterliegt, dass man nicht von lebenden Körpern, sondern von Geistesmaschinen redet. Das WUNDERKind ist nicht geboren, sondern vom Himmel gefallen. Aber dennoch kehrt das Ausgeblendete zurück. Ja, es ist dieses Ausgeblendete, das als *libidinöse* Energie wirksam wird. Das ist es wohl, was Wittgenstein (der doch selbst mit seiner Homosexualität so zu kämpfen hatte) durchklingen lässt, wenn er schreibt: *Das Symbol scheint als solches unbefriedigt zu sein.*²⁰⁴

Wenn einem Logiker der Gedanke, dass sein Tun etwas mit dem *päderastischen Treiben* der Griechen zu tun haben könnte, als aberwitzige Assoziation erscheinen mag, so ist dies nicht nur Beleg für eine individualpsychologische Problematik, sondern vor allem der Beleg für einen *diskursiven* Verdrängungsmechanismus. Nicht die einzelnen Personen, sondern die Begriffe selbst wirken als Träger von Widerstand und Verdrängung.²⁰⁵

Der *horror vacui* ist nicht der Schrecken vor der Leere, sondern der Schrecken vor der *Geburtshöhle*: die Scham, sich nicht selber erzeugt zu haben. Das ist der Grund, warum sich die Philosophie mit der Verdrängung ihrer eigenen Bedingtheit ein Unbewusstes einhandelt. In diesem Sinne ver-

körpert die Maschine das *Unbewusste der Philosophie*. Nicht bloß, weil sie als *Betrug an der Natur* das Wesen dieser Selbsttäuschung verrät, sondern vor allem, weil sie die materielle Prothese ist, mit der sich das Denken doch überhaupt erst ermächtigt und zu jener Höhe hinaufzuschwingen vermag, die man *Philosophie* nennen wird. Wenn Philosophie *Phallosophie* ist, also ein geflügelter Phallus, so stellt die Maschine die Flügel parat.

Indes: So wichtig mir die Formel von der Maschine als dem Unbewussten der Philosophie ist, so wichtig scheint es doch, darauf hinzuweisen, dass man es mit einem *anders strukturierten* Unbewussten zu tun hat, einem Unbewussten, das mit der Freudschen Instanz nicht in Deckung zu bringen ist. Denn es ist der *Diskurs* selbst, der sich, in einem als »Wahrheit« tradierten Tausch- und Täuschungsakt, dieses Unbewusste einhandelt. Anders als das Unbewusste der Psychoanalyse, das sich nur in seinen Schattenbildern zu erkennen gibt, selbst aber, wie eine *schwarze Sonne*, uneinsichtig ist²⁰⁶, ist das *Unbewusste* der Philosophie durchaus lesbar. Ja, tatsächlich ist die einzige Form, sich ihm zuzuwenden, die Lektüre. Dazu muss man sich nur der »Kindheitsgeschichte« der Philosophie zuwenden, dem, was sie sagt, und dem, was sie verschweigt. In diesem Sinne wäre man keineswegs auf die Mechanismen der Psychoanalyse angewiesen, sondern könnte den Verdrängungsakt als eine *soziale Praxis* lesen, oder um präzise zu sein: als eine Praxis der Abstraktion, wie sie im *Prozess der verlorenen Form* ihren Ausgang nimmt. Hier, spätestens, wird der Unterschied deutlich: Denn die Scham, sich nicht selbst geboren zu haben, geht einher mit der Scham, sich selbst einen *imaginären Vater*, einen Vatergott gezeugt zu haben.

Man könnte sagen, dass die Geschichte der Philosophie, in hochsublimierter Form, jene Arbeitsschritte wiederholt, die

den Prozess der verlorenen Form charakterisieren. Genau darin liegt der Grund, warum der Platonischen Philosophie eine besondere Bedeutung zukommt. Denn sie markiert jene historische Übergangsphase, wo beide Vorgänge lesbar werden: jener Augenblick, bei dem das kollektive Gestaltungsprinzip eingeschmolzen und in eine Hohlform überführt wird, und zum anderen, jener Augenblick, da diese Hohlform sich füllt und zum Bildnis der reinen Vernunft auskühlt.

Wie man sich dies als philosophische Technik vorstellen kann, lässt sich beispielhaft demonstrieren: In Platons *Menon* geht es um die Frage, was *Tugend* ist. Dabei fährt der sokratische Gesprächspartner allerlei *Tugenden* auf, wird aber von Sokrates immer wieder auf die Widersprüche verwiesen, die sich dabei einstellen. Tugend, so Sokrates, kann also immer nur das sein, was allen Tugenden *gemeinsam* ist. Sie ist also nicht *etwas*, eine bestimmte gesellschaftliche Praxis, sondern eine abstrakte, allen konkreten Tugenden vorausgehende Form. Im Insistieren auf eine solche Ur- oder Universal-tugend homogenisiert Sokrates das, was allen Tugenden gemein ist, und mit diesem Material wiederum erzeugt er eine imaginäre Plastik – die freilich, da sie sich als solche nicht zeigen kann, zu einer Hohlform eingeschmolzen wird. In diesem Sinn sagt Sokrates, dass er *nicht wisse, was diese Tugend ist*. Aber dieses vorgetäuschte Nichtwissen erlebt doch – auf merkwürdige Weise – eine Füllung. Denn um zu demonstrieren, dass diese *Tugend aller Tugenden* dem Menschen eingeboren ist, lässt Sokrates sich einen Sklaven kommen (der, wie wir uns erinnern, auf der niedrigsten Sozialstufe rangiert). Anschließend führt Sokrates seinem Gesprächspartner vor, dass dieser Sklave durch bloßes Fragen imstande ist, ein kompliziertes mathematisches Problem aufzulösen (das Problem der Quadrierung) – was er als einen Beweis dafür nimmt, dass es *Urformen* gibt, derer man sich nur bewusst werden muss. Die göttliche Tugend, das ist die

Schlussfolgerung, geht aller menschlichen Tugend voraus.

Betrachtet man diese intellektuelle Methode (die Sokrates ja selbst als Maiëutik, als *Hebammenkunst* bezeichnet), so sieht man, dass die Argumentation die Schritte des metallurgischen Prozesses wiederholt. Man sieht, wie jede Form des Konkreten eingeschmolzen und zu einer Hohlform verwandelt wird – und man sieht, wie diese dann mit einer ewigen und unwandelbaren Substanz angefüllt wird. Man sieht schlussendlich, wie sich jenes Moment der Selbsttäuschung wiederholt – wie die Technik sich über die Natur dessen, was sie doch selber erzeugt, ihrerseits hinwegtäuscht. Tatsächlich entlockt Sokrates dem Sklaven des Menon kein Wissen, sondern legt dieses, mit kunstvollen Fragen, in ihn hinein. Was eine Form der Wiedererinnerung sein soll, gibt sich, genau ins Auge gefasst, als *Produktion* eines Wissens zu erkennen. Es ist daher nicht zufällig, dass hier ein *platonischer Körper* ins Spiel gebracht wird – ist dieser doch, als Prothese geeignet, als transzendente Kategorie herzuhalten. Damit aber kommt es – und das ist im Grunde die wichtigste Operation – zu einer Inversion: nunmehr erscheinen die konkreten Tugenden wie *Ausflüsse*²⁰⁷ jener ursprünglichen und göttlichen Tugend.

Dieser Prozess lässt sich als eine Dissimulations-Simulations-Technik auffassen. Schmilzt Sokrates mit der Frage danach, was das allen Tugenden Gemeinsame sei, die sinnliche Welt gleichsam ein, so konstruiert er zugleich eine Hohlform (die *Tugend aller Tugenden*), die anschließend mit einem zeitfesten, überdauernden Material angefüllt wird.²⁰⁸ So entsteht, indem sich die konkrete Welt in eine Schattenwelt auflöst, die Simulation eines Schon-Immer-Dagewesenen, dessen man sich bloß bewusst werden muss. So wie zwischen *Zeus* (der Vatergottheit) und seiner Verfertigung ein Missverhältnis besteht, so besteht auch zwischen der *gehärteten Philosophie* und ihrer Verfertigung ein Missverhältnis

– man kann sagen, dass der *gehärtete Gedanke* als Blende fungiert. Aber was verbirgt diese Blende? Die Geburtshöhle? Nein, sie verbirgt die Produktionsstätte der Metallurgen, sie verbirgt, dass die Instanz, die als *höhere* Natur erscheint, tatsächlich eine selbstverfertigte ist. Damit aber wiederholt sich nur (auf anderer Ebene), was die Sophisten als Dilemma der eigenen Götterwelt erkannt haben: *dass zuerst einer die Sterblichen überzeugt hat, an das Geschlecht der Götter zu glauben.*²⁰⁹ Hier liegt die genealogische Scham, gleicht der Gang in die Kindheit der Philosophie jenem Mythos, in dem sich die Männer der Höhle des Zeus nähern. Denn das Ergebnis wird das nämliche sein: Man wird der *Philosophie in Windeln* begegnen.

Wenn man auf der Suche nach dem Unbewussten der Philosophie ihre Geburtshöhle aufsucht, stößt man nicht auf irgendwelche, wie auch immer gearteten »Urszenen«, sondern auf die *Philosophie in Windeln*, das heißt: auf jene Medien, die nötig sind, um die grandiose Statue, als die *Philosophie* letztlich erscheint, in die Welt zu setzen. Man stößt, mit anderen Worten, auf die Bedingung ihrer Möglichkeit. Hier wird sichtbar, wovon in gelehrten Untersuchungen ansonsten wenig die Rede ist: nämlich dass es, um bestimmte Gedanken zu denken, einer bereits ausformulierten Praxis bedarf. Im Falle der Philosophie ließe sich diese Bedingung ihrer Möglichkeit im weitesten, griechischen Sinne als *mechanè*, also als Maschine auffassen.

Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall, dass der Mythos des Alphabetbringers all diese Dinge vereint: dass er vom Metall, von der Stierkraft, von den Hoplitens und der Gründung der Stadt redet. Kadmos, der Alphabetbringer, kommt mit einer Kuh durchs Rinderland; er besiegt einen feuerspeienden Drachen, der in einer Höhle haust. Dort, wo er die Zähne des Drachen in die Erde sät, entspringen kleine

Eisenmännchen der Erde. An diesem Ort lässt Kadmos sich mit seiner Harmonia nieder und gründet Theben. Der Enkel des Kadmos wiederum, Laios, gilt als der Erfinder der Knabenliebe, der Sohn des Laios, Ödipus, löst das Rätsel der Sphinx – und findet den »Menschen«, allerdings um den Preis, dass er sein Augenlicht darüber verliert. Hier vom Ödipus-Komplex zu sprechen, heißt, den letzten Zipfel einer langen Geschichte zu erwischen. Meinerseits würde ich es vorziehen, von einer *Alpha-Polis* zu sprechen, einem alphabetisch-politischen Komplex, der den Anfang des abendländischen Abstraktionsprozesses markiert. Dieser Zusammenhang wird überdeutlich, sobald man die europäische Perspektive verlässt und sich ins Feld der vergleichenden Kulturwissenschaft begibt. Wenn nur Indien (das mit dem Sanskrit ein dem Alphabet ebenbürtiges Schriftsystem ausgebildet hat) eine *Logik* entwickelt, zudem eine Philosophie der Null, sieht man trennscharf, dass Philosophie nicht aus dem Nichts kommt, sowenig wie die Rede von einem *Wunder* oder von den *geborenen Logikern* aufschlussreich ist.

Wie am Beispiel der sokratischen Anamnese vorgeführt, soll der Prozess der verlorenen Form (der ja die erste, und zwar kollektive Praxis gesellschaftlicher Abstraktion darstellt) als Modell für die *Verfertigung eines kollektiven Gedankens* betrachtet werden. Zunächst ist das Bemerkenswerte, dass es bei dieser Einübung in die gesellschaftliche Abstraktion nicht um eine Einzeltat, sondern um ein Gemeinschaftswerk geht, das einem Einzelnen selbst nicht möglich ist. Der Gedanke, in diesem Sinn, ist Kollektivgebilde. Zum zweiten hat man es mit Arbeitsschritten zu tun, die sich in vielfältige Einzelkenntnisse aufspalten – und dabei die Notwendigkeit einer *Organisationsform* mit sich bringen. Folgerichtig wirkt der kollektive Prozess seinerseits auf die Bildung des

Kollektivs selber zurück. Man könnte sagen, dass die Gesellschaft, indem sie sich diesem Werk verschreibt, sich im Grunde selber erzeugt. Dieser Prozess der Selbstzeugung funktioniert nicht, wie es die Philosophie später darstellen wird, als *Setzung*, sondern er läuft über ein vergrößertes, vergöttlichtes Selbstbild, das als ein *Anderes* ausgegeben wird. Der ewige und unwandelbare Vatergott Zeus stellt das Phantasma der Einigkeit dar – er ist das Bild, in dem sich die Gesellschaft wiedererkennt.²¹⁰

Hat man dies vor Augen, versteht man den gedanklichen Bruch, der sich zwischen dem Arbeitsprozess und seinem Produkt auftut. Tatsächlich besteht die Funktion des Bildwerks auch darin, eine Art kollektiver Identität zu besorgen. Diese Identität soll für den Verlust entschädigen, den jeder Einzelne verspürt und der sich ihm mit jedem Handgriff vermittelt. Als Teil eines Kollektivs ist er, wie das englische *device* noch erzählt, zerschnitten. In diesem Sinne hätte die Statue des Vatergottes die Funktion, die eigene Beschneidung vergessen zu machen, oder zumindest: sie als freiwillige Selbstopferung für einen höheren Sinn darzustellen. Damit aber wird klar, dass der Kult, um den es geht, nicht in der Idolatrie der Technik bestehen kann, sondern dass er dem Einzelnen ein Mehr verheißen muss – eine Kompensation, die über die Technik weit hinausgeht. Genau dies ist das Ewigkeitssprechen, das sich mit Zeus, dem Vatergott einstellt. Betrachtet man jedoch die Religion, die hier entsteht, so könnte man sagen, dass sie als Antidot ihrer eigenen Bedingtheit fungiert. Vor diesem Hintergrund versteht man die doppelte Abschließung, die der metallurgische Kult verlangt: einmal in Hinsicht auf das Außen (das Wissen der Metallurgen ist geheim und sakral), zum anderen in Hinsicht auf diejenigen, die diesen Kult besorgen und denen es darum gehen muss, die eigene *technè* auf eine höhere Ebene zu verschieben, ein geistiges Größenbild ihrer selbst zu ent-

werfen. In dieser doppelten und selbstverfügt Ignoranz entsteht etwas Neues: ein Kult der Abstraktion, eine selbstverfertigte Religiosität, die genau genommen so etwas wie eine Selbstverführung ist.

Was für die griechische Religion gilt, gilt auch für die Philosophie. Man könnte die Platonische Philosophie geradezu als einen *Kult der verlorenen Form* auffassen – soll es der Seele doch darum zu tun sein, ihre ewige, unwandelbare Form wiederzufinden.²¹¹ So wie die Zeusgestalt als Blende für ihre Fertigung fungiert, so ist das Anamnese-Thema²¹² das genaue Gegenstück zu dem, was die verlorene Form in Wirklichkeit ist. Denn während die Philosophie behauptet, es habe die Urform immer schon gegeben, wird sie doch über einen kunstreichen Abstraktionsprozess erst erzeugt – und zwar so geschickt, dass der Fertigungsprozess als solcher unleserlich gemacht wird. Wäre man ein Kriminologe, so müsste man von einem *perfekten Verbrechen* sprechen. Die Perfektion dieses Vorgangs wiederum besteht darin, dass man dabei kein Beweismittel, kein *corpus delicti* aus der Welt schaffen muss, sondern lediglich die Betrachtungsweise verändert, und zwar so, dass die Wirkung tatsächlich als Ursache erscheint. Die Philosophie projiziert in die Hohlform jene Härte, wie sie sich nur auf der Oberfläche des Körpers zeigt. Sie füllt die *verlorene Form* mit einem Sein – wobei dieses Sein, wie es Platon vorführt, den abstrakten Ideen zukommt: der Geometrie, den Zahlen, dem Alphabet. Die Ursache wird der Wirkung gleichgesetzt – oder, historisch betrachtet: die Vergangenheit wird mit den Produkten der Gegenwart angefüllt. In diesem Sinn ist, was sich Sokrates, der Sohn einer Hebamme, als philosophisches Geburtshelferwesen zum Programm gemacht hat, eine hinterlistige Camouflage – vielleicht das größte Zauberkunststück, dessen der Philosoph fähig ist. Er macht aus dem Denker, der

denkt (und der, wie die Sophisten, für seine Gebilde verantwortlich zeichnen muss), den Denker, der bloß empfängt, der einer höheren Weisheit teilhaftig wird. Er stiehlt sich, wie man sagen könnte, aus der Verantwortung heraus.

Die Gesetze der Ewigkeit werden nicht *empfangen*, sondern tatsächlich: *produziert*. Das *schöpferische Bewusstsein* aber ist ein Widersinn in sich selbst, oder wie Nietzsche dies treffend genannt hat: eine *Monstrosität par defectum*.²¹³

Nun ist dieser psychologische Mechanismus allbekannt: das, was man gemeinhin *Legendenbildung* nennt. Weil der Held immer schon Held gewesen ist, muss auch seine Kindheit der Gegenwart angepasst werden. Insofern ist durchaus nachvollziehbar, wie es zur *Abschließung* des Wissenskörpers kommt – vor allem: warum es eine Notwendigkeit gibt, die Erinnerung an sein historisches Zustandekommen zu überdecken. Geschähe dies nicht, würde man der Tatsache begegnen, die auch den Verfertigern der Gottheit bereits eine Scham war: dass man es mit einem Artefakt, einer Phantasie sterblicher Wesen zu tun hatte. An dieser Stelle also kommt es zur Inversion, errichtet man die Statue einer immerwährenden Wahrheit. Denn wenn der Gedanke »Konzept« ist, so habe ich ihn nicht selbst erzeugt, sondern habe ihn von einer höheren Instanz empfangen. Im Grunde ist der Vorgang eine *Verschlüsselungstechnik*, die Konstruktion eines Bollwerks, zu dem niemand mehr Zugang haben soll: ein Schloss ohne Bewohner.

Hier spätestens wird deutlich, in welcher Hinsicht sich dieser Verdrängungsakt von dem unterscheidet, was die Psychoanalyse unter Verdrängung versteht. Das »feindliche Erinnerungsbild« ist nicht ein primärer Trieb, sondern das Philosophem selbst, oder genauer: Es ist die Erinnerung an denjenigen, der diesen Gedanken denkt. Letztlich also ist es die Sterblichkeit und Vergänglichkeit des Denkers, die es auszuschließen gilt. So wird auch Sokrates niemals müde zu

sagen, dass es eigentlich vollkommen gleichgültig sei, wer diese oder jene Meinung vertrete, denn das einzige, worauf es ankomme, sei die Wahrheit. Wenn sich die Philosophie selber kryptisch wird, so weil sie in ihrem Schloss (zu dem niemand mehr Zutritt haben soll) zweierlei versteckt: den Körper des Philosophen und das, was ihn ermächtigt hat, sich überhaupt als ein solcher ausgeben zu können. Doppelte Scham, *Geschlecht* und *Gerät*. Das ist der Preis, den das transzendente Subjekt einfordert: die Verdrängung von Geschlecht und Gerät.

Wenn man die schöne Redensart nimmt, wonach der *Wunsch der Vater des Gedankens* ist, so sieht man, dass dort, wo der Gedanke als überdauernde Wahrheit instituiert wird, man sich der Problematik des Wunsches entledigt.²¹⁴ Die körperlose Vernunft ist ewig, unwandelbar und selbstgenügsam – ihr einen *Wunsch* unterzuschieben hieße, Gottvater abermals einen Vater unterzuschieben.²¹⁵ Wenn es einen Wunsch gibt, so wäre er nicht auf das Wandelbare, sondern auf das Ewige gerichtet.

Sich von der Abwesenheit des *Wunsches* in der Philosophie einen Begriff zu machen, fällt nicht schwer, befließt sie sich doch, ob ausgesprochen oder nicht, jener Maxime, die bei Kant die *Pflicht der Apathie* heißt. Allerdings ist unübersehbar, dass die Trennung von Intellekt und Libido dazu führt, dass der *Körper des Wissens* nun seinerseits eine libidinöse Form annimmt: Der unterbundene Wunsch kehrt in sublimierter, metaphorsierter Form wieder. So besehen fungiert der verhüllte, unterschlagene Wunsch als eine Art Batterie, die das *Begehren der Abstraktion* unterhält.²¹⁶

In diesem Sinne birgt die Philosophie, die ihren Kern mit dem Sein begründet, tatsächlich eine *Hohlform* in sich, einen Hunger, der nicht zu stillen ist. Aber auch dieser metaphysische Hunger ist älter als die Philosophie selbst. Denn jeder Geist, der mit der Ewigkeit der Zeichen oder der Un-

endlichkeit des Geldes in Berührung gekommen ist, wird nach einem Mehr verlangen, einer Unendlichkeit, für die es in dieser Welt keine Befriedigung gibt. Dieser Widerspruch ist schon mit dem Prozess der verlorenen Form vorgegeben. Wenn hier jenes *Einheits-Bild* entworfen wird, das für die Zergliederung entschädigen soll, ist ein Spannungsverhältnis zwischen Phantasma und Erfahrung erzeugt, das nach Versöhnung ruft – aber in dieser Welt keine Erlösung finden kann. In diesem Sinn ist der metaphysische Hunger unstillbar, gerade so, wie es die Geschichte des Midas erzählt. Was immer die Abstraktion berührt, wird zu Gold – aber diese Vergoldung entfernt immer weiter von den unmittelbaren Genüssen. Das Unbehagen ist der Kultur immanent. Wenn im Zusammenhang mit der Knabenliebe davon die Rede war, dass man es hier mit einem Phantomschmerz, nein, einer *Phantomlust* zu tun hat, die für die erlittene *Kastration* entschädigen soll, so ist der Mechanismus der *gespaltenen Vernunft* beschrieben. Tatsächlich verrät schon das Wort »Abstraktion« selbst, dass es hier nicht um die reine und saubere Gedankenführung geht, sondern um das Trauma der Verschleppung, des Wegreißen und der Trennung.

Dort, wo der *Wunsch* nicht mehr erscheinen kann, fällt er (als unbewusste Maschine) ins Unterschlagene der Kultur. So besehen ist keineswegs verwunderlich, dass die Maschine selbst, in invertierter oder vermummter Form, zum Träger des Wunsches wird. Das Alphabet ist eine solche Wunschmaschine, ebenso wie der Räderwerkautomat des Mittelalters oder der Computer der Gegenwart. Mag der Philosoph behaupten, nur metaphorisch zu sprechen, so belegt seine Rede doch unmissverständlich, dass er einer solchen *Wunschmaschine* aufsitzt²¹⁷, ja, dass ihm selbige umso größere Dienste erweist, je weniger sie als menschengemachtes Gebilde erscheint.²¹⁸ Insofern könnte man die philosophischen

Metaphern und Begriffe durchaus als *Symptome* lesen, die ihre Energie aus dem Unterschlagenen beziehen.

Wie mächtig eine solche Wunschmaschine werden kann, lässt sich am Beispiel des Logos-Begriffs nachvollziehen (der ja seinerseits ein Produkt des Alphabets ist). Steht dieser am Anfang für die gesprochene Rede, so wird er bei Herodot zu einer Formel, mit der sich unterschiedliche Kulturen beschreiben lassen. So spricht Herodot im Sinne unseres Kulturbegriffs vom *Logos* der Ägypter. Bei den Naturphilosophen verwandelt sich der Logos zum Administrator, dessen Funktion in der Ordnung und Beaufsichtigung der Weltmaschine besteht.²¹⁹ In der Platonischen Philosophie schließlich löst sich der Logos von aller Natur – wird er zum reinen Zeichen, zu dem, was man später den *Gott der Philosophen* genannt hat. Hier kommt es zu jener Inversion, bei der die *göttliche Rede* die Bedingung ihrer Möglichkeit, nämlich die Schrift abstreift, und zum *schöpferischen Bewusstsein* wird, das aller Schöpfung vorausgeht. An dieser Vorstellung wiederum entzündet sich jenes christliche Begehren, das den vergöttlichten Logos herabholt, ihm eine Geschichte verleiht und in der Gestalt Mariens – als divinisierte Menschengestalt – wieder gen Himmel auffahren lässt. Nicht einmal die Säkularisierung vermag dem Logos etwas anzuhaben. Wie eine Art Proteus nimmt er die Gestalt des Staates, des Geldes oder der Wissenschaft an. Noch die Evolutionstheorie, die sich als *hard science* auszugeben gewöhnt ist, kann sich dieser Versuchung nicht erwehren. So entwirft der Genetiker Richard Dawkins die Theorie eines Gens, das nach Unsterblichkeit strebt und sich zu diesem Zweck die Lebewesen »erfindet«²²⁰ (wobei der Mensch nur deswegen *Krone der Schöpfung* ist, weil er dem Gen erlaubt, sich auch auf dem Mond reproduzieren zu können), eine These, die ja nichts anders ist als die letzte, bizarre Mutation der alten Logos-Tradition.

Wenn all diese disparaten Gedankengebilde etwas eint, so ist es die Tatsache, dass sie sich über die Bedingung ihrer Möglichkeit nicht im klaren sind – nämlich: dass sie sich aus einer *vermummten* Gedankenfigur, aus einer Wunschmaschine speisen. Tatsächlich macht es die Wandlungsfähigkeit, aber auch das Alter der Wunschmaschine schwer, sie als eine solche zu entziffern. Nicht nur, dass sich die Potenz des Begriffs, von Generation zu Generation, beständig verstärkt, darüber hinaus fügt jedes Derivat eine neue Dimension hinzu – gibt es Wünsche zweiter, dritter, vierter Natur. Diese Wünsche hängen nicht an irgendwelchen Trieben, sondern pulsieren im Innern unserer Kultur – und mit besonderer Nachdrücklichkeit dort, wo nichts anderes sein soll als *reine* Wissenschaft, Logik, Vernunft.

Das Testament der Hinterweltler

Wenn die Universitätsphilosophie sich aus der Öffentlichkeit verabschiedet und der Pflege ihrer Tradition überlassen hat, so könnte man meinen, dass auch die *Scham der Philosophen* kein Thema mehr ist. Niemand, der bei Sinnen ist, würde sich heute zu irgendeiner Form der Metaphysik versteigen. Dennoch ist das Ende der Metaphysik keineswegs gleichbedeutend mit dem Ende jenes Begehrens, das die Philosophie freigesetzt hat.²²¹ Denn es ist unübersehbar, dass es, bloß in *verzeitlichter* Form, noch immer seinen Niederschlag findet. Ob man von *autopoiëtischen Systemen* spricht²²² oder vom *ewigen Gen*, ob man eine unwandelbare, nach immer gleichen Gesetzen sich vollziehende Evolution veranschlagt oder sich zu einem Evangelium künstlicher Intelligenzen versteigt – stets und überall lauert die Versuchung, eine Art unwandelbarer Instanz zu errichten, ein *metabiologisches* Wesen, das den Lauf der Dinge nach immer gleichen, unwandelbaren Prinzipien gestaltet.

So verschlägt es im Grunde wenig, unter welchem Logo man hier antritt – handelt es sich doch um nichts anderes als einen Rückfall in die Metaphysik (oder genauer: eine Flucht in die *Metabiologie*). Wie modern man auch immer sich gerieren mag, mit einer solchen Instanz im Gepäck ist man schon hinter die große Einsicht Kants zurückgefallen (der sich *hierin* als großer Aufklärer zeigt). Es ist die Einsicht, dass alles, was wir über die Natur zu wissen vermeinen, nichts anderes ist als das, was wir in sie hineingelegt haben – oder, wie Lacan dies mit schöner Flapsigkeit ausdrückt: *Irgendwann einmal hat man gemerkt, dass man, um ein Kaninchen aus dem Hut zu ziehen, immer erst eins reingetan haben muss.*²²³ Die *Scham der Philosophen* ist also

noch immer hochaktuell, nur dass sie zur Scham jeder Wissenschaft wird, die absolutistischen Neigungen frönt.

Sind derlei Absolutismen, im Frühstadium zumal, leicht zu erkennen, so verhält es sich sehr viel komplizierter dort, wo die metaphysische Institution ihrerseits Gesellschaftscharakter angenommen hat, wo man es mit *niedergekommenen* Geistwesen zu tun hat. Wenn Alfred North Whitehead sagte, dass man die abendländische Philosophie als eine Fußnote zu Platon begreifen könne, so hätte er ergänzend hinzufügen können, dass dies ebenso gut für die *sozialen Gebilde* gilt, die großen Institutionen also, die sich im Zeichen des *Logos* herausgebildet haben. In der Tat lässt sich, von der Universität bis zur Zentralbank, kaum eine Institution denken, die nicht – auf eine mehr oder minder verwickelte Weise – auf dieser Tradition ruhte.²²⁴ Dabei (das ist das Merkwürdige) ist die Verleugnung des metaphysischen Fundaments ein Teil des Gesellschaftsvertrags, Bedingung dafür, dass die Entität sich als Körperschaft etablieren kann. Wenn unser Gesetzbuch »juristische Personen« vorsieht, die, wenn sie denn nicht der Zahlungsunfähigkeit anheimfallen, Unsterblichkeit für sich reklamieren können, so ist dies ein Beleg dafür, dass die Moderne mit der Metaphysik zu rechnen begonnen hat. Selbst dort, wo man sich im Sinne des vielbeschworenen *contrat social* aller Vergangenheitsbezüge entschlägt, schmuggelt man, in der Voraussetzung eines *geistigen Gesamtkörpers*²²⁵, die Metaphysik ins Denken ein. Damit aber betrifft die Scham der Philosophen nicht bloß die Philosophie oder die Wissenschaft, sondern sie betrifft die Gesellschaft als solche, das, was wir das »Realitätsprinzip« nennen.

An dieser Stelle wird die Situation überaus verwickelt, ist doch, was wir als *naturgegeben* nehmen, die Verkörperung eines Philosophems, eine nur symbolisch zu fassende Kon-

struktion. Mag man, als Angehöriger einer bestimmten Nation, wähnen, dass dieser Nation ein bestimmter Nationalcharakter innewohnt, so ist diese Vorstellung nichts weiter als metaphysischer Nebel, der überblendet, wie vergleichsweise *jung* diese Gebilde sind²²⁶, vor allem aber, dass sie auf symbolischen Konstruktionen beruhen.

Tatsächlich haben kaum fünfundvierzig Jahre *systemischer* Teilung ausgereicht, um das deutsche Nationalgefühl zu spalten. In diesem Sinne reflektiert der Habermassche Begriff vom »DM-Nationalismus«, auf eher unfreiwillige Weise, eine historische Reihenfolge, besagt er doch, dass das, was wir *Nationalgefühl* nennen, nicht Ursache, sondern Wirkung eines Zeichenzusammenhangs ist. Man könnte sagen: Die Nation ist die nachträgliche »Naturalisierung« eines Zeichenzusammenhangs, der seinerseits – und dies entspricht der Platonischen Dissimulationstechnik – ausgeblendet wird. Sich von dieser Ausblendung ein Bild zu machen, ist nicht schwer. Konsultiert man die Literatur zur politischen Philosophie, erscheint der neuzeitliche Staat als eine Art Setzung, als Kopfgeburt eines einzelnen Denkers (den man sich unwillkürlich nach dem Bild des platonischen König-Philosophen denkt). Der Gedanke, dass der Hobbessche *Leviathan* nicht als *Setzung*, sondern dass er – im Sinne des Prozesses der verlorenen Form – vielmehr als *Schließung* eines Traumas zu verstehen ist, würde ein liebgewordenes Vorurteil zerstören. Denn nunmehr verböte es sich, so etwas wie ein *Primat der Politik* zu behaupten. Stattdessen hätte man es mit jener zweideutigen Herkunft der neuzeitlichen Nationalmonarchien zu tun, die sich der Christusebenenbildlichkeit des Herrschers, aber auch der Binnenlogik des Geldes und dem entstehenden Kapitalismus verdanken.²²⁷ Auch die Lektüre von Hobbes würde ein sehr viel komplizierteres und vielschichtigeres Bild abgeben. Denn der Staat, wie Hobbes ihn charakterisiert, ist, was der Kunststoffgott der Griechen war:

ein *Mortall God*, ein sterblicher Gott. Und wenn etwas seine Ewigkeit zu gewährleisten scheint, so dass er die Struktur der mittelalterlichen Wunschmaschine in sich trägt: die Logik eines Räderwerkautomaten.²²⁸ Die Macht, das wäre die Essenz dieser Lektüre, hat sich genau so wenig selber gemacht wie die Philosophie sich selber erzeugt hat.

Wenn nun unversehens der *Staat* in die Gedankenführung hineingerutscht ist, so weil sich hier eine Problematik wiederholt, die bislang nur sehr indirekt angeklungen ist: das Problem der Herrschaftssprache, die Logik von Macht, Maschine, Magie. Hält man sich das Hobbessche Konzept vor Augen, so ist verständlich, dass sich mit einem *sterblichen Gott* nicht recht Staat machen lässt – dass man vielmehr, um dem Gebilde Respekt zu verschaffen, bemüht sein muss, ein möglichst makellostes Bild zu zeichnen. Insofern ist die nachträgliche Verdunkelung seiner Genese geradezu ein Element der Verfassung. Mit diesem Mechanismus aber (den ich weiter oben als Dis-Simulationstechnik bezeichnet habe) ist die Problematik jeder *Herrschaftssprache* angerührt: dass sie nur in dem Maße Herrschaft ausüben vermag, in dem sie sich selber in Schweigen hüllt. Macht (wenn sie denn keine bloße Gewaltordnung ist) ist stets *kryptische* Macht. Das Kryptische freilich hat eine Doppelfunktion: Es geht darum, dass die Scham verdeckt wird und dass die Oberfläche dieser Hülle dazu dient, eine kollektive Glaubensordnung zu befriedigen – mithin als Projektionsfläche zu wirken, in der sich ein allgemeines Begehren wiedererkennt. War dies in einer religiös dominierten Gesellschaft der *Glaube*, so ist es im säkularisierten Staat das *allgemeine Kreditwesen*, die Ordnung der Repräsentation.

Mögen wir glauben, dass wir es hier mit zwei vollständig heteronomen Ordnungen zu tun haben, so lehrt uns doch die Geschichte, dass dem keineswegs so ist. Schaut man den

Staat in Windeln, so ist unübersehbar, dass er noch ganz in der Tradition des scholastischen, mithin: theologischen Denkens steht. In diesem Tableau vermag er sich noch keineswegs selbst zu ernähren, sondern ist vollständig auf die Spitzfindigkeiten der Theologen angewiesen, denen es gelingt, seine Christusebenbildlichkeit vorzuführen und so, peu à peu, das Phantom seiner irdischen Unsterblichkeit zu etablieren.²²⁹ In dem Maße freilich, in dem das Gebilde Wirklichkeit wird, verdrängt es seine Kindheitsscham, geht das Bestreben dahin, jegliche Erinnerung an die peinliche Vorgeschichte zu tilgen. Auch dieser Prozess (den man gemeinhin, etwas unscharf, »Säkularisierung« nennt) entspricht, so seltsam es klingt, noch immer dem Prozess der verlorenen Form. Das wächserne Positiv wird gleichsam ausgeschwitzt, und die Hohlform wird mit jenem neuen Begehren gefüllt, das die Menschen des Spätmittelalters bewegt.²³⁰ In scharfer Abgrenzung zur Kindheitsform wird diese Verhärtung nun als *Naturzustand* ausgegeben, ja, lässt sich dieser vermeintliche Naturzustand nun nutzen, die theologischen Rückstände (die doch die Bedingung seiner Möglichkeit sind) retroaktiv zu exorzieren. Solchermaßen gereinigt kann das *Dispositiv* der Macht wie eine *naturgegebene* oder zumindest *naturrechtliche* Ordnung erscheinen.²³¹ Allerdings ist für die nachträgliche *Naturalisierung* dieser symbolischen Ordnung ein Preis zu entrichten – fordert die Aufrechterhaltung des Scheins, dass man, wie es heißt, den Rahmen wahrt (eine Redeweise, die noch immer an die zentralperspektivische Herrschaftssprache und Verschlüsselungstechnik gemahnt). Mag es auch keinen Gott mehr geben, so gibt es doch den *Kult der Repräsentation*, dem jede Macht tributpflichtig bleibt.

Ruft man sich die eingangs zitierte Dialektik von *Gebrauch und Bewusstlosigkeit* in Erinnerung, so sieht man, dass die

Selbstverhüllungstechnik des Immanuel Kant nicht bloß als individueller Tick aufzufassen ist, sondern dass sie in einem viel größeren Maßstabe eine Rolle spielt. Mit dieser Maßstabsänderung freilich geht ein qualitativer Sprung einher. Mag man den Verhüllungstick des Philosophen der Individualpathologie zuschlagen, so wird man, wo es im großen Maßstabe geschieht, geneigt sein, dies nicht als pathologisch, sondern als eine Art Selbstverständlichkeit aufzufassen. In diesem Sinn ist, was gelegentlich der *allgemeine Verblendungszusammenhang* genannt wurde, nichts anderes als die Grundverfassung der modernen Gesellschaft. So basieren sämtliche Steuerungsmechanismen dieser Gesellschaft (Geldmission der Zentralbank, allgemeine Steuer, Gewaltmonopol etc.) darauf, dass die Mitglieder bestimmte Glaubenssätze für wahr nehmen. Das *kollektive Unbewusste* ist viel mächtiger als eine bloß individuelle Verdrängungsapparatur. Es kann daher nicht verwundern, dass der einzelne Denker – auf die gleiche Weise, wie er als Konsument der *Geldillusion* erliegt – sich der politischen Philosophie eines solchen Gemeinwesens unterwirft. In diesem Sinn wird der Diskurs, dem Prozess der Geldillusion analog, zu dem, was man eine *Geistillusion* nennen könnte.²³²

Von Dostojewski stammt die schöne Bemerkung, dass man Geld als *geprägte Freiheit* auffassen müsse – eine Bemerkung, die sich mühelos auch auf den Geist übertragen ließe. Auch der Diskurs ist *geprägte Freiheit* – eine Freiheit also, die, weil sie weiß, dass sie sich der *Prägung* verdankt, keinerlei Neigung und Notwendigkeit verspürt, über die Bedingung ihrer Möglichkeit zu sinnieren. So wiederholt sich, was in der pathetischen Geste des Demokrit vorgezeichnet ist: Aus der Verschwiegenheit der Macht kann eine Form der kollektiven Selbstblendung werden. Dies erklärt die staunenswürdige Naivität, mit der die *Kinder des Nationalstaats* das *Primat der Politik* behaupten, mit der man für

bare Münze nimmt, was doch, vor allem anderen, eine kollektive Glaubensordnung ist. Dies erklärt auch, was ansonsten schwer verständlich ist: dass hoch gebildete Menschen komplett in der Matrix eines Gemeinwesens aufgehen können, ja, dass diese Matrix – gerade in dem Maße, in dem sie erfolgreich ist – das Bewusstsein ihrer selbst verliert. Der Staat verwandelt sich zu einer bewusstlosen, aber gleichwohl überaus funktionstüchtigen Maschine.

Die Frage aber ist: Was passiert, wenn eine Stimme laut wird, die auf des *Kaisers nackte Kleider* hinweist? Ein Exempel für eine solche Enthüllung – keineswegs kindlich, sondern mit maliziöser Provokation vorgetragen – war Carl Schmitts Diktum, dass *alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriff* sind. Wenn diese Aussage (die doch in der Sache durchaus präzise war) zu einem Skandalon werden konnte, so vor allem deswegen, weil hier der Rahmen verletzt, weil mit dieser Frage die *Geistillusion* der Vernunft sichtbar wurde (jene Geistillusion, von der die alltägliche Rede vom *Primat der Politik* kündigt, und die in der Megalomanie des *nation building* nur ihre radikale Zuspitzung findet). Mit dieser Frage erscheint nicht bloß der blinde Fleck der herrschende Theorie, nein, der *Geist der Gesetze* selbst (auf dem all diese Theorien doch fußen) entblößt sich als bloßer Schein und als Bemäntelung seines Mangels. Tatsächlich wäre – der Dialektik von Gebrauch und Bewusstlosigkeit gemäß – zu mutmaßen, dass ein solcher Rahmenbruch nur dann stattfindet, wenn das Bild seine Faszination verloren hat, wenn also ein *grundfremder*, neuer Blick in der Welt ist.

Und wirklich klingt die Rede vom Staat²³³ schon wie die Beschreibung einer untergegangenen Epoche, die mit der gegenwärtigen, komplizierten Gemengelage wenig zu tun hat. Nicht zufällig hat sich der politische Diskurs (mehr oder

minder stillschweigend) vom *Primat des Politischen* verabschiedet und sich stattdessen darauf eingestimmt, die Bewegungen jenes kopflosen Weltgeistes zu antizipieren, der als »Globalisierung« von sich reden gemacht hat – oder er hat, um seinerseits Souveränität und Entschlossenheit vorzutäuschen, sich die Verbreitung der Globalisierungslogik zur Aufgabe gemacht. Nun ist die Rede von einer Revolution ohne Revolutionär schon befremdlich genug; befremdlicher noch wird sie, wenn man die chaotische Ordnung des Netzes in Augenschein nimmt, all die bizarren, unvorhersagbaren Konstellationen, die keine noch so verwegene Phantasie sich hätte ausmalen können. Hier eine monolithische Instanz anzusetzen, fällt schwer. Sehr viel plausibler wäre hingegen, dieses amorphe, schwer zu fassende Gebilde als Verkörperung dessen aufzufassen, was ich die *Scham der Philosophen* genannt habe.

Man könnte verneinen, dass sich das Geschlecht der Geräte gegen die Philosophie erhoben und ihren Führungsanspruch desavouiert hat. Dieses *Coming Out* macht ein Doppeltes sichtbar: zum einen, dass der Körper des Wissens keinesfalls als *neutral und abstrakt*, sondern im Gegenteil: als geschlechtlich hoch aufgeladen zu denken ist; zum anderen, dass das *denkende Ding* aller Rationalität voraus eilt, genauer: dass sich das Denken seinerseits auf die *neuen Realitäten* einstellen muss. In der Tat ist unübersehbar, dass das Unterschlagene der Philosophie die Gedankenbühne erobert hat. Die Verschiebung der Schwerpunkte (hin zur Medienphilosophie, zur Frage des Geschlechts, zur Archäologie der politischen Macht) ist beredtes Zeichen dafür. So besehen könnte man der Ansicht zuneigen, dass die Verirrungen des Immanuel Kant längst überwunden sind – dass es die *Begierde* ist, die den Text schreibt.

Dennoch: Hält man sich vor Augen, dass die Kulturrevolution, deren Zeugen wir sind, nichts anderes als eine *Re-*

volution der Schrift darstellt (nämlich der Übertritt in ein neuartiges Zeichensystem, bei dem die ganze Welt, alles, was elektrisierbar ist, zum Zeichen wird),²³⁴ so bekommt die Geschichte von der Scham der Philosophen eine neue Bedeutung. Nicht zufällig ist das Triebwerk, das die griechische Polis antreibt, das Alphabet. Folgt man nun nicht der triumphalen Selbstauslegung der Philosophie, sondern ihrer Scham, so ließe sich die Geschichte der Polis (wie die der Philosophie) als Versuch lesen, eine entfesselte neue Zeichenordnung in ein Bild von der Natur, schließlich in eine Gesellschaftsordnung zu überführen. In diesem Sinne wäre die Philosophie lesbar als Versuch, den *Alphabetisierungsschock* zu verwinden – und das Bild von der Welt mit dem Bild des Zeichens in Einklang zu bringen. Dieser Alphabetisierungsschock ist im Grunde nichts anderes als die Einsicht, dass wir, in dem Maße, in dem wir uns in bestimmte symbolische Vehikel hineinbegeben, erleben müssen, dass wir uns ihrem Fortbewegungsmodus unterstellen – ja, dass wir unsere *öffentliche Verkehrsordnung* auf diese Vehikel einstellen müssen. Genau das ist es ja, was in der Gegenwart passiert – und was eine enorme intellektuelle Herausforderung darstellt. Denn wir erfahren, dass sich zwischen unserer tradierten »öffentlichen Ordnung« und unseren symbolischen Vehikeln eine Kluft auftut, eine Kluft, die nicht gefüllt werden kann, sondern nur als *subjektloser* Vorgang in Erscheinung tritt. In diesem Sinne ist die Rede von der »Globalisierung« bereits eine Bankrotterklärung des Denkens. Vor allem aber macht sie klar, dass uns diese *schamhafte* Seite der Philosophie näher ist als die triumphale Selbstbehauptung der reinen Vernunft.

Auf *dieser* Ebene wiederum bekommt die philosophische Scham, die in der philosophischen Legendenbildung nur verhüllt werden konnte, eine neue Bedeutung. Denn nun lassen sich die Abgründe und Problemzonen, mit denen das

Denken in seinem *vorphilosophischen* Zustand zu tun hat, lokalisieren – lässt sich fragen, wie sich Gesellschaft und Schriftsystem miteinander verbinden. Auf eine zeitgemäße Ebene gebracht, wäre die Frage: Wie wäre eine Gesellschaft beschaffen, die dem entfesselten digitalen Zeichen entspricht? Was bedeutet diese neue Gedankenmaschine für uns selbst, also für das Bild, das sich der Einzelne von sich selbst, und für das Bild, das er sich von der Gesellschaft macht? Und wie, zuguterletzt, ist es möglich, sich ein Bewusstsein der »Zeichenhaftigkeit« dieses Bildes zu bewahren?

Versucht man, probeweise, eine dieser Fragen zu beantworten, wird man sehen, dass hier eine alte philosophische Problematik wiederkehrt. Denn man könnte geneigt sein, zwischen der *abstrakten Rationalität der Maschine* und ihrem *User* zu unterscheiden. Diese Unterscheidung liegt umso näher, als die Maschine als das Andere der menschlichen Willkür in Erscheinung tritt: ein selbsttätiger, »intelligenter« und von aller Subjektivität gereinigter Automatismus. Nicht bloß, dass dieser Automatismus gar nicht anders kann als logisch zu denken, sein besonderer Vorzug ist, dass er, von menschlicher Flatterhaftigkeit und Willkür befreit, der gestrengen Kantischen Maxime, nämlich der »Pflicht der Apathie«, endlich Genüge tun kann. Vor diesem Prospekt könnte man es sich angelegen sein lassen, die Logik der Maschine selbst zu einer Philosophie zu adeln – nur dass diese kopflose »Philosophie« *totalitäre* Züge trägt.

Tatsächlich liegt diese Verführung auf der Hand, ist der Computer, anders als das Alphabet oder der Räderwerkautomat des Mittelalters, geradezu der Inbegriff eines *denkenden Dings*, eines Dings zudem, das nun nicht mehr bloß in der Phantasie der Denker existiert, sondern selbst eine Autonomie angenommen hat. Was im Falle der Logik, die für sich selbst sorgen soll, noch ein Wunschgedanke ist – und

sogleich das Bildnis des *bedürftigen* Logikers auf den Plan ruft –, ist in der Computerwelt längst eine Realität. Wir stehen einer Generation von Maschinen gegenüber, die für sich sorgen können. Damit aber hätte sich ein alter Wunschgedanke der Philosophie tatsächlich erfüllt. Der Körper des Menschen (als das eigentlich verunreinigende Moment) wäre ausgeschaltet, und die Logik hätte endlich jene körperlose Form angenommen, die Descartes in seinen *Meditationen* vorgekostet hatte. So besehen ließe sich die Maschine geradezu als *Apotheose* der Philosophie auffassen.

Freilich: Folgt man diesem Impuls, so handelt man sich unweigerlich einen Wiedergänger der *reinen Vernunft* ein.²³⁵ Tatsächlich fällt es schwer, die religiöse, gnostische Seite dieser Denkrichtung zu übersehen, verraten die Gruppen, die sich derlei digitalen Welterlösungsprojekten verschrieben haben, dass man hier in einem religiösen Register gelandet ist. Dass ein Wissenschaftler, der sich der Nüchternheit und der Abstraktion verschrieben hat, nur ungern einer solchen Gemeinschaft assoziiert werden möchte, ist verständlich. Dennoch hat diese Distanz eher ästhetischen Charakter. Denn auch dort, wo die Maschine (die Logik des Informationsbegriffs) der Wissenschaft als dienstbares Medium zuarbeitet, liegt eine *totalitäre* Versuchung. Diese Versuchung, das ist das Interessante, besteht nicht darin, dass man einer bestimmten Weltanschauung frönt, sondern im Gegenteil, dass man mit der strengen Logik der Maschine über eine Gedankenapparatur verfügt, die es erlaubt, den menschlichen Faktor auszustreichen – und stattdessen das Geschäft der Maschine zu betreiben.

Man könnte sagen: Mit dem Computer, als *denkendem Ding*, verschwindet der Philosoph – bekommt man andererseits eine *kopfloze Philosophie* in die Hände gespielt.²³⁶ Mit diesem Übergang in die *Kopflosigkeit* kommt jene merkwürdige Begehrensordnung ins Spiel, die in der Figur der

Guillotine präfiguriert ist. Wenn die Guillotine, auf einem Marktplatz postiert, ihrerseits eine *Gefräßigkeit* freisetzt und sich darin gegen die Menschen selber kehrt, so bedeutet dies, dass im Verdinglichungsakt eine Art Qualitätswandel stattfindet – dass das Begehren der Abstraktion durchaus in die *Perversion* umschlagen kann. Wie aber kommt es dazu? Der tiefe Grund für diesen Umschlag liegt darin, dass man der Maschine eine eigene Gesetzmäßigkeit zuspricht, sich damit aber den Blick darauf verstellt, dass sie (als *Körper des Wissens*) nichts anderes ist als ein symbolisches Spiegelbild unserer selbst. Als abgespaltene, nicht-anthropomorphe Instanz wird die Maschine zum Statthalter der abstrakten Vernunft, zu einer Totalität, die für das Ganze eintreten soll. Folgt man ihrer Binnenlogik (in der der Mensch nicht mehr vorgesehen ist), vermag sie, mit perverser Konsequenz, einen abstrakten Gedanken zu exekutieren.

Hat man dies vor Augen, sieht man, dass sich hier ein altes philosophisches Problem keineswegs auflöst, sondern geradezu radikalisiert. Denn jene Spannung, die sich ehemals am Körper des Einzelnen artikulierte, verlagert sich ins Gesellschaftliche. Sich in den Besitz einer solchen Maschine zu bringen, sich mit ihr zu identifizieren, vermittelt eine Art abstrakter Macht – die man wiederum dem Nirgendwo des Marktes, einer ebenso amorphen wie ungreifbaren Menschenmenge auferlegt. Fordert Kant die *Pflicht der Apathie* zuallererst von jedem Einzelnen selbst, ist der Nutzer der Maschine dieser Forderung enthoben – kann er sich doch in der Illusion wiegen, dass die Maschine (die dies par excellence vorführt) ihn stellvertretend dieser lästigen Pflicht enthebt. Seinerseits aber bringt er die Maschine, wie ein symbolisches Kriegsgerät, gegen die Gesellschaft im allgemeinen in Stellung – fordert also von anderen ab, was er doch selber verweigert.

Wie dieser Mechanismus funktioniert, lässt sich an der Geschichte der Todestechniken exemplifizieren: Wenn man

sechs Menschen versammelt, um den Knopf zu betätigen, der einen Delinquenten exekutiert, wenn aber keiner der sechs sicher sein kann, dass es sein persönlicher Knopfdruck war, der dies bewirkt hat, so wird sich jeder einreden, dass sein persönlicher Handgriff keine Bedeutung gehabt hat. Das Ding ohne Denker, die *kopflose Philosophie*, wird also zu einer Tat ohne Täter. In einem konkreten Sinne ist die kopflose, dinggewordene Philosophie um ein vielfaches mächtiger als ein einzelner Denker es jemals hat sein können. So besehen könnte man die Wittgensteinsche Formel *Das Symbol als solches scheint unbefriedigt zu sein* geradezu als eine Schreckensvision auffassen, wird man einer kopflosen Philosophie viele Köpfe opfern müssen.

Freilich ist all dies keine Naturnotwendigkeit. Das *Symbol als solches* ist ein Phantasma, eben so wie die Annahme, dass ein Computer »intelligent« oder der Informationsbegriff eine Naturtatsache sein könne. Wenn derlei einen Schein von Wahrheit reklamieren kann, so nur, weil das denkende Ding eine so überragende Verführungskraft ausübt – und weil es sich darüber hinaus mit den großen Metaphern der Philosophie verbinden lässt. So besehen ist es gleichgültig, ob man es mit einem kopflosen Weltgeist oder mit einem Philosophen zu tun bekommt, dem die Maschine im Kopf herumspukt – man wird doch immer darauf verwiesen, dass man es nicht höheren Wesen, sondern mit menschlichen Artefakten zu tun hat. In genau dieser Hinsicht wächst der Frage nach der Scham der Philosophie eine neue Bedeutung zu – und zwar als Forderung, sich der eigenen Mittel bewusst zu werden. Man könnte dies als *Medienphilosophie* auffassen – tatsächlich jedoch ist es weit mehr als das.

Denn vor allem ist man hier mit dem *Problem* der Medien, der Dialektik von Gebrauch und Bewusstlosigkeit konfrontiert. Vor der Frage dieses Problems wäre die Geschich-

te der Philosophie neu zu lesen – als ebenso stolzer wie insuffizienter Versuch, das Geschlecht der Geräte auszublenden, sie zu bloßen und dienstbaren Metaphern herabzuwürdigen. Tatsächlich wäre die entscheidende Frage, ob der Denktakt tatsächlich im Kopf des einsamen Denkers – oder ob er nicht vielmehr in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit stattfindet. Wenn man die universale Maschine als das kopflose Subjekt der Philosophie begriffe, so hätte man den Fokus des philosophischen Fragens verschoben. Es ginge nicht mehr darum, als Königs-Philosoph in Erscheinung zu treten, sondern sich jenen Mitteln zuzuwenden, die, wie Albert Camus einmal so schön gesagt hat, den Zweck heiligen sollen. Tatsächlich enthüllt das »denkende Ding«, dass es keiner äußerlichen Zwecksetzung bedarf, sondern in ihm selbst bereits alle erdenklichen Zwecke angelegt sind – die Megalomanie des Dr. Mabuse ebenso wie die Scham, der Gedächtniskraft der Apparatur niemals standhalten zu können. Man begriffe das Mittel als einen Spiegel, dessen Sinn darin liegt, die eigene Begrenztheit zu transzendieren.

Was aber heißt es für die Philosophie, wenn sie sich nicht mehr im Zeichen der *Wahrheit* etablieren kann, sondern sich der Frage ihrer Mittel stellen muss? Auch hier, merkwürdigerweise, ist die Geschichte der Philosophie aufschlussreich. Man kann feststellen, dass das Ende der Metaphysik mit einer neuen Aktualität der Sophistik verbunden ist. Dort, wo die philosophische Festung geschleift worden ist, wo *absolute Gewissheiten* hinfällig geworden sind, kehren, mit aller Dringlichkeit, jene Zweideutigkeiten zurück, denen sich die Philosophie zu entwinden geglaubt hatte. Wo Wahrheit herrschte, stehen fortan Wahrnehmungsfragen auf dem Tapet; wo man *zeitlose Wahrheiten* verkünden konnte, kommt es darauf an, à jour zu sein; und wo die Rede sich im Gestus unpersönlicher Neutralität gefallen konnte, wird urplötz-

lich (von einer Fernsehkamera in den Fokus genommen) die Physiognomie des Einzelnen sichtbar. Relativität, Zeitlichkeit und individuelle Brechung – all dies lässt die Philosophie gleichsam ins Register der Künste zurückkehren. Diese Lage erinnert deutlich an jenen Zustand, der der Philosophie in ihren Anfängen eignete. So ließe sich geradezu von einer *Rückkehr der Sophisten* sprechen. Als boshafter Kulturkritiker könnte man sich an Platons Wort von den *Seelengroßhändlern* erinnern, die sich im Kampf um die Aufmerksamkeit auf besonders nachhaltige, populistische Weise hervortun. Dennoch verstellt ein solch harsches Urteil den Blick auf die *historische Zwangsläufigkeit* dieses Prozesses, darauf, dass sich hier genuin philosophische Probleme fortschreiben. Tatsächlich kann sich die Rede des postmetaphysischen, postmodernen Intellektuellen aus nichts anderem als aus der Zweideutigkeit speisen, also aus dem, was den Unterschied macht, die *différance*.²³⁷ Genau das aber ist das eigentliche Metier der Sophistik: die Inszenierung der Paradoxie und die Dekonstruktion, die Hochschätzung der *Gelegenheit*, der Gebrauchscharakter des Wissens ebenso wie die pure Lust an der sprachlichen und gedanklichen Artistik. Dennoch ist dies nicht bloß einer *philosophievergessenen* Frivolität, sondern der Tatsache geschuldet, dass das Denken auf sich selber zurückfällt.

Dieser Rückfall des Denkens auf sich selbst ist nun keineswegs eine Regression, geschweige denn ein Rückschritt. Konnten sich die Logiker versichern, dass sie ihre *Theorien* nicht selbst produzieren, sondern ihrer teilhaftig werden²³⁸, muss man nunmehr begreifen, dass man das Paradies der falschen Vögel verloren hat, dass jeder Denker seine Gedankensysteme *selber verbricht*.²³⁹ Es gibt keine Instanz, auf die man sich herausreden könnte (es sei denn um den Preis, dass man eine metaphysische Batterie reaktiviert). Positiv gefasst geht es um eine Weiterung des Blickwinkels, um eine Ver-

schärfung dessen, was man *Selbstreflexion* nennt. Es ist diese Verschärfung, die es erfordert, die Geschichte der Philosophie einem neuen Blick zu unterziehen – geht es doch darum, ihre Auslassungen und Verdrängungsoperationen in den Blick zu nehmen. Wenn der Philosoph Joachim Ritter (sehr zu Recht) notierte, dass die politischen Theorien des Platon und Aristoteles als theoretische Wiederbelebungsversuche sterbender Gemeinwesen aufgefasst werden müssten – wenn er daraus aber die Schlussfolgerung ableitet: *Die Theorie hat daher auch die Bestimmung, im Begriff festzuhalten, was in der geschichtlichen Welt untergeht*,²⁴⁰ so übergeht er leichtthin, dass Platon und Aristoteles sich auf vergehende Ideale beziehen, nicht aber den Grund dieses Untergangs ins Auge fassen können. Auf jeden Fall ahnt man, dass eine so begriffene Theorie auf dem Weg zu jenem fabelhaften Reich ist, da *das Wünschen noch geholfen hat*, dass es ihr aber unmöglich sein wird, den Wirkkräften der Gegenwart die Stirn bieten zu können. Tatsächlich ist fraglich, ob hier von einer selbstreflektierten Theorie, oder nicht vielmehr: von einem *metaphysischen Begehren* die Rede sein sollte, von einem Begehren, das bestimmte Aspekte der Wirklichkeit *nicht* ins Auge fassen möchte. Die Tabuisierung der Schrift und des Geldes führt die Philosophie in den Bereich der Geistillusion, dorthin, wo man sich *Freiheiten* herausnimmt, deren kulturelle Prägung man verleugnet, wenn nicht gar: denunziert. Die Verführung der Metaphysik, kurz gesagt, lauert überall dort, wo man das selbstverfertigte Symbol als »Natur« verherrlicht – oder, umgekehrt, als unbedeutendes, *arbiträres Zeichen* verkleinlicht. So besehen ist Nietzsches schönes Wort von der »Hinterwelt« durchaus berechtigt, kommt einem Denken, das sich auf diese Weise überspannt, durchaus etwas *Hinterwäldlerisches* zu.

Vielleicht läge eine der erstaunlichsten Perspektiven der Philosophie in einer Ehrenrettung der Sophistik. Entschlägt

man sich nämlich jenes hässlichen *Seelengroßhändler*-Bildes, das die platonische Lehre uns übermittelt, so sähe man eine Denkrichtung, deren Feld nicht in einem *atopischen Nirgendwo*, sondern in der eigenen Begrenztheit liegt. So ist der Sophist, *nolens volens*, ein Gelegenheitsdenker, einer, der sich auf die Lage einstellen muss, der den Einsatz seiner Mittel überdenkt, der die Gesellschaftlichkeit seines Tuns im Auge behält. Weil hier das Denken auf sich selber zurückfällt, geht es nicht um Wahrheit, sondern um die Art und Weise, wie diese dem Betrachter erscheint, es geht nicht um die Zeit, sondern um die Jeweiligkeit, nicht um das Ziel, sondern um den Einsatz der Mittel. Der aufgeklärte Sophist wüsste darum, dass sich bestimmte Fragen nicht lösen lassen, sondern in der Unschlüssigkeit verbleiben müssten – dass es Fragen gibt, die nicht ein-für-alle-Mal, sondern nur vorläufig gelöst werden können. Diese Unschlüssigkeit, oder, positiv gedacht: diese Offenheit zu forcieren und den Konflikt zu jenem Punkt zu treiben, wo er seine schärfste Formulierung erhält, ist ein genuin philosophisches und ernstzunehmendes Unterfangen. Man käme zu einem Denken des Widerspruchs, in dem das Paradox und die Ambivalenz nicht Beleg für einen gedanklichen *Webfehler* sind, sondern Ausdruck eines unaufhebbaren Widerspruchs, der sich immer wieder neu entfaltet.

Tatsächlich ist dieser kleine Zusatz (der *aufgeklärte* Sophist) wesentlich: Es geht darum, sich vor Augen zu halten, in welchem Maße das Denken bereits vorgeprägt ist.²⁴¹ Der aufgeklärte Sophist würde wissen, dass die Kamera, welche die *Übertragung seiner Rede* besorgt, eine bestimmte Eigengesetzlichkeit hat, ja, dass diese Eigengesetzlichkeit, bis zu einem gewissen Grade jedenfalls, seine Rede strukturiert. Er würde wissen, dass er, als Teil einer gesellschaftlichen Scheinproduktion, so oder so, zu dieser Produktion beiträgt. Er würde wissen, dass er dieser Prägung, dieser *gesellschaftlichen*

Scham, nicht entkommen wird – aber er würde ebenso wissen, dass es keinen Grund gibt, die *historische Prägung* seinerseits zu einer Metaphysik zu adeln. Mag sein, dass die Gesellschaft nach einer solchen Metaphysik giert, ja, dass Gesellschaft nur möglich ist, wo ein jedermann an die Existenz einer »Hinterwelt« glaubt (also daran, dass sich im Tresor der Bank tatsächlich eine materielle Deckung befindet) – es bliebe dennoch die Aufgabe der Philosophie, sich das Phantasmatische dieser Konstruktion vor Augen zu halten, und zwar (und dies ist ein Paradox erster Ordnung) als eines offenbar *notwendigen Scheins*. Aufgeklärte Sophistik hieße, das Paradox paradox sein zu lassen, nein, mehr noch: die Paradoxie als Batterie des Denkens zu akzeptieren und fruchtbar zu machen. In diesem Sinne hätte man es mit einer radikalisierten Aufklärung zu tun, einer Aufklärung, die sich über die Grenzen der Aufklärung bewusst wäre.

Vielleicht wäre das Schönste, was über einen Philosophen gesagt werden könnte, die Umkehrung des Mottos, unter dem dieses Buch steht: *Als dächte er, weil er liebt*.

Anmerkungen

- 1 E.A.Ch. Wasianski: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm*. Berlin 1912, S. 227; in Neuauflage: E.A.C. Wasianski: *Zuhaus bei Kant*. Berlin 2006, S. 22-23.
- 2 Wasianski: *Zuhaus bei Kant* [Anm. 1], S. 123.
- 3 *Die Schmerzlosigkeit – Lust in Ruhe*, heißt es bei Epikur. Cicero, der sich darüber auslässt, behandelt diese Substitution eingehend. Vgl. Cicero: *Fünf Bücher über das höchste Gut und Übel*. Übers. und erläutert v. J. H. von Kirchmann, Leipzig 1874, S. 73.
- 4 Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*. In: ders.: *Werke*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. 1977. Bd. 8, S. 540. – In diesem Kontext ist bemerkenswert, dass Kant – in stoischer Tradition – die Apathie als den Quell aller Tugend auffasst und ihr ein eigenes Kapitel widmet: XVI. *Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) notwendig vorausgesetzt*. Vgl. ebenda, S. 540. – Was die Sorge um den eigenen Körper anbelangt, so bemerkt der Biograph und Zeitgenosse Reinhold Bernhard Jachmann: »Es hat wohl nie ein Mensch gelebt, der eine genauere Aufmerksamkeit auf seinen Körper und auf alles, was diesen betrifft, angewandt hat als Kant.« Vgl. Reinhold Bernard Jachmann: *Immanuel Kant geschildert in Briefen*. In: *Immanuel Kant*. Stuttgart 1993, S. 171. Diese beständige Sorge steht in einem fast grotesken Gegensatz zu der Bezeichnung, die Kant seinem Körper zuteil werden lässt, nennt er ihn doch angelegentlich »meine Armseligkeit«. Vgl. Wasianski: *Zuhaus bei Kant* [Anm. 1], 116. – Tatsächlich ist der Ausruf *Kann ein Mensch gesünder sein als ich?* nur schwerlich mit der »Pflicht der Apathie« vereinbar, zeigt sich, dass sich hinter der philosophisch zur Schau getragenen Leibverachtung etwas anderes verbirgt: eine fortgesetzte Selbstbeobachtung, peinliche Diätetik, eine alle Lebensäußerungen umgreifender Kontrollzwang. So lässt sich der Philosoph die monatlichen Sterbelisten der Königsbergischen Polizeidirektion zukommen, beschäftigt sich mit der Wahrscheinlichkeit seiner Lebensdauer und vermerkt, keineswegs ohne Stolz, wie sich die Reihen um ihn zu lichten beginnen und er in der Liste der Königsberger Gerontokratie beständig aufrückt.
- 5 Kant: *Die Metaphysik der Sitten*. In: ders.: *Werke* [Anm. 4], Bd 8, S.

Anmerkungen

- 557-558.
- 6 Kant: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. In: ders.: *Werke* [Anm. 4], Bd. 11, S. 214.
 - 7 Wasianski berichtet, dass Kant sich bemüht habe, sich beim abendlichen Entkleiden niemals in eine Stellung zu bringen, die ihn oder einen zufällig Eintretenden habe kompromittieren können.
 - 8 Hegel hat ein Sensorium für das Nachzüglerische der Philosophie gehabt: »... so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat.« Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: ders.: *Werke*. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1979. Bd. 7, S. 27-28.
 - 9 »Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte samt und sonders aushängen, gesetzt, daß wir dies vermöchten: wie? hieße das nicht den Intellekt kastrieren?« Vgl. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. In: ders.: *Werke*. Hg. Von Karl Schlechta. München/Wien 1966. Bd. 2, S. 861.
 - 10 Jacques Lacan: »Homöostase und Insistenz«, In: ders.: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch 2* (1954-1955). Olten/Freiburg im Breisgau 1980, S. 82.
 - 11 Kant, der ja bekanntlich die bloß *technomorphe* Vernunft kritisiert hat, hängt der Idee des »natürlichen Automaten« noch immer an – ja, er setzt den Begriff des Organismus und der Maschine in eins: »Organismus ist die Form eines Körpers als Maschine betrachtet.« Vgl. auch Alex Sutter: *Göttliche Maschinen*. Frankfurt/M. 1988, der dies sehr deutlich herausgearbeitet hat.
 - 12 Kant: *Die Metaphysik der Sitten*. In: ders. *Werke* [Anm. 4], Bd. 8, S. 390. – Um ein weiteres Exempel zu geben: »Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein Genuß, zu dem sich ein Teil dem anderen hingibt. In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe, denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Mensch zugleich Erwerbung der ganzen Person – weil diese eine absolute Einheit ist –; folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des andern nicht allein unter der Bedingung

der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich. Daß aber dieses persönliche Recht es doch zugleich auf dingliche Art sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.« Vgl. ebenda, S. 390-391.

- 13 Alexander Koyre hat in seinem bemerkenswert Buch *Descartes und die Scholastik* darauf hingewiesen, in welchem Maße Descartes in der scholastischen Tradition steht – und wie bemüht er andererseits war, diese Traditionslinie zu verbergen. In diesem Sinne artikuliert er Urheberrechtsansprüche, kommt es ihm darauf, dass die Wahrheit »die seinige ist. (...) Er sorgt für seinen eigenen Ruhm und bereitet seiner Legende den Weg.« Vgl. Alexander Koyre: *Descartes und die Scholastik*. Bonn 1971, S. 158.
- 14 Dieser Umstand enthüllt, dass die Kantische Anmaßung, über den *zweckmäßigen Gebrauch der Geschlechtswerkzeuge* zu befinden, tatsächlich nichts anderes ist als eine Despotie der Vernunft. Genau dies hat Jacques Lacan deutlich herauspräpariert, indem er eine merkwürdige Alternative aufgespießt hat, die Kant präsentiert: die Frage nämlich, ob ein Lüstling, wenn man ihn denn mit der Tatsache konfrontiere, dass seine Wollust den Tod bedeute, nicht auf die Einlösung derselben verzichten werde. Vgl. Jacques Lacan: »Kant mit Sade«. In: ders.: *Schriften II*. Weinheim 1991, S. 133-164.
- 15 Auch die Volkswirtschaftslehre, die sich doch die Geldtheorie auf die Fahne geschrieben hat, ist davon nicht ausgenommen. So schreibt Riese: »In der Werttheorie ist Geld nicht zu finden, sie kommt weiterhin ohne Wert aus. Dies weist darauf hin, daß die Nationalökonomie, geht es um Geld, die Normen verletzt, unter denen sie angetreten ist.« Vgl. Hajo Riese: Geld: »Das letzte Rätsel der Nationalökonomie«. In: Waltraud Schelkle, Manfred Nitsch (Hg.): *Rätsel Geld*. Marburg 1995. S. 45-62, S. 46. – Wie berechtigt Rieses Einwand ist, wird sichtbar in einem Text, den der schon betagte Friedrich von Hayek, in der Folge der Abkopplung vom Gold und der Energiekrise der 70er Jahre verfasste, *Die Entnationalisierung des Geldes* betitelt. »Die vorhandene Literatur gibt keine Antwort auf die Frage, warum ein Regierungsmonopol auf die Geldversorgung überall als unerlässlich angesehen wird, oder ob dieser Glaube einfach von dem unerklärten Postulat herrührt, innerhalb jedes gegebenen Territoriums müsse eine einige Art von Geld in Umlauf sein.« Vgl. Friedrich von Hayek: *Die Entnationalisierung des Geldes*. Tübingen 1977, S. 6. – All dies ist umso bemerkenswerter, als

Anmerkungen

ein historischer Rückblick darüber aufklärt, dass sich die Geltung des Zentralbankgelds keineswegs schon immer verstand – sondern sich erst über eine Strafandrohung durchsetzte.

- 16 Zur scholastischen Geldtheorie. Vgl. Raymond de Roover: *La pensée économique des scolastiques*. Montreal/Paris 1971. – Was die Ausnahme anbelangt: Nicole Oresme: *Traktat über Geldabwertungen*. Berlin 1998. – Was die Geschichte des Wuchers, in dogmatischer Hinsicht anbelangt: Benjamin Nelson: *The Idea of Usury. From Universal Brotherhood to Universal Otherhood*. Chicago/London 1969.
- 17 Um ein Argument vorwegzunehmen: Dass Babbage erstmals in Deutschland übersetzt und gedruckt wurde, verdankt sich allein meiner Faszination für dieses Werk.
- 18 Martin Burckhardt: *Metamorphosen von Raum und Zeit*. Frankfurt/M. 1994; ders: *Vom Geist der Maschine*. Frankfurt/M. 1999.
- 19 Dies mag die Faszination erklären, die der (an sich ja etwas ominöse) Foucaultsche Begriff des ›Dispositivs‹ hinterlassen hat – denn er bezieht sich ja ausdrückliche auf eine subjektlose Rationalität. Die Frage allerdings, die Foucault offen lässt, lautet: Wie bildet sich ein solches ›Dispositiv‹ heraus? Woran erhält es sich und wie überträgt es sich auf die Mitglieder einer Gesellschaft? Setzt man hier, wie dies der Foucault von *Strafen und Überwachen* gemacht, allein die Teilhabe an der Macht, so erhält man eine abstrakte Matrix. Sehr viel plausibler scheint es mir hingegen, hier den *imaginären Körper* der Maschine, d.h. die Verheißung, die sich mit ihr verknüpft, anzusetzen. Dies würde erklären, wie sich ein solches Dispositiv von selbst erhält. Es korrespondiert einem Begehren.
- 20 Vgl. Guy Lenôtre: *Die Guillotine*. Berlin 1996.
- 21 Das ist die Geschichte, die Guy Lenôtre erzählt. Die Guillotine etabliert eine abstrakte Rationalität, der nicht nur die bedauernswerten Opfer, sondern auch die Henker zum Opfer fallen. Von der Rationalität der Maschine bedroht sahen, schickten sie sich an, rührende Bittbriefe zu schreiben (man arbeite ja schließlich auch bei schlechtem Wetter, unter ungünstigen Arbeitsbedingungen etc.). Tatsächlich ist die Sozialgeschichte der Guillotine ein Paradebeispiel für die Entfaltung einer neuen Systemrationalität. Ein Beispiel: So war es von altersher üblich, dass der Henker die Kleidungsstücke der Toten erhielt, die er ins Jenseits beförderte. Da nun der *Terreur* ganze Kohorten auf die Bretter schickte, die den Tod bedeuten, stapelten sich dort ganze Kleiderhaufen. Sofort erhoben sich Stimmen, die die Selbstbereicherung der Guillotineure geißelten. Also entschied man, dass die Kleidungsstücke der Adligen

(die sich für diese Gelegenheit fein gemacht hatten) für karitative Zwecke genutzt werden sollten. Die Henker, die sich um ein Privileg gebracht sahen, schrieben abermals Bittbriefe – man möge ihnen doch wenigstens die Gürtel oder die Schuhe lassen. Letztlich jedoch blieb ihnen nichts weiter als die Haare der Toten – die sie zu Perücken macht und in den Handel brachten. Da nun die Henker nicht mehr die Entkleidung der Opfer besorgten, musste der Staat dies erledigen. Um die Gesellschaft nicht mit dem Bild von Karren zu behelligen, die kopflose Leichen zum Friedhof St. Madeleine befördern, besorgte dies des Nachts. Folglich mussten die Beamten, denen es oblag, die Leichen zu entkleiden und ihre Kleidungsstücke zu inventarisieren, dies des Nachts und bei Kerzenschein erledigen (worauf jetzt von dieser Seite Eingaben wegen schlechte Arbeitsbedingungen folgen). – Die *Rationalisierung des Todes* führt zu einer Vergesellschaftung, die aber zugleich ihre eigene Logik unsichtbar zu machen sucht. – Vgl. Guy Lenôtre: *Die Guillotine* [Anm. 21], S. 107 ff.

- 22 Vgl. dazu Günther Anders Bemerkungen zur »prometischen Scham«, der die Asymmetrie von User und Gerät behandelt. In: ders.: *Die Antiquiertheit des Menschen*. (2. Bde) München 1980, Bd. 1, S. 94–95. – Als Vertreter einer alten »prometheischen« Produktionslogik unterschätzt Anders freilich die entlastende Wirkung, die sich mit der Maschine verknüpft, also den Tatsache, dass man sich mit der Maschine gerade deswegen identifiziert, weil sie die eigene Teilhabe (und damit die Verantwortung) ausstreicht.
- 23 Dies ist die Lesart bei Fichte und Schelling.
- 24 »Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*. In: ders.: *Werke*. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1979. Bd. 5, S. 55.
- 25 Wittgenstein, so besehen, markiert eine große logische Ernüchterung. Setzt er im *Tractatus* noch auf den Elementarsatz (und beruft sich folglich auf eine »starke Logik«), so kommt er am Ende seiner Lehre zum pragmatischen Schluss, dass die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch sei – was nichts anderes als einer Kapitulationserklärung gleichkommt. (Mit Dank an Karl-Heinz Lüdeking).
- 26 In gewisser Hinsicht könnte man Boole geradezu einen Antimetaphysiker nennen, glaubt er doch, dass Induktion das höchste wissenschaftliche Vermögen sei: »The last and highest step in the progress of science, is the reducing of the secondary laws of the phenomena to some higher

Anmerkungen

and more comprehensive law, standing to them in a relation of a mechanical cause and constituting definite limit to our inquiry. (...) That process of mind by which we are enabled to discover general truths is called Induction. It is the highest exercise of our intellectual powers: and it is that which most specially distinguishes the mind of a man from that of the lower creatures. George Boole: *The right Use of Leisure*.« Zit. nach Desmond MacHale: *George Boole. His life and work*. Dublin 1985, S.42.

- 27 »Die Sätze der Logik sind Tautologien. Die Sätze der Logik sagen also Nichts.« Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*. London 1955, S. 120.
- 28 *Tractatus Logico-Philosophicus* [Anm. 27], S. 126.
- 29 Nietzsche hat diesen unlogischen Anfang der Logik präzise erfasst: »Der überwiegende Hang aber, das Ähnliche als gleich zu behandeln, ein unlogischer Hang – denn es gibt an sich nichts Gleiches –, hat erst alle Grundlage der Logik geschaffen.« Vgl. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: ders.: *Werke* [Anm. 9], Bd. 2, S. 119.
- 30 Es ist aber bemerkenswert, dass es eine indische Logik gibt (das *Rad der Gründe*) – was damit zu tun hat, dass das Sanskrit einer alphabetischen Ordnung folgt.
- 31 »In der logischen Syntax darf nie die Bedeutung eines Zeichens eine Rolle spielen; sie muss sich aufstellen lassen, ohne dass dabei von der Bedeutung eines Zeichens die Rede wäre, sie darf nur die Beschreibung der Ausdrücke voraussetzen.« Vgl. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [Anm. 27], S. 56.
- 32 Ich habe an anderer Stelle, überaus eingehend, diese mythologischen Fragen behandelt. Vgl. *Geist der Maschine* [Anm. 19], S. 60-117.
- 33 Wenn Wittgenstein sagt: »Das Symbol scheint als solches unbefriedigt zu sein«, so konkretisiert er diesen Gedanken, indem er von einem *ungesättigten* und einem *gesättigten Zeichen* spricht. Das ungesättigte Zeichen sei als Hohlzylinder, das gesättigte Zeichen als gefüllter Zylinder zu denken. Vgl. L. Wittgenstein: *Philosophische Grammatik*. Oxford 1969, S. 132 ff.
- 34 So besehen ist selbst der Mythos, der den Alphabetbringer Kadmos mit der Harmonia verbindet, noch präziser – sagt er doch im Namen der *Harmonia*, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile.
- 35 Gewiss mag dies auch für voralphabetische Zeichenordnungen gegolten haben, dennoch befördert die radikale Gestaltlosigkeit des alphabetisch-logischen Zeichens den Ewigkeitsanspruch. Mag die Hieroglyphe des Falken ihn in die Unsterblichkeit überführen, so erbt doch das

Bildzeichen seine Sterblichkeit. Hier markiert das Alphabet eine neue Grenze. Die Zeichen, wenn man so will, verlieren ihre Wetterföhligkeit, sie treten aus der Ähnlichkeit heraus, sie ähneln nichts und niemandem mehr. Es ist interessant, dass Wittgenstein diesen Ebenbruch nicht bemerkt: »Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir uns die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift.« Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus* [Anm. 27], S. 66.

- 36 Heidegger weist, sehr zu Recht, in seiner *Einführung in die Metaphysik* auf diese Sprachmoment hin. Vgl. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953, S. 54 ff.
- 37 Parmenides: *Fragmente*. Vgl. Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch / Deutsch. 2 Bde, 4 Berlin 1922. Bd. 1, S. 154-155.
- 38 Dies ist, nebenbei, das Hauptargument gegen die Theoretiker, die im Alphabet lediglich eine Fortentwicklung der älteren Silbenschrift sehen wollen. Die Silbenschrift ist immer noch zweideutig, ihr haftet, auch wenn sie dies vergessen lässt, ein Bildrest an, vor allem aber gelangt sie nicht zur *Isomorphie* der Zeichen, die für die Logik konstitutiv ist.
- 39 Das griechische *phya* (φυα), von dem sich *physis* herleitet, heißt soviel *aufgehen, walten* – was Heidegger, in einer gewissen Lichtmystik, als *Aufgehen der Sonne* deutet. Vgl. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik* [Anm. 36], S. 54. Harald Patzer hat darauf hingewiesen, dass der griechische *physis*-Begriff sich vor allem auf die Pflanzenwelt bezieht, hier aber nicht den Aspekt des Wachstums, sondern des *Sprossen*, der *Fortpflanzung* betont. Dabei steht im Zentrum das Phänomen des Sich-selbst-Organisierenden, das scharf abgegrenzt wird von der *Zeugung* oder der menschlichen *Hervorbringung*. Die Idee, dass die Physis Zeugung und Geborenwerden mit einbezieht, ist also ein später, bereits philosophiegesättigter Zusatz. Vgl. Harald Patzer: *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*. In: *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main*. Bd. XXX, Stuttgart 1993.
- 40 »Nichts aber hieße die Mathematik mehr verkennen als ihre Unterordnung unter die Psychologie. Weder die Logik noch die Mathematik hat als Aufgabe, die Seelen und den Bewusstseinsinhalt zu erforschen, dessen Träger der einzelne Mensch ist. Eher könnte man vielleicht als ihre Aufgabe die Erforschung des Geistes hinstellen, des Geistes, nicht der Geister.« Gottlob Frege: *Logische Untersuchungen*. Göttingen 1960,

Anmerkungen

- S. 50.
- 41 Das Argument des Aristoteles ist das der Scheinweisheit: »(...) denn die sophistische Weisheit ist nur eine scheinbare, keine wirkliche, und der Sophist verdient sich Geld mit scheinbarer, aber nicht mit wirklicher Weisheit.« Aristoteles: *Organon*, S. 871. In: ders.: *Sophistische Widerlegungen*. Übers. und erläutert von J. H. von Kirchmann, Heidelberg 1883, S. 2.
- 42 Hesychius Milesius, *Onomatologus, Scholion ad Platonis Politeiam*, 600c, zit. nach: Thomas Schirren/Thomas Zinsmeier: *Die Sophisten*. Stuttgart 2003, S. 43.
- 43 Johannes Mewaldt: *Kulturkampf der Sophisten*. Tübingen 1928.
- 44 Der Nomos meint ursprünglich das Zugeteilte, das Geltende. Über die ethnologische Betrachtung der Barbaren wird er, wie auch der Logos, zu einem Sammelbegriff für die Sitte, das Geltende, das, was man heutzutage »Lifestyle« nennen würde. Vgl. Felix Heinemann: *Nomos und Physis*. Darmstadt 1965. – Das Merkwürdige am Nomos-Begriff ist, dass er einerseits in die religiöse Sphäre, andererseits auf den bloßen *Brauch/Gebrauch* verweist. Diese Ambivalenz wohnt der griechischen Kultur inne, die in den Städten Staatsgottheiten installierte, bei denen die Priester die Funktion von Staatsbeamten einnehmen. Die *Verstaatlichung* der Religion bedeutet aber schon eine Wendung zum Säkularen. Vor diesem Prospekt ist es eine Zwangsläufigkeit, dass die *nomoi* (also die Gesetze) in dem Augenblick, da sie als *menschengemacht* aufgefasst werden, ihre soziale Bindekraft verlieren – und umgekehrt als beliebige Setzung erscheinen. Dies etwa ist die Position des Antiphon, der in scharfer Wendung gegen die Volatilität menschlicher Setzung so etwas wie ein »Naturrecht« denkt. Vgl. Gilbert Romeyer-Dherbey: *Les sophistes*. Paris 1985, S. 90.
- 45 Volkmann-Schluck hat darauf verwiesen, dass die *doxa*, also das dem Menschen jeweils Erscheinende, das Anliegen der Sophisten ist: »In der Beschränkung auf den Bezirk, in dem ein jeder sich auskenne, liege die eigentliche Einsicht, die eigentliche sophia. Das ist die Lehre der Sophisten.« Vgl. Volkmann-Schluck *Die Philosophie der Vorsokratiker*. Würzburg 1992, S. 145.
- 46 In diesem Kontext ist die Anklage deutlich, die gegen Sokrates erhoben wird: *Sokrates frevelt und treibt Torheit, indem er unterirdische und himmlische Dinge untersucht und Unrecht zu Recht macht und dies auch andere lehrt*. Vgl. Anm. 137. Tatsächlich charakterisiert dies die Sophistik ganz allgemein, besteht eins ihrer Anliegen darin, den starken Diskurs zu schwächen, den schwachen zu stärken.

- 47 Protagoras, so heißt es, sei der erste gewesen, der Sprechakte benannt habe: Frage, Antwort, Befehl, Aussage, des weiteren habe er die Tempi unterschieden. Mag dies so primitiv sein, dass man von ›Sprachphilosophie‹ gar nicht sprechen möchte, so ist zu bedenken, dass die erste chinesische Grammatik im 17. Jahrhundert, und noch dazu von einem Jesuiten, verfasst wurde.
- 48 Heidegger hat in seiner »Einführung in die Metaphysik« darauf hingewiesen, dass die *doxa*, der Schein, notwendigerweise zum Sein gehört, dass darin ein Zum-Vorschein-Kommen gedacht ist. – Tatsächlich findet sich bei den Sophisten, insbesondere bei Gorgias und Antiphon, ein ausgeprägtes Interesse am menschlichen Sinnesapparat, geht es hier, anders als bei der platonischen und Platon nachfolgenden Philosophie, nicht um *Wahrheit*, sondern um *Wahrscheinlichkeit*. – Dies erklärt die merkwürdige Lehre des Gorgias, dass es nichts gebe, und dass, wenn es doch etwas gäbe, es sich nicht kommunizieren lasse etc. – Gorgias demonstriert hier weniger das Nichts, als vielmehr die Paradoxien, die in der Parmenideischen Seinslehre liegen. Diesbezüglich hat Gilbert Romeyer-Dherbey sehr zurecht von einer »Autodestruktion der Ontologie« gesprochen. Vgl. Gilbert Romeyer-Dherbey: *Les sophistes* [Anm. 44], S. 36 ff.
- 49 Athaeneus X, 454, zit. n. *Die Sophisten* [Anm. 42], S. 253.
- 50 Sokrates spricht im *Kratylos* davon, dass der Herrscher der Unterwelt, Hades, ein »vollkommener Sophist« sei, weil er über den Überfluss und den Reichtum verfüge. Sophistik wird hier begriffen als »Definitions-macht«, die sich aus der Liaison mit dem Tode speist. – Es ist übrigens interessant, dass die Platonische Frage vor allem danach geht, was denn ein Sophist überhaupt sei. Dabei konzidiert ihm Platon, dass er, als vorläufiges, aber irregeleitetes Specimen, dennoch das Sprungbrett zur »wahren Lehre« darstelle.
- 51 Vgl. Fichte: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. In: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Herausgegeben von I. H. Fichte, Band 1-8, Berlin: 1845/1846. Bd. 1, S. 69-70.
- 52 »Die Logik – das Geld des Geistes, der spekulative, der Gedankenwert des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordnes und darum unwirkliches Wesen – das entäußerte, daher von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierende Denken; das abstrakte Denken.« Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: Marx Engels *Werke*. Berlin 1956, Bd. 40, S. 571-572. – Vgl. dazu auch: R.W.

Anmerkungen

Müller: *Geld und Geist*. Frankfurt/M./New York 1977.

- 53 Die Münze mit Nennwert, oder wenn man so will: die gestempelte Münze, die uns mit der Dialektik von Bild und Zahl konfrontiert, ist eine griechische Besonderheit.
- 54 *Barbaros* ist lautmalerisch. Die Etymologie besagt so viel wie *brabbelnd*, folglich kann man sich seine ursprüngliche Lesart als ›Blablabla der Barbaren‹ denken.
- 55 Es ist bezeichnend, dass Protagoras nicht von den Dingen im Sinne der *pragmata* spricht, sondern dass er von *chremata* spricht. Er benutzt also das Wort, das man zur Charakterisierung der Gebrauchsdinge wie der Waren gleichermaßen benutzte.
- 56 Die distanzierte, ethnographische Art und Weise, wie Herodot über das ägyptische Stieropfer schreibt (das drei, oder vier Generationen zuvor in Griechenland ebenso praktiziert worden ist), markiert tatsächlich einen kulturellen Riss: »Wenn sie [die Ägypter] auch nur ein einziges schwarzes Haar an dem Stier sehen, betrachten sie ihn als nicht rein. Es untersucht dies aber ein hierzu verordneter unter den Priestern, wobei der Stier aufrecht steht oder auf dem Rücken liegt; hierbei zieht er ihm die Zunge heraus, ob sie frei ist von bestimmten Kennzeichen (...). Er beschaut auch die Haare des Schwanzes, ob sie nach der Natur gewachsen sind. Wenn das Tier von all diesem frei ist, kennzeichnet er es mit Byblos, indem er diesen um die Hörner bindet, dann Siegelerde darauflegt und den Ring daraufdrückt. Dann führen sie es weg. Die Strafe für einen, der einen nichtgezeichneten Stier geopfert hat, ist der Tod. « Vgl. Herodot: *Historien*, 2. Buch, 38.
- 57 »Die Rede ist eine große Bewirkerin, die mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper die göttlichsten Werke vollbringt. Denn sie vermag sowohl Furcht zu beenden, Trauer zu nehmen, Freude zu bereiten und Mitleid zu vergrößern.« Gorgias: *Enkomion auf Helena*, 8; zit. n. Thoman Schirren, Thomas Zinsmeier: *Die Sophisten* [Anm. 42], S. 83.
- 58 Das ist die Lehre des Gorgias.
- 59 Platon bringt dies auf den Punkt, wenn er den Sophisten als einen ›Seelengroßhändler‹ denunziert.
- 60 Vgl. hier die schöne Dissertation von Georgios Gogos: *Aspekte einer Logik des Widerspruchs. Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität*. Tübingen 1998.
- 61 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson. Jena 1909, S. 106.
- 62 Im Grunde ist dies die *katastrophische* Einsicht der Sophisten: Sie suchen das Recht, aber finden bloß Rechtfertigung. Vgl. Romeyer-Dherbey:

Les Sophistes [Anm. 44], S. 76.

- 63 Marx zitiert eben diese Stelle – und kommentiert: »Aristoteles hat das Geld ungleich vielseitiger und tiefer aufgefaßt als Plato. In der folgenden Stelle entwickelt er schön, wie aus dem Tauschhandel zwischen verschiedenen Gemeinwesen die Notwendigkeit entspringt, einer spezifischen Ware, also selbst wertvollen Substanz, den Charakter des Geldes zu geben.« Karl Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: ders.: *Werke und Schriften*. Hg. von Hans J. Lieber, Benedikt Kautsky. Darmstadt 1975. Bd. VI, S. 945-946.
- 64 Vgl. Burckhardt: *Vom Geist der Maschine* [Anm. 19], S. 31 ff.
- 65 Bernhard Laum war der erste, der in den 20er Jahren ein bemerkenswertes Buch zum *Heiligen Geld* geschrieben hat. Hier beschreibt er den historischen Prozess, aus dem die Münze hervorgeht, nicht wie die Nationalökonomie gerne annimmt, aus dem Tauschhandel, sondern aus dem Sakralen. Vgl. Bernhard Laum: *Heiliges Geld*. Tübingen 1924. Hier findet sich übrigens, in physischer Form, jene analytische Operation, die ich die »*künstliche Zersetzung*« der Welt genannt habe. Allerdings gestattet der Körper des Rindes, das man in eine Taxonomie des Opfers überführt (Schenkel, Zunge, Herz etc), noch nicht, die einzelnen Teile zueinander in Verhältnis zu setzen. Wie verhält sich die Zunge des Opfers zu seinem Herzen? Hier ein Verhältnis zu etablieren, geht nur, wenn man vom Körper des Opfers überhaupt abstrahiert.
- 66 Es ist bezeichnend, dass das Tier, das man opfert, der gesellschaftlichen Arbeit entzogen werden musste, dass es nicht *den Pflug gezogen haben durfte*. Vgl. Laum: *Heiliges Geld* [Anm. 65], S. 26. – Es ist also gerade die Exemption, die Herauslösung aus der diesseitigen Ökonomie, die das Opfer qualifiziert.
- 67 Vgl. Laum: *Heiliges Geld* [Anm. 65], S. 29.
- 68 »Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig Betrügen.« Xenophanes aus Kolophon: *Fragmente*. In: Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Anm. 27], Bd. 1, S. 59-60.
- 69 Xenophanes aus Kolophon: *Fragmente*. In: Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Anm. 27], Bd. 1, S. 60-61.
- 70 Seit 432 herrscht in Athen das Gesetz des Diopeithes: von nun an »soll Klage erhoben werden gegen Leute, die die Religion nicht mitmachen und die astronomische Lehren verbreiten«. Plut. Per. 32.
- 71 Bei Aischylos sagt der Chor: »Neu sind die Herrn, die auf Olymip / Des Steuers walten, neu das Recht, / Nach welchem Zeus gesetzlos richtet. / Was früher groß, macht er jetzt zunichte.« Aischylos: *Der gefesselte*

Anmerkungen

- Prometheus*, 149-152.
- 72 Vgl. Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorf: »Zeus«. In: *Kronos und die Titanen/Zeus*. Darmstadt 1964
- 73 Zeus tritt mit einem Paukenschlag ins Leben: die Kureten erfinden zugleich auch die Pauke. Eupides: *Bakchen*, 120.
- 74 Vgl. Mircea Eliade: *Geschichte der religiösen Ideen*. 4 Bde. Freiburg/Basel/Wien 1994. Bd. 1, S. 59.
- 75 Ich habe den Mythos, aber vor allem den Zusammenhang von Metallurgie und Alphabet, schon im *Geist der Maschine* eingehend besprochen. Vgl. Burckhardt: *Vom Geist der Maschine* [Anm. 19], S. 60-117.
- 76 Es ist, in diesem Zusammenhang, immer von der sogenannten »hoplitischen Revolution« die Rede. Ab dem 7. Jahrhundert verschwinden Kriegerdenkmäler (die dem Gedächtnis eines einzigen Heros gewidmet sind), werden andererseits Hoplitenformationen zur Kampfformation. Die Gründe für diese Revolution werden freilich selten adäquat beleuchtet – was daran liegt, dass man sich einseitig auf Waffentechnik oder politische Organisation konzentriert, das *Ensemble* aber nicht zur Kenntnis nimmt.
- 77 Die Ethnologin Ruth Benedict erzählt von einem Initiationsritus der Pueblo-Indianer, bei dem junge Knaben von Geistern gezüchtigt werden. Dann aber nehmen diese Geister ihre Masken ab und die Knaben, die gezüchtigt worden, züchtigen nun ihrerseits die Geistesakteure. – Sämtliche Akteure werden zum Stillschweigen verpflichtet. Im Gegensatz zum Mythos der Zeusgeburt ist die Entbergung des Rituals als einer menschlichen Institution nicht mit einem Erschrecken verbunden.
- 78 »27. Dort [im Sphairos] unterscheidet man nicht des Helios schnelle Glieder, noch auch der Erde zottige Kraft oder das Meer. So verwahrt in dem festen Verließ der Harmonie liegt der kugelige Sphairos, froh der ringsum herrschenden Einsamkeit. / 27a. Kein Zwist und kein unziemlicher Streit herrscht in seinen Gliedern. / 28. Aber dieser war von allen Seiten gleich und überall endlos, der kugelige Sphairos, froh der ringsum herrschenden Einsamkeit.« Empedokles aus Agrigent: Fragmente. Vgl. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Anm. 27], Bd. 1, S. 236-237.
- 79 Das ist die Lehre des Parmenides.
- 80 Es ist so besehen nachvollziehbar, dass Heraklit dem Feuer *Intelligibilität*, also Vernunft zuspricht. Im Grunde ist das Heraklitische Denken so etwas wie eine Metaphysik des Feuers, hat das Feuer hier die Funktion eines Urstoffes, der *prima materia* übernommen:
»Das Weltall aber steuert der Blitz, [d.h. er lenkt es. Unter Blitz ver-

- steht er nämlich das ewige Feuer. Er sagt auch, dieses Feuer sei vernunftbegabt und Ursache der ganzen Weltregierung. Er nennt [es aber] Mangel und Überfluß.« Vgl. Heraklit aus Ephesus: *Fragmente*. In: Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Anm. 27], Bd. 1, S. 90.
- 81 Eliade hat darauf hingewiesen, dass die Metalle als Kinder der Erde, der metallurgische Prozess mithin als eine künstliche Fertilisation aufgefaßt wurde.
- 82 Nur um die Dauerhaftigkeit, zugleich das Proteusartige dieser Figur zu dokumentieren, ein Zitat von Giordano Bruno: »Die Materie also des Fürsten der Peripatetiker und Gouverneurs jenes hoherhabenen Genies, des großen Makedoniers, nicht weniger als die des göttlichen Platon und anderer, – man benamset sie bald Chaos, bald Hyle, bald Silva, bald Massa, bald Potentia, bald Anlage, bald der Privation Beigemischtes, bald der Sünde Grund, bald das zum Bösen Geordnete, bald das an sich Nichtseiende, bald das an sich nicht Erkennbare, bald das nur per analogiam ad formam Erkennbare, bald tabula rasa, bald das jeder Schilderung Unzugängliche, das Subjectum, Substratum, Substerniculum, bald ein frei Gefild, ein Unendliches, ein unbestimmtes, bald ein prope nihil, bald weder ein Quid noch ein Quale noch ein Quantum, – also nachdem ich mich mit verschiedenen und wechselnden Nomenclaturen, um dieses Wesen zu definiren, zermartert: die Materie wird von denjenigen, welche zum Ziele treffen, ein Weib genennet, kurzum, sage ich, um alle jene Wörtlein in eins zusammenzufassen, sie wird von denen, so die Sache recht ponderiren, ein Femininum betituliret.« Giordano Bruno: *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. Hg. und übers. v. Adolf Lasson. Leipzig 1902, S. 73–74.
- 83 Der Grund: Die Erde hat ihm gesagt, Metis werde einen Nachfolger gebären, der ihn entthronen.
- 84 Dies sind Gedanken, die ich Christina von Brauch verdanke – wie überhaupt das langjährige gemeinsame Gespräch mir viele Anregungen gebracht und einen überaus wichtigen Einfluss auf meine Arbeit gehabt hat. Vgl. Christina von Braun: *NichtIch*. Logik, Lüge, Libido. Frankfurt/M. 1985; dies: *Versuch über den Schwindel*. Zürich/München 2001.
- 85 Apollodorus, 1.5.1.
- 86 »Der Begriff des Chaos ist von Hesiod geschaffen. Wer immer von da an vom Chaos spricht, ist bewusst oder unbewusst von dieser Stelle der Theogonie abhängig. Das hindert nicht, dass das Wort schon in der Antike mißverstanden wurden. Vor allem wohl von der berühmten Stelle Ovids her, in der das Chaos als ›rudis indigastisque moles‹ ge-

Anmerkungen

schildert wird (*Metamorphosen* I. 7), hat sich die falsche Bedeutung eines unentwirrbaren Durcheinanders eingebürgert. Nur wenige alte Zeugnisse bewahren den ursprünglichen Sinn, sich hier viel präziser und interessant ist. Das Wort Chaos heißt ›Spalt, Füllung‹ und gehört zum Verbum *caw*, das etwa in seinen gebräuchlichen abgeleitete Formen vom Aufsperrren des Mundes, vom Klaffen einer Wunde, von Gähnen einer Höhe im Berge gebraucht werden kann.« Vgl. Olof Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basel/Stuttgart 1985, S. 28.

- 87 Auf diese Weise verfährt Aristoteles. Allerdings ist bezeichnend, dass das griechische Wort *hyle*, das später für das Materielle überhaupt stehen wird, in seiner Sprachwelt einen durchaus praktischen Beiklang hat, meint es zuallererst *Zimmermannsholz*.
- 88 Die Hesiodische Schilderung, die das metallurgische Prinzip, retroaktiv auch auf die Zeit des Kroniden ausdehnt, ist ein schöner Beleg für den Einbruch des tellurischen Kultes: »Zeus Vater aber machte ein drittes, weiteres Geschlecht von redenden Menschen aus Erz [= Bronze], dem silbernen in gar nichts gleich, aus den Melischen Nymphen, ein schreckliches und gewalttätiges; denen lag an den Taten des Ares, den seufzerreichen, und an Gewalttätigkeiten; und Getreide aßen die nicht, sondern von Stahl war der markige Sinn, den sie hatten, und roh und ungestalt waren sie, und groß war ihre Stärke, und unantastbare Arme wuchsen aus ihren Schultern auf gedrunghenen Körpern. Bei denen waren aus Erz die Geräte, aus Erz auch die Häuser, und mit Erz pflügten sie auch: noch gab es kein schwärzliches Eisen.« Vgl. Hesiod: *Werke und Tage*. In: Joachim Lactacz: *Die griechische Literatur in Text und Darstellung. Archaische Periode*. Stuttgart 1991, v. 145-150.
Das merkwürdige Phänomen, dass die Erzväter Getreide nicht essen, sondern gleichsam auf eine erzene Urmaterie zurückgehen, geht in die gleiche Richtung. Die »melischen Nymphen«, von denen hier die Rede ist, sind die Töchter des kretischen Königs Melissos (was auf den Honig verweist) – sie entsprechen den heiligen Bienen des Zeus-Mythos.
- 89 Es ist bezeichnend, dass sämtliche Studien, die sich der Frage des Sozialen nähern, auf Begriffe wie ›Identifikation‹ und ›Eros‹ rekurren müssen (in der Regel, ohne hier eine Adresse angeben zu können). So führt Serge Moscovici in seinem *Zeitalter der Massen* alles auf zwei wesentliche Faktoren zurück, das Mimetische (das ist der soziale Verschmelzungswunsch), das Erotische (das ist der individuelle Verschmelzungswunsch). Vgl. Serge Moscovici: *Das Zeitalter der Massen*. München 1984, S. 336 f.

- 90 Es ist merkwürdig, dass die Technikgeschichte, in der Fixierung auf die *pragmata*, stets an diesem sonderbaren Phänomen vorübergegangen ist.
- 91 Folgt man dieser Vorstellung, beginnt die Maschine mit dem Automatismus, der sich der menschlichen Hand entzieht. – Angelegentlich ist auch die Vorstellung geäußert worden, dass auch die Falle als erste Maschine aufzufassen sei – eine Hypothese, die mit der Vorstellung vom »Betrug an der Natur« trefflich zusammengehen würde. Meinerseits jedoch halte ich diese Vorstellung für zu weit gefasst, würde ich dafür plädieren, dem Auftauchen des Wortes (als Indikator für eine konzeptuelle Differenzierung zu folgen).
- 92 Der *daimon* ist der »Zuteiler«, also etwa das, was in der christlichen Welt die *himmlischen Postboten*, die Engel sind.
- 93 Eliade bemerkt sehr zu Recht: »Der Kampf um die »Beherrschung der Zeit« (...), dieser Kampf, sich selbst an die Stelle der Zeit zu setzen, der den Menschen der heutigen technischen Gesellschaft charakterisiert, war bereits in der Eisenzeit entbrannt.« Mircea Eliade: *Geschichte der religiösen Ideen* [Anm. 74], Bd. 1, S. 60-61.
- 94 Genau das ist die Bedeutung, die das griechische *theos* hat. Vgl. Karl Kerény: *Zeus und Hera*. Leiden 1972.
- 95 Der lat. Begriff *mundus* enthält, neben dem, was es an großer Welt gib, also den Himmel, die Menschheit, die Welt als solche, als erste Bedeutungsschicht: die *Toilettensachen* der Frauen.
- 96 Es ist kennzeichnend, dass die Urteile über das *Griechentum* von dieser Zweideutigkeit der Religion gekennzeichnet sind, dass man, je nach Interpreten, entweder die religiöse oder die materialistische Denkweise favorisiert. Entscheidend scheint mir vielmehr die Tatsache, dass die Maschine selbst, als dritter Term, die Ebene dieser Auseinandersetzung darstellt.
- 97 Dies war letztlich das große Thema, das ich im *Geist der Maschine* behandelt habe.
- 98 Immanuel Kant: *Streit der Fakultäten*, 2 Abs. 2.
- 99 Die gesamte vorsokratische Philosophie ist mit der Formulierung dieser Einheit beschäftigt, ob es sich um das Bild des Hauses (»vom Haus der Nacht zum Haus des Tages«) oder das einer in sich geschlossenen Form wie der Sphäre handelt.
- 100 Theoria bedeutet ursprünglich: das *verehrende Schauen*, die Gotteschau.
- 101 Es ist ein interessantes Phänomen, dass Freud, beim Versuch, dem Unbewussten eine biologische Ursache beizugeben, auf die Zelle rekurriert, bei der »das lebende Bläschen mit einem Reizschutz gegen die

Anmerkungen

Außenwelt« ausgestattet wird. Das führt ihn dazu, die Projektion – und zwar bereits auf somatischer Ebene (!) – als Auslagerung von Lust- und Unlustempfindungen zu begreifen: »Es wird sich die Neigung ergeben, sie so zu behandeln, als ob sie nicht von innen, sondern von außen her einwirkten, um die Abwehrmittel des Reizschutzes gegen sie in Anwendung bringen zu können. Das ist die Herkunft der Projektion.« Vgl. Sigmund Freud: »Jenseits des Lustprinzips.« In: Freud: *Das Ich und das Es*. Frankfurt/M. ³1981, S. 139-140.

Freuds Unbewusstes ist eine Blackbox, die aus sich selbst heraus Bilder erzeugt – was freilich die Frage aufwirft, wie verschiedene dieser magischen und monadischen Kästen miteinander in Verbindung treten.

102 Vgl. das Kapitel, das ich zur Genese der Unbewussten geschrieben habe. In: Burckhardt: *Vom Geist der Maschine* [Anm. 19], S. 270-295.

103 Tatsächlich ist hier die Konnotation des lateinischen Wortes hilfreich, hat ›proiacere‹ eher negative Konnotationen, die mit der deutschen Bedeutung des *Auswurfs* präziser gefasst wäre. So ließe sich paradox formulieren: Zeus ist der Auswurf der Menschheit, jenes Simulakrum, das die Ängste der Menschen zu versammeln und zu bannen vermag.

104 Vgl. meine Bemerkungen zur Unbefleckten Empfängnis. In: Burckhardt: *Vom Geist der Maschine* [Anm. 19], S. 118-141.

105 »Wir nähern uns dem Es mit Vergleichen, nennen es ein Chaos, einen Kessel voll brodelnder Erregungen... Von den Trieben her erfüllt es sich mit Energie, aber es hat keine Organisation, bringt keinen Gesamtwillen auf, nur das Bestreben, den Triebbedürfnissen unter Einhaltung des Lustprinzips Befriedigung zu schaffen. Für die Vorgänge im Es gelten die logischen Denkgesetze nicht... Es gibt im Es nichts, was man der Negation gleichstellen könnte, auch nimmt man mit Überraschung die Ausnahme von dem Satz des Philosophen wahr, daß Raum und Zeit notwendige Formen unserer seelischen Akte seien... «S. Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Frankfurt/M. ⁴1963. 18 Bde. Bd. 15, S. 80/81. – Es ist, in Anbetracht dieser schlechthin entzogenen und agnostischen Apparatur, die so etwas wie eine *schwarze Sonne* darstellt, bemerkenswert, dass Freud gleichwohl auf den Kessel rekurriert – was bei Castoriadis zur Formulierung des Magmas geführt hat. Vgl. Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt/M. ²1997.

106 Vgl. Platon: *Timaios*, In: ders.: *Sämtliche Werke*. Platon: Sämtliche Werke. Berlin 1940. Bd. 3, S. 102. – Was die Hoplitenschar anbelangt, so spricht man von einer *Hoplitischen Revolution*.

107 Vgl. David M. Halperin: »The Democratic Body«. In: *Hundred Years*

of *Homosexuality*. London/New York 1990.

- 108 So schreibt Xenophon: »Ja, mein Sohn [...] das ist der Weg zum erzwungenen Gehorsam. Es geht aber noch einen anderen, kürzeren Weg zum freiwilligen Gehorsam, der weit besser ist. Denn die Menschen gehorchen sehr gern jedem, von dem sie annehmen, dasselbe alles, was ihnen nützlich ist, besser Bescheid weiß als sie selbst. [...] Wenn man aber annehmen muss, dass man durch Gehorsam einen Nachteil erleiden, dann lässt man sich weder durch Strafen noch durch Belohnungen dazu bewegen. Denn niemand freiwillig Belohnungen zu seinem eigenen Nachteil an.« Vgl. Xenophon: *Kyrupädie* (gr./dt). Übers. und hg. von R. Nickel. München 1992.
- 109 Mit dem Schild, das die Hopliten in der Hand halten, beschützen sie den Nebenmann; mit der anderen Hand führen sie den Speer. In dieser Formation, so könnte man sagen, ist Nächstenliebe Pflicht.
- 110 Vgl. Kenneth J. Dover: *Homosexualität in der griechischen Antike*. München 1983.
- 111 Vgl. Symonds: *Die Homosexualität in Griechenland*. Berlin 1992.
- 112 Erich Bethe hat in einem bemerkenswerten Aufsatz aus dem Jahre 1907 die Päderastie als dorische Institution nachzuweisen versucht. Erich Bethe: *Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee*. Berlin 1907.
- 113 Eine Anekdote erzählt hier von einem Streit, bei dem der Knabe in zwei Stücke gerissen worden sei.
- 114 Vgl. Wilamowitz: *Platon*. Berlin 1919. 2 Bde. Bd. 1, S. 46.
- 115 Vgl. Bethe [Anm. 112], S. 19. – Dass diese Vereinigung im Zeichen des Apollon Delphinios geschieht, ist bemerkenswert. Die *Delphyne* ist ein Euphemismus für die Gebärmutter, der Tempel von Delphi leitet seine Herkunft darauf zurück, dass der auf einem Delphin reitende Apoll einem kretischen Kriegsschiff begegnet. Anschließend errichtet er den Tempel in Delphi, von dem es heißt, dass er ganz aus Wachs und geflügelt, einmal im Jahr zur Insel der Seligen davonfliege.
- 116 Ein gewisser Pammes, ein thebanischer Feldherr, empfiehlt dieses Prinzip für die böotische Armee. Plut. Dial. 761a. Für die *Heilige Schar*, die 338 bei Chaironea bis auf den letzten Liebhaber vernichtet wurde, ist dies verbürgt. – Xenophon berichtet, dass in Elis und Böotien *erastes* und *ermonenos* Seite an Seite in die Schlacht geschickt werden. Xenophon: *Symposion*, 8.32.
- 117 Dabei ist darauf hinzuweisen, dass die körperliche Penetration als unschicklich gilt.
- 118 Wenn Foucault von einer »Kultur des Sperma« spricht, hat er, insofern

Anmerkungen

er auf diese verbotene Dimension anspielt, durchaus recht. Allerdings müsste man hinzufügen, dass das Sperma – insofern es zum Zeichen gemacht wird – ein Repräsentant einer *symbolischen Zeugung* ist, also des Alphabets.

- 119 Bezeichnenderweise werden Liebhaber und Geliebter in Sparta als *Inspirator* und *Hörer* bezeichnet – ist also jenes eindeutige Verhältnis markiert, wie es noch heute das Universitätsseminar kennzeichnet.
- 120 Die Seele ist, wie auch Platon im *Kratylos* lehrt, dasjenige, was selber atmet. Werden die Vokale Selbstlauter genannt, so könnte man die Seele einen *Selbstatmer* nennen. – Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf hat sich dieser griechischen Seelenlehre zugewandt und sie als ein Produkt der griechischen Kultur identifiziert, das in der *Ilias* noch keine Gültigkeit hat. Vgl. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: *Platon* [Anm. 114], Bd. I, S. 331.
- 121 Xenophon lässt Sokrates über das Verhältnis von Rüstung und Körper sinnieren.
- 122 Foucault hat dies in *L'usage des plaisirs* deutlich gemacht, allerdings ohne auf die mediale Problematik einzugehen. In diesem Sinne bleibt er an den Techniken der Libido-Ökonomie hängen, klärt jedoch nicht, wie es dazu kommt, dass der männliche Körper selbst zum Medium wird. Vgl. Michel Foucault : *L'usage de plaisirs*. Paris 1984.
- 123 Im *Laches* findet sich eine längere Erörterung über das, was ›Tapferkeit‹ sei. Dabei ist es Sokrates angelegen, sie von den Schweinen abzugrenzen und als Teil der Tugend einzugliedern.
- 124 Dies wiederholt sich in den Prozessionsszenen, die es auf Vasen zu sehen gibt: Männer, die einander, in serieller Verkettung, penetrieren.
- 125 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. In: ders.: *Werke* [Anm. 9], Bd. 1, S. 29.
- 126 Das athletische Moment, die Ausbildung des knabenhaften Körpers, seine Ordination in die Rüstung, markiert ein Begehren, das seine Fortsetzung in den *Athleten der Enthaltsamkeit* findet. Ein denkwürdiges Dokument, das diese Deutung unterstützt, ist das weinlose Symposion der Nonnen, das der Bischof Methodios († 311) verfasste, um Platon durch ein christliches Gegenstück zu überwinden. Hier halten die heiligen Jungfrauen eine Rede nicht über den Eros, sondern über die Jungfrauschaft.
- 127 So bezeichnet man in Sparta den Liebhaber und den Geliebten.
- 128 Xenophon: *Symposion*, VIII, 7.
- 129 Vgl. Symonds: *Die Homosexualität in Griechenland* [Anm. 111], S. 102. – Auch Foucault kennzeichnet die antike Hochschätzung des Eros

- als *höfisch*. Vgl. Michel Foucault : *L'usage de plaisirs* [Anm. 122], S. 216 ff.
- 130 Vgl. meine Gedanken zum Dogma der unbefleckten Empfängnis, in Burckhardt: *Vom Geist der Maschine* [Anm. 19], S. 118-141.
- 131 Judith Butler: *Körper von Gewicht*. Berlin 1995, S. 91-92.
- 132 Vgl. Herodot.
- 133 An der Wende zum 5. Jahrhundert, zur Zeit des Kleisthenes, beginnt die Sitte, die Häuser mit einem ichtyphallischen Hermes zu zieren. – Hermes wiederum ist ein Götterkind, das man gelegentlich als den kleinen Kadmos oder auch den *Kadmilos* bezeichnet. Auch hier lässt sich der Bezug zum Alphabetbringer, dem Stifter der Polis, herauslesen.
- 134 Michel Foucault, der sich der Knabenliebe in einem relativ späten Stadium, im Athen des 5. Jahrhunderts zuwendet, hat den Zusammenhang von Knabenliebe und philosophischer Wahrheit deutlich herausgearbeitet – und zwar ausgehend von der paradoxen Situation, die dem Knaben zukommt. Ist der Knabe einerseits Liebes- und Sexualobjekt, so soll er andererseits, als Erwachsener, eine *aktive* Rolle einnehmen – ja, soll das Verhältnis zum Älteren ihn auf diese Rolle vorbereiten. Die moralische Problematik besteht also darin, die *Entwürdigung*, die in der passiven Rolle liegt, umzuformen. Diese Problematik unterlegt allen Beziehungen ein moralisches Differential; so ist beständig und immer wieder neu zu klären, inwieweit ein Verhalten tugendhaft ist oder nicht.
- 135 Wenn, wie die Nationalsozialisten dies in ihren Totenfeiern vorgeführt haben, die *Namen der Gefallenen* aufgerufen werden, verwandelt sich diese Resinszenierung der Kastration in die Produktion eines Megakörpers.
- 136 Ein Fragemet des Euripides sagt: »Gottes Äther und die große Erde. / Er, der Götter und der Menschenvater; / sie empfängt das Nass der Himmelstropfen / und gebiert die Menschen, sie gebiert auch / alle Pflanzen, aller Tiere Arten, / heißt daher Allmutter nach Gebühr. / Was aus Erde ward, das muss zur Erde wiederkehren, und zum Himmel wieder, / was aus Äthers Samen hier entspross. / Sterben gibt es nicht, gibt nur des Werdens / Wechsel; eines löst sich von dem anderen / und erscheint in einer neuen Form.« Vgl. Euripides, *Chrysippos*, Fragment 839, zitiert nach Wilamowitz-Möllendorf: *Platon* [Anm. 114], Bd. I, S. 328.
- 137 Platon: *Des Sokrates Verteidigung*. In: Platon: *Sämtliche Werke* [Anm. 106], Bd. 1, S. 9.
- 138 Mewaldt hat darauf hingewiesen, dass die Schriften eines Protagoras

Anmerkungen

- sich dieses Stoßrichtung durchaus bewusst waren, dass etwa sein Manuskript unter dem Titel *Niederschleudernde Worte* umging.
- 139 Gorgias, auf sein hohes Alter befragt, erklärt dies mit dem »Grundsatz, nichts jemals für einen anderen getan zu haben«. Vgl. Athenaeus XII 548 cd, zit. n. Schirren, Zinsmeier: *Die Sophisten* [Anm. 42], S. 52-53.
- 140 Dabei ist daran zu erinnern, dass Platon seine literarischen Anfänge im dramatischen Register gemacht hat, dass er durch und durch *theatralisch* denkt.
- 141 Platon: *Menon*. In: ders.: *Menon. Euthydemos. Kratylus*. Übers. von Friedrich Schleiermacher. München 1964, S. 55.
- 142 Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: ders.: *Werke* [Anm. 4], Bd. 3, S. 51.
- 143 So erscheint jedenfalls der Sophist Thrasymachos in Platons *Staat* als Verfechter eines *Rechts des Stärkeren*. – Man könnte diese Position ebenso gut als Form der Illusionslosigkeit auffassen, die Ernüchterung, das Recht gesucht, aber bloß *Rechtfertigung* gefunden zu haben. Folgt man dieser Diagnose, wird die Entscheidung des Thrasymachos Realpolitik und Ethik voneinander zu trennen, durchaus verständlich – und verliert die moralische Anrühigkeit.
- 144 Um sich klar zu werden, in welchem Maße dies die tradierten Formen affiziert, lässt sich als Beispiel ein Prozess heranziehen, der das Athen des 4. Jahrhunderts erschütterte. Es ist die Zeit, da Aristoteles an seiner *Logik* arbeitet, kurz nach Platons Tod. Ein Gesandter, der die Athener bei Philipp II in Makedonien vertritt, wird von einer feindlichen Fraktion als »Volksverräter« denunziert. Um sich dieser Verdächtigungen zu erwehren, versucht die in Verruf geratenen Fraktion nun ihrerseits ein Fehlverhalten des Hauptanklägers festzustellen. Dabei kommt man darauf, dass dieser sich als junger Mann prostituiert habe. Ist die Knabenliebe (auch zu dieser, deutlich prüderen Zeit) ein selbstverständliches Vorrecht, ja geradezu ein Ethos des Adels, so ist der Vorhalt, dass sich jemand prostituiert habe, gleichbedeutend mit dem Verlust seiner Bürgerrechte. Von nun an ist es ihm nicht mehr erlaubt, in der Bürgerschaft zu sprechen oder ein Amt innezuhaben. Wagt er es denn noch, so ist er des Todes. Interessanter aber als diese Episode ist die Begründung für diese Rechtsprechung. Der Betreffende verliert seine Rechte, »weil der Gesetzgeber der Meinung war, dass einer, der seinen Körpern anderen verkaufte, um ihnen willfährig zu sein, auch nicht zögern würde, die Interessen der Gemeinschaft als ganzer zu verkaufen.« Vgl. Kenneth J. Dover: *Homosexualität in der griechi-*

- schen Antike* [Anm. 110.], S. 26.
- 145 Vgl. Kennet J. Dover: *Homosexualität in der griechischen Antike* [Anm. 110.], S. 26.
- 146 Wilamowitz deutet, vor dem Bildnis des Alkibiades (des athentischen »gentilhomme«), die *Ästhetisierung* des Politik als das ausschlaggebende Moment für die Zersetzung der athenischen Demokratie. Vgl. Wilam-Möllendorfowitz: *Platon* [Anm. 114], Bd. I, S. 33.
- 147 Gorgias, 522b. – Joachim Ritter hat sehr zu Recht darauf hingewiesen, dass Platon sich der Politik zuwendet, »als die politisch praktische Wiederherstellung der Polis nicht mehr möglich ist«, und zieht daraus die Folgerung: »Die Theorie hat daher auch die Bestimmung, im Begriff festzuhalten, was in der geschichtlichen Welt untergeht.« Vgl. Joachim Ritter: *Metaphysik und Politik*. Frankfurt/M. 1977, S. 104.
- 148 Auf eine gewisse Weise stellt der Sophist so etwas wie eine Revision der Verteidigung des Sokrates dar, nimmt sie doch den Hauptvorwurf der Asebie auf: nämlich dass der Sophist sich schickt, über die Götter und die Unterirdischen zu richten.
- 149 Platon: *Der Sophist*. In: ders.: *Sämtliche Werke* [Anm. 106], Bd. 2, S. 674.
- 150 Wie bekannt, ist dies der Augenblick, da der scharfsinnige Denker ansonsten zum Mythos greift.
- 151 Platon: *Der Sophist*. In: ders.: *Sämtliche Werke* [Anm. 106], Bd. 2, S. 735-736.
- 152 »Sokrates: Es sei also, wie wir jetzt sagen, die Verknüpfung eine aus den jedes Mal sich zusammenfügenden Bestandteilen entstehende eigene Gattung, auf gleiche Weise bei den Buchstaben, und auch sonst überall.« Platon: *Theaitetos*. In: ders.: *Sämtliche Werke* [Anm. 106], Bd. 2, S. 651.
- 153 In den Platon selbst einmal, wie Wilamowitz bemerkt, Hoffnungen gesetzt haben muss, *die sich nicht erfüllten. Das folgt aus einem seiner Gedichtchen, Epigramm 8.*, »Ich habe von Alexis (den wir ganz kennen, noch gar nichts gesagt, ist das sehr schön ist, und schon zieht er aller Augen auf sich. Mein Herz, warum weisest du den Hunden im Knochen. Haben wir nicht so den Phaidros verloren?« (Wilamowitz-Möllendorf: *Platon* [Anm. 114], Bd. I, S. 363).
- 154 Diese Gefühlsökonomie belegt, in welchem Maße (wie Foucault dies ganz richtig herausgearbeitet hat) die Knabenliebe als moralisches Differential taugt. Der Grundwiderspruch ist der, dass der Knabe, der die eigentlich entwürdigende, passive Rolle zugewiesen bekommen hat, ja einmal selbst als vollwertiges, aktives Mitglied der Bürger-

Anmerkungen

schaft in Erscheinung treten soll. Wenn Lysias daraus ein Kalkül macht (das Gefühl hingegen abwertet), verhält er sich durchaus *rational* – ja, er führt die Rationalität dieser eigentlich paradoxen Situation vor Augen.

- 155 Foucault hat sehr zu Recht darauf hingewiesen, dass Platon derjenige ist, der am Bild des verehrten Sokrates die (ansonsten so peinlich genau reglementierte) Beziehung von *erastes* und *eromenos* umkehrt. Nun sind es die Knaben, die dem Meister nachstellen – findet sich dieser in der Position des Lustobjekts wieder (allerdings nur unter der Bedingung, dass er sich seinen Verehrern zu entziehen weiß). Die Inversion freilich ist das Entscheidende, legt sie doch den Grund dafür, die Knabenliebe durch die Liebe zur Wahrheit zu ersetzen. Vgl. Foucault: *L'usage de plaisirs* [Anm. 122], S. 251 ff.
- 156 Platon: *Phaidros*. In: ders.: *Sämtliche Werke* [Anm. 106], Bd. 2, S. 436.
- 157 Platon: *Phaidros*. In: ders.: *Sämtliche Werke* [Anm. 106], Bd. 2, S. 475.
- 158 Dies zeigt, wie sehr ihm die Sonderstellung des Alphabets bewusst ist – dass er niemals so naiv war, in den Buchstaben eine *göttliche Offenbarung* anzusetzen, mithin anzunehmen, dass sich mit dem Alphabet die *Natur der Schrift* und damit die *Natur der Götter* offenbart habe.
- 159 Der Beweis, den Platon im Sophisten gegen das *Nichtexistente* im »Sophisten« vorlegt, ist von der nämlichen Art. Hier wird gesagt, dass, wenn man vom Nichtexistenten von Einem redet. Das Eine aber sei eine Zahl [wobei hinzuzudenken ist, dass sich dies im Griechischen *Alpha* liest], diese Zahl aber sei ein Seiendes. Das Zeichen steht also fürs Seiende – und erzeugt den Widerspruch eines *seienden Nicht-existenten*, woraus zu schließen sei, dass es das Nichtexistente nicht gebe. Die Frage wäre: was hätte Platon wohl zu einer mathematischen Null gesagt?
- 160 Vgl. Volkmann-Schluck: *Die Philosophie der Vorsokratiker* [Anm. 45], S. 152.
- 161 Kant: *Kritik der Urteilskraft*. In: ders.: *Werke* [Anm. 4], Bd. 10, S. 571.
- 162 Es ist bemerkenswert, dass Kant, der den Als-ob-Charakter der Begriffe so deutlich erkannt hat, die Bedeutung des gedanklichen Geräts nicht erkennt. Hier fällt er fast in die Wiederholung des mittelalterlichen Gottesbeweises zurück, der vom Ding sogleich auf die überlegene Intelligenz des Demiurgen schließt: »Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses

- Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.« Vgl. Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. In: ders.: *Werke* [Anm. 4], Bd. 5, S. 233.
- 163 Ich würde den Begriff der *Archäologie* gerne wörtlich nehmen, als Frage danach, wo der Anfang eines bestimmten Tableaus – hier des Wissens – liegt.
- 164 Hermann Schmitz: *Der Ursprung des Gegenstandes*. Bonn 1988. S. XV. – Schmitz hat insoweit recht, als die meisten Philosophiegeschichten, wenn sie sich dieser Frage nähern, letztlich der Tautologie verfallen (z.B. Karl-Heinz Volkmann-Schluck: *Die Philosophie der Vorsokratiker* [Anm. 45]). Das Dilemma scheint mir, dass man die materielle Geschichte vollkommen ausblendet, also die kulturgeschichtlich so relevante Frage: wieso es in Griechenland – und nur dort – zu einer Ausprägung metaphysisch-philosophischer Spekulation hat kommen können. Nimmt man lediglich die Worte, nicht aber das epistemische Ensemble zur Kenntnis (Geld, Alphabet, Staatsverfassung, die Säkularisierung des Opfers etc.), so wird man freilich über die Nacherzählung nicht hinauskommen können.
- 165 Vgl. Theodor W. Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1965.
- 166 Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik* [Anm. 36], S. 46
- 167 Jacques Derrida ist (in einem anderen Zusammenhang) der Heideggerischen Ausblendung des Geschlechts nachgegangen und hat auf den Umstand hingewiesen, dass es sich, je nachdem, als *Menschheit*, als *Subjekt* oder als *neutrale Ratio* maskiert. Vgl. Jacques Derrida: *Geschlecht (Heidegger)*. Wien 1988.
- 168 Die Art und Weise, wie Kant über den »zweckmäßigen Gebrauch der Geschlechtswerkzeuge« spricht oder die Ehe als »Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften« definiert, ist tatsächliche eine Schamlosigkeit ersten Ranges. Vgl. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, [Anm. 4], Bd. 8, S. 390.
- 169 Bei Cicero ist sie *Mäßigerin der Begierden*. Marcus Tullius Cicero: *Fünf Bücher über das höchste Gut und Übel*. Hg. und übers. von J. H. von Kirchmann, Leipzig 1874, S. 134.
- 170 »So tritt mit der Vorstellung von etwas Hässlichem in der Seele die Scham ein.« Plotin: *Die Enneaden*. Übers. v. Hermann Friedrich Müller. 2 Bde, Berlin 1878/80, Bd. 1, S. 216-217.

Anmerkungen

- 171 Hobbes: *Grundzüge der Philosophie. Zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen und Bürger*. Hg. von Max Frischeisen-Köhler, Leipzig 1918, S. 362.
- 172 Mark Aurel: *Meditationen*. Aus dem Griechischen von F.C. Schneider. Breslau 1875, S. 162.
- 173 Vgl. Foucault : *Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt/M. 1989, S. 314.
- 174 Klaus Heinrich: *Parmenides und Jona*. Frankfurt/M. 1966, S. 92-93.
- 175 Es ist übrigens bezeichnend, dass im Text des Boethius die Allegorie der Philosophie als eine Art Buchstabenleiter aufgefasst, eine Himmelfahrt, die von der Philosophie zur Theologie hinaufreichen soll: »Im untersten Saum war der griechische Buchstabe P, im obersten ein Th eingewirkt zu lesen und zwischen beiden wurden gewisse, in Form einer Treppe angeordnete Stufen sichtbar, mittelst deren, wie es schien, ein Aufstieg von dem unteren zu dem oberen Buchstaben stattfinden sollte.« Boethius: *Die Tröstungen der Philosophie*, übers. v. Richard Scheven. Leipzig o.J., S. 4.
- 176 Die Dichotomie von Hellenen und Barbaren läuft genau an dieser Stelle. Im übrigen ist bemerkenswert, mit welcher Insistenz diese Problematik stets wieder auftaucht. So verdammt das Mittelalter, das sich dem *Wucherwesen* gegenüberstellt, nicht bloß den Wucherer (weil er Gottes Zeit verkauft), sondern auch den Intellektuellen (weil er Gottes Wissen verkauft). – In transponierter Form kann man auch heute noch, vor dem Prospekt der *public domain*, dieser Argumentation wiederbegegnen.
- 177 Vgl. Platon: *Der Staat*. In: Platon: *Sämtliche Werke*, [Anm. 106], Bd. 2, S. 207.
- 178 Das ist geradezu das Leitmotiv des *Staates*.
- 179 Und dennoch ist den *Nomoi* ist die erste Frage, wer die Gesetze verfasst hat – und die Antwort lautet selbstverständlich, dass die *Götter die Urheber sind*. Der kretische Zeus wird genannt und Minos erscheint in der Position eines Moses – was die griechischen Leser, die doch mit der *unreinen Vorgeschichte* dieser Tradition vertraut waren, wohl kaum mit dem ›Gott der Philosophie‹ haben zusammenbringen können. – Wilamowitz weist darauf hin, dass Platon und Aristoteles »den Gott, den ihre Metaphysik anerkennt, von jeder Vermischung mit einem mythischen Namen frei« halten. Der Preis für diesen aseptischen Umgang mit dem Nomos ist, dass dieser Gott ganz und gar seelenlos ist. Vgl. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf »Zeus«. In: ders: *Kronos und die Titanen/Zeus*. Darmstadt 1964, S. 37.
- 180 Luciano De Crescenzo: *Geschichte der griechischen Philosophie. Die*

Vorsokratiker. Zürich: 1985, S. 196.

- 181 Das ist seit Bachofens *Mutterrecht* die klassische Deutung.
- 182 Apollon Delphinios reitet auf einem *Delphin*, wobei das Griechische den Delphin als Euphemismus für die *Gebärmutter* begreift.
- 183 Die Missionare beispielsweise, die das *Vaterunser* ins Melanesische übersetzen wollten, standen vor der Schwierigkeit, dass diese Sprache *leiblichen* Vater, aber nicht Allvaterschaft zu denken vermochten. Vgl. E. Benveniste: *Indoeuropäische Institutionen*. Frankfurt/M. 1993.
- 184 Thomas Hobbes: *Vom Körper*. Ausgew. und übers. von Max Frisch-eisen-Köhler. Hamburg 1967. S. 77
- 185 Es ist anzumerken, dass der hyle (ὑλη) Begriff des Aristoteles, der ursprünglich soviel wie »Wald« oder »Holz« bedeutet, noch keineswegs die Abstraktheit hat, wie sie die *Materie* für uns hat, sondern eindeutig ins Handwerkliche weist.
- 186 Semaio (σεμῶ) hat bereits eine durchaus pragmatische Bedeutung. Wenn Xenophon davon spricht, so in durchweg militärisch-informativer Bedeutung: ein Zeichen geben zur Schlacht, jemanden informieren udgl.
- 187 Baudrillard hat in seinem vielleicht schönsten Buch, *Der symbolische Tausch und der Tod*, die Diskriminierung des Todes als das Bewegungsgesetz der Ratio aufgefasst. Diese Lesart ist wirklich bemerkenswert, lässt sich sagen, dass sich in dem Maße, in dem sich das Phantasma der Unsterblichkeit demokratisiert, man den Tod in der Gesellschaft versteckt.
- 188 *Grammatike techne* ist ursprünglich nichts weiter als das Zusammen-setzen der Buchstaben.
- 189 Der Atomismus, wie er bei Demokrit, aber auch beim späten Platon sich artikuliert, ist im Alphabet vorgeprägt. Insofern ist es kein Zufall, dass das, was wir »Element« nennen, ursprünglich als Buchstabe gedacht wurde. Im *Timaios* entwickelt Platon eine radikale Element-Vorstellung, in der die vier Elemente Aggregatzustände eines qualitäts-losen Materie-Substrats sind. Diese Vorstellung geht (wie Wilamowitz richtig angemerkt hat) über die Demokritische Vorstellung hinaus, be-darf letzterer doch immer noch vier unterschiedlicher Elemente. Platon führt das Zeichen indes auf das System zurück, das ihm seinen Platz anordnet. Er denkt das Alphabet (also das System, das aus finiten Elementen) besteht, als Logos – kann sich also durchaus andere Zeichen-systeme dieser Art vorstellen.
- 190 Die Kette lässt sich eindeutig zeichnen. In der christlichen Theologie ist es der Kirchenvater Justin, der in Rückbezug auf Platons *Phaidros* den

Anmerkungen

logos spermatikos begründet. Das christliche Surplus besteht, laut Justin, darin, dass dem Philosophen der eingeborene Logos nur eine dunkle Schau ermöglicht, während Christus diesen selber verkörpert. »Die Schriftsteller konnten alle wegen des ihnen einwohnenden, naturhaften Logos-Sames nur dunkel das Seiende schauen. Etwas anderes nämlich ist der Samen einer Sache selbst und das entsprechend dem Können des Menschen dargestellte Abbild.« Justin II, 13, 5.

- 191 Nur zur Erinnerung: die kleinen Eisenmännchen, die Daktylen oder Kureten, die die Geburtsschreie des Zeuskindes übertönen, sind das, was in unserem Kulturkreis, die *Zwerge* sind; insofern ist es alles andere als zufällig, dass z.B. Schneewittchens 7 Zwerge im Bergwerk arbeiten.
- 192 Die Art, die sich selbst erhält, existiert nur in der Taxonomie der Naturforscher.
- 193 Das griechische *askeo* (ασκεω) meint nichts weiter als das Ausüben, d.h. die Praxis einer Tugend.
- 194 Wenn Lacan sagt: die Frau ist ein Symptom des Mannes, wäre hinzufügen: der Mann ist ein Symptom der Maschine.
- 195 Führt man dies in einen sexuellen Akt zurück, so hätte man die Konfiguration der *gang bang*.
- 196 *Priapos*, wohlgemerkt, ist der Bruder des *Hermaphroditen*, gelegentlich wird er mit ihm eins gesetzt.
- 197 Vgl. Eva C. Keuls: *The Reign of the Phallus*. New York 1985.
- 198 Dies schlägt sich auch in der Sprache nieder: *teknon*, das Kind, kann seine Verwandtschaft mit der *techne* und dem *techniko* nicht leugnen; *teknerion* zudem heißt: Zeichen.
- 199 So besehen ist es kein Zufall, dass die Hesiodsche Theogonie die Geschlechterfolge als *metallurgische* Folge, vom Gold, zum Silber zur Bronze erzählt.
- 200 Jacques Derrida hat sich dieser Frage angenommen, aber – in Hinblick auf den Status der *chora* – nur beitragen können, dass man es hier mit dem Scharnier, mit der Figur der Indeterminanz zu tun hat: der Stätte, die statt gibt. – Hier wäre hinzuzufügen, dass der Begriff der *chora* einen deutlich militärischen Ton verrät, wie der, der unserem *Posten* eignet.
- 201 »Sokrates: Was stellten wir denn ferner hinsichtlich der Kinderzeugung fest? Doch das ist wohl schon wegen der Ungewöhnlichkeit dessen, was darüber angeordnet ward, leicht zu behalten, dass wir nämlich alles, was Ehen und Kinder anlangt, allen insgesamt gemeinschaftlich machten, indem wir Anstalten dafür treffen ließen, dass keiner jemals

- seine Abkömmlinge vor denen der andern heraus erkennen könnte, sondern alle sie insgesamt als von gleicher Abkunft betrachten würden, nämlich als Schwestern und Brüder, soweit sie innerhalb des passenden Alters geboren wären, die aber ein Menschenalter vorher und noch weiter zurück Geborenen als Eltern und Großeltern, und die in absteigender Linie Geborenen als Kinder und Kindeskinde. « Platon: *Timaios*. In: ders.: *Sämtliche Werke* [Anm. 106], Bd. 3, S. 95.
- 202 »Der Gedanke ist etwas Unsinnliches, und alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind von dem Gebiete dessen auszuschließen, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann.« Vgl. Frege: »Der Gedanke. Eine logische Untersuchung«. In: ders.: *Logische Untersuchungen*. [Anm. 40], S. 30-31.
- 203 Dieser Gedanke ist kein bloßes *Aperçu*: Laios, der Vater des Ödipus, gilt als derjenige, der die Knabenliebe eingeführt hat. Die Genealogie der thebanischen Königsfamilie geht auf den Alphabetbringer Kadmos zurück, die Gattin des Kadmos Harmonia ist eine Transfiguration der Demeter-Tochter Persephone, also der Fruchtbarkeitsgöttin, die mit diesem Sprössling den Gang in die Unterwelt antreten muss. – Man könnte vielmehr die Frage stellen, ob Freud, in der Fundierung des Ödipus-Komplexes, genau dieses kulturelle Geflecht gemeint hat, aber dann doch im *bürgerlichen Trauerspiel* gelandet ist. Im Manuskript *Übersicht der Übertragungsneurosen* entwickelt er jedenfalls die Vatergestalt nach dem Bilde eines mythischen Schriftbringers, der unzweifelhaft der Figur eines Kadmos entlehnt ist. Vgl. Sigmund Freud: *Übersicht der Übertragungsneurosen*. Hg. und ediert von Ilse Grubrich-Simitis. Frankfurt/M. 1985.
- 204 Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Grammatik*. Oxford 1962, S. 132. – Etwas später beschreibt Wittgenstein das Begriffspaar »befriedigt« und »unbefriedigt« folgendermaßen: »Wenn wir, z.B. festsetzen, den Hohlzylinder den »unbefriedigten« Zylinder und den ergänzenden Vollzylinder, seine »Befriedigung««. Ebenda, S. 134.
- 205 Es ist interessant daran zu erinnern, wie Freud den *Verdrängungsmechanismus* in sein Denken einführt: Er geht davon, dass ein bestimmtes Wahrnehmungszeichen in verschiedenen *Umschriften* vorliegt. Etwas gilt als verdrängt, wenn es, aus irgendeinem Grunde, »umgeschrieben werden muss«. Vgl. Freud: *Briefe an Wilhelm Fließ* 1887-1904. Hg. von Jeffrey M. Masson. Frankfurt/M. 1986. Brief vom 6. Dez. 1996, Brief 112, S. 217-220,
- 206 Man könnte Freud in diesem Sinne tatsächlich als einen invertierten Platoniker auffassen. – Er entzieht das Unbewusste der Geschichte.

Anmerkungen

- 207 Sokrates bezieht sich, um seinem Gesprächspartner, auf die Hypostasenlehre des Euripides – die ihrerseits ja den technischen Prozess reflektiert.
- 208 Nietzsche hat einen präzisen Instinkt beweisen, als er erwähnte, dass bei Sokrates das Bewusstsein zum Schöpfer werde – eine »*Monstrosität par defectum*«. Vgl. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. In: ders. *Werke* [Anm. 9], Bd. 1, S. 77.
- 209 Kritias, Sisyphos. Zit: nach: Thomas Schirren/Thomas Zinsmeister (Hg.): *Die Sophisten* [Anm. 42], S. 281.
- 210 Baudrillard hat den Zusammenhang von Ewigkeit und Verdrängung deutlich erfasst: »Die fundamentale Verdrängung ist nicht diejenige unbewußter Triebe, irgendeiner Energie, einer Libido, und sie ist nicht anthropologisch – sondern sie ist eine Verdrängung des Todes, und sie ist gesellschaftlich in dem Sinne, dass sie eine Wende hin zur repressiven Vergesellschaftung des Lebens vollzieht.« Jean Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. München 1982, S. 203.
- 211 Es ist nicht ganz zufällig, dass die Metaphorik des Schmelzens und Umformens ein wiederkehrendes Topos darstellt: »Wenn nun also jemand der Musik gestattet, seine Seele durch die Ohren wie durch einen Trichter zu übergießen und zu überflöten mit den soeben von uns genannten süßen und weichlichen und klagenden Tonarten, und wenn er sein ganzes Leben wimmernd und durch den Gesang in Entzücken versetzt hinbringt, so wird ein solcher zuerst das Muthafte, was er etwa hat, wie Eisen erweichen und aus einem Unbrauchbaren und Harten zu einem Brauchbaren machen; wenn er aber nicht abläßt, darauf zu hören, sondern im Zauber bleibt, da beginnt schon ein Schmelzen und Zerlassen, bis er den Mut herausgeschmolzen und aus seiner Seele gleichsam die Sehnen herausgeschnitten und einen weichlichen Kriegermann hervorgebracht hat.« Platon: *Der Staat*. In: ders.: *Sämtliche Werke* [Anm. 106], Bd. 2, S. 115.
- Hier antwortet Platon auf den Gedanken, der schon bei Hesiod zu finden ist und der für den Anfang ein *goldenes Zeitalter* vorsieht, den Geschichtsverfolg als Schwund auffasst.
- 212 »Da nun die Seele unsterblich und öfters geboren worden ist und die Dinge hienieden und im Hades und überhaupt alle geschaut hat, so gibt es auch nichts, wovon sie nicht eine Kenntnis erlangt hätte, so daß es gar kein Wunder ist, wenn sie auch hinsichtlich der Tugend und anderer Gegenstände an das sich zu erinnern imstande ist, was sie früher davon gewußt hat. Denn da die ganze Natur in verwandtschaftlichem Zusammenhang steht und die Seele von allem Kenntnis

- bekommen hat, so steht nichts im Wege, daß einer, der sich nur erst an eines erinnert hat, was die Leute dann Lernen heißen, alles übrige selbst auffinde, wenn er sich dabei nur mannhaft hält und des Untersuchens nicht müde wird; denn das Untersuchen und Lernen ist durchaus nichts als Wiedererinnerung.« Vgl. Platon: *Menon*. In: ders. *Sämtliche Werke* [Anm. 106], Bd. 1, S. 429.
- 213 Vgl. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*. – Es ist übrigens sehr erhellend, dass noch ein Logiker vom Schlage eines Gottlieb Frege darauf verweist, dass man die Gedanken »entgegennimmt: Und doch schafft der Denkende sie nicht, sondern muß sie nehmen, wie sie sind.« Vgl. Gottlieb Frege: »Der Gedanke« [Anm. 40], S. 53. – Dieses Empfängnisbild wiederholt sich, sprachlich gesehen, im Begriff des »Konzepts«.
- 214 »Man ist schwerlich auf dem rechten Wege, wenn man die Vorsätzlichkeit als ein Begehren, einen Gemütszustand, einen Wunsch oder eine Ansicht bezeichnet. Denn bei Wesen, die nicht mit Vernunft begabt sind, kommt vorsätzliches Handeln nicht vor, wohl aber kommen Begierden und Gemütsstimmungen vor.« Aristoteles: *Nikomachische Ethik* [Anm. 61], S. 47-48.
- 215 Tatsächlich ist dies, in der Gestalt des bösen Demiurgen, eine Problematik, die in der gnostischen Theologie wiederkehrt.
- 216 Das lateinische *oblivio*, das für das Vergessen steht, enthält das Synagma *lino* – was so viel wie heißt wie *besudeln*, *ausstreichen*.
- 217 Wobei dieses mit den *Wunschmaschinen* von Deleuze/Guattari nicht viel mehr als den Namen gemein hat. Zu Deleuze/Guattari vgl. Martin Burckhardt: »Die Wunschmaschinen sind tot! Es leben die Wunschmaschinen!« In: Rudolf Heinz (Hg.): *Psychoanalyse. Ästhetik. Kulturkritik. Anti-Ödipus*. Wien 2000.
- 218 Lacan hat sehr präzise auf den Zusammenhang von Metapher und Symptom verwiesen. Vgl. Lacan: »Das Drängen des Buchstabens«. In: ders. *Schriften II* [Anm. 14], S. 46.
- 219 Das wäre die Heraklitische Deutung, kommt dem *Logos* die paradoxe Aufgabe der *schöpferischen Zerströrung* zu.
- 220 Vgl. Richard Dawkins: *The selfish Gene*. Oxford 1989.
- 221 Ernst Topitsch hat in seinem »*Anfang und Ende der Metaphysik*« auf den Mechanismus hingewiesen, der in der Metaphysik vorliegt: der Vergöttlichung sozio- oder technomorpher Vorstellungen, die, rückprojiziert, zu metaphysischen, universal verwendbaren *Leerformeln* werden. Vgl. Ernst Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Wien 1958.
- 222 Vgl. Alex Sutter: *Göttliche Maschinen*. [Anm. 12].

Anmerkungen

- 223 Vgl. Jacques Lacan: »Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse« [Anm. 10], S. 82.
- 224 Ich habe dies an anderer Stelle eingehend ausgeführt.
- 225 Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*. Leipzig o. J., S. 47.
- 226 Benedict Anderson: *Imagined Communities*. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London 1983.
- 227 Wenn Carl Schmitt in seiner *Politischen Theologie* behauptete, dass »alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe« sind, so hatte er der Sache nach recht. Dass diese Erinnerung wiederum in einen tabuisierten Hohlraum hineinstieß, belegt nur, in welchem Maße hier eine Verhüllungslogik am Werk ist. – Die besondere Verantwortungslosigkeit Schmitts besteht darin, dass er die *theologische* Herkunft seinerseits zu einem Kampfmittel macht. Dies gelingt ihm nur, weil er seinerseits die Geschichte der mittelalterlichen *Wunschmaschine*, die Geschichte des Geldes und der mechanischen Uhr, nicht mitdenken will. Der *Leviathan*, so wie Hobbes ihn konstruiert, ist eben nicht nur ein *Mortall God*, also ein sterblicher Gott, sondern er ist eine Maschine, ein Räderwerkautomat.
- 228 Hobbes entwirft den *Leviathan* nach dem Bild eines Räderwerkautomaten. »Die Natur (das ist die Kunst, mit der Gott die Welt gemacht hat und lenkt) wird durch die Kunst des Menschen wie in vielen anderen Dingen so auch darin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Tier herstellen kann. Denn da das Leben nur eine Bewegung der Glieder ist, die innerhalb eines besonders wichtigen Teils beginnt – warum sollten wir dann nicht sagen, alle Automaten (Maschinen, die sich selbst durch Federn und Räder bewegen, wie eine Uhr) hätten ein künstliches Leben? Denn was ist das Herz, wenn nicht eine Feder, was sind die Nerven, wenn nicht viele Stränge, und was die Gelenke, wenn nicht viele Räder, die den ganzen Körper so in Bewegung setzen, wie es vom Künstler beabsichtigt wurde? Die Kunst geht noch weiter, indem sie auch jenes vernünftige, hervorragendste Werk der Natur nachahmt, den Menschen. Denn durch Kunst wird jener große Leviathan geschaffen, genannt Gemeinwesen oder Staat, auf lateinisch *civitas*, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche, zu dessen Schutz und Verteidigung ersonnen wurde.« Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan*. Hg. v. Iring Fetscher. Neuwied/Berlin 1966, S. 5.
- 229 Ernst Kantorowicz: *Die beiden Körper des Königs*. München 1994.
- 230 Dies ist, wie man sehen kann, durchaus zweideutig.
- 231 Nicht zufällig beruft sich Hobbes in der Konstitution seines Staats-

- gebildes aufs *Naturrecht* (wie die meisten politischen Denker nach ihm), und dies, obschon er ein überaus klarer Bewusstsein der Medialität seines Leviathan hat (als Räderwerkautomat).
- 232 Das ist es, was Benedict Anderson mit seinen *imagined communities* ausdrückt.
- 233 Unter diesem Gesichtspunkt ist die Lektüre von Fichtes *Geschlossenem Handelsstaat* aufschlussreich, wird hier doch, in klarster Form, das Bild eines autarken, in sich geschlossenen Gemeinwesens beschrieben.
- 234 Ich habe, an anderer Stelle, eingehend über die *elektromagnetische Schrift* geschrieben. Vgl. Martin Burckhardt: *Vom Geist der Maschine* [Anm. 19], S. 220-245.
- 235 Dabei bedarf es nicht einmal eines materiellen Körpers, reicht es doch, dass man einen abstrakten *Informationsbegriff* einführt.
- 236 Heidegger hat, nicht ganz zu Unrecht, darauf hingewiesen, dass die Philosophie die Disziplin ist, die das Verhältnis der Wissenschaft zu sich selber klärt.
- 237 Im Grunde ist bereits Derridas ›differance‹ so etwas wie der Auftakt der Zweideutigkeit: die Polarität der Geschlechter, Identität, Alterität usw.
- 238 So lässt sich Freges Aufsatz *Der Gedanke* im Grunde angemessen nur mit einem theologischen Instrumentarium lesen.
- 239 Die Erzeugung des Wissens ist seit Kant philosophisches Thema, ja Gemeingut geradezu. – Was indes als Problematik hinzukommt, ist die Begehrenstruktur, die sich mit dem *erzeugten Wissen* verbindet.
- 240 Vgl. Ritter [Anm. 147], S. 104.
- 241 Die historische Sophistik ist ein Gebilde, das sich einer bestimmten gesellschaftlichen Prägung verdankt: dem Alphabetzeichen, dem Geldzeichen, dem Ethos der Gleichartigkeit. Hier aber sind die historischen Sophisten ebenso blind wie es Platon und Aristoteles sind. In dieser Blindheit liegt die Grenze des sophistischen Denkens. Man schließt sich an eine Schattenökonomie an – und stellt sich, mit dieser Energie versorgt, als ein glänzendes Selbstbild in den Raum.